UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

4785

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

SEIZIÈME ANNÉE — 1908

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

99351
3/11/09

Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, Paris

B
2
R2
année 16

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

WILLIAM JAMES

ET L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

Tandis que les esprits avides de définitions, de raisonnements, de démonstrations : théologiens, savants ou philosophes, se consument en efforts pour établir ou constater la possibilité de la religion, de la science et de leur accord, de tout temps il s'est trouvé des hommes pour qui tant de recherches subtiles sont chose superflue, parce qu'ils vivent d'une conviction fondée sur un principe qui passe en valeur tous les raisonnements : l'expérience. Ce sont les âmes dites mystiques. Pour elle, les objets de la religion sont donnés, comme peuvent l'être, pour le savant, les faits dont il cherche les lois.

L'esprit de la méthode mystique se retrouve dans certaines doctrines contemporaines, exemptes de préoccupation confessionnelle, mais jalouses de s'inspirer, avant tout, de la réalité vivante. La plus belle manifestation de cette tendance est la doctrine de l'expérience religieuse, telle que l'expose le savant psychologue, le profond et délicat penseur, l'attachant écrivain, qu'est William James [1].

I

A quel point de vue convient-il de se placer, si l'on veut saisir ce qu'il y a, dans les religions, de caractéristique et d'essentiel? Selon

1. William James, *The varieties of religious experience*, 1902. *The will to believe*, 1904.

William James, des deux aspects sous lesquels se présentent les religions, l'aspect extérieur et l'aspect intérieur, c'est le second qui est le principal. Peu importe que les religions se soient manifestées comme institutions avant de se développer comme vie personnelle : au fond, ce sont les créations des génies religieux qui ont été cause des institutions. En tout cas, la religion personnelle a, dans le cours des âges, refoulé les institutions, lesquelles, désormais, ne subsisteront que si elles sont soutenues par des âmes de croyants et de dévots.

Ce n'est donc pas simplement parce que la psychologie est sa spécialité, c'est parce qu'il voit dans la religion personnelle le fonds de la religion, que William James étudie les phénomènes religieux du seul point de vue psychologique.

La méthode qu'il emploie est celle qui, selon lui, convient à la psychologie proprement dite, et que l'on peut appeler l'empirisme radical. Ce mot, communément employé pour désigner un système, peut être retenu, par ceux-là mêmes qui rejettent le système, pour désigner une méthode. Trop longtemps, imposant à la psychologie l'hypothèse atomique, on a cherché, dans les données de la conscience, des faits soi-disant simples ou atomes psychiques, entre lesquels on pût établir des connexions analogues à celles que formulent les lois physiques. De tels éléments ne sont ni ne peuvent être donnés. Ce sont des inventions de l'esprit de système. Ce qui est donné, en psychologie, c'est toujours un certain champ de conscience, embrassant une multiplicité et une diversité mouvante et continue. C'est sous cette forme, la seule réelle, qu'il s'agit de saisir les phénomènes religieux.

Il faut, premièrement, considérer l'ensemble psycho-physiologique dont ils font partie ; puis, de proche en proche, les distinguer des phénomènes concomitants et des espèces voisines, et pousser ainsi jusqu'à la détermination de l'élément religieux proprement dit.

Cette tâche accomplie, une autre s'imposera : celle de déterminer la valeur du fait ainsi dégagé par l'analyse.

Il a pu sembler que les faits religieux étaient seuls de leur espèce, et on les a longtemps traités comme tels. Mais des faits absolument singuliers seraient des faits suspects, le progrès de la connaissance nous amenant généralement à discerner une continuité là où une observation superficielle nous faisait croire à des hiatus infranchis-

sables. A cette loi de continuité les phénomènes religieux ne font pas exception. Ils appartiennent à une classe de phénomènes de mieux en mieux définie, celle des modifications de la personnalité.

L'étude de ces phénomènes chez les sujets où ils se produisent avec plus d'intensité, tels que certains névrosés ou certains tempéraments portés au mysticisme, nous montre comme appartenant à la nature humaine en général les caractères qui forment le fonds où se développe la conscience religieuse.

Les hallucinations, par exemple, présentent, chez certains sujets, un cas fort remarquable : au lieu d'atteindre leur plein développement, qui se manifeste par l'apparition d'un objet concret analogue à ceux que nous font voir les sens, elle s'arrête à un stade où le sujet a un sentiment de présence et de réalité, sans qu'aucune image définie ou même quelconque lui apparaisse. Et cette présence nue produit la foi, et cette foi détermine des actes. Tels les impératifs moraux de Kant, sans être, à aucun degré, objets de représentation sensible ni de connaissance théorique, déterminent dans l'âme une foi pratique efficace.

Or certains mystiques voient les choses se passer ainsi dans leur conscience. Un objet qu'ils conçoivent comme étant l'être divin, mais dont ils n'ont aucune représentation, leur est donné comme réel, et agit sur leur cœur et sur leur volonté; et le sentiment de cette réalité et de cette action est, chez eux, d'autant plus fort qu'ils conçoivent l'objet comme réalité pure, dépouillée de toute image sensible.

Ce sentiment de présence, en l'absence de tout objet donné par les sens, n'a jamais été expliqué convenablement par le rationalisme. Il survit, chez le sujet qui l'éprouve, à toutes les raisons qu'on lui donne de le tenir pour illusoire : telle la croyance à la réalité des objets des sens. Or les cas pathologiques ne diffèrent qu'en degré des phénomènes de la vie normale. Donc il y a tout lieu d'admettre que l'homme possède un sens de la réalité autre que celui qui est contenu dans ses sens ordinaires.

Un autre acheminement à la conscience religieuse est l'optimisme ou le pessimisme naturels, dont un développement remarquable se rencontre chez certains névropathes.

On peut diviser les hommes en deux catégories : ceux qui, pour être heureux, n'ont qu'à naître une fois, et ceux qui, nés malheureux, ont besoin d'une naissance nouvelle : « *once born* » *and* « *twice-*

born » characters. Les premiers sont naturellement et foncièrement optimistes. Ils voient le monde gouverné par des puissances bienfaisantes, qui s'ingénient à tirer le bien du mal lui-même. Et cette foi optimiste est d'une merveilleuse efficace pour vaincre le mal et rendre l'homme effectivement heureux.

Aux optimistes nés la nature oppose les tempéraments pessimistes. Ceux-ci sont obsédés par le sentiment d'une misère irrémédiable. Tout acte, toute vie leur paraît aboutir à une faillite. Ils ne peuvent réfléchir aux objets de nos désirs sans en voir la futilité, aux causes de nos joies, sans en percer le néant. Et surtout la réflexion sur leurs propres actes, sur leurs pensées, sur leurs secrètes volontés, les afflige d'une maladie cruelle entre toutes : le scrupule. *Worry*, l'inquiétude, l'obstination à se tourmenter, ce mal secret partout les suit. Comment s'en délivrer? Le mélancolique a le sentiment très net que le charme de la vie est un don gratuit, qu'aux élus seuls il appartient de le goûter. Si la guérison est possible, elle ne peut venir que d'une intervention surnaturelle.

Certains névropathes présentent une particularité remarquable qu'on appelle la double personnalité. Il y a en eux deux moi : l'un pessimiste, l'autre optimiste ; l'un médiocre, l'autre bien doué. Et ils sont impuissants à ramener à l'unité ces deux caractères. Image de la dualité qu'un saint Paul trouvait en lui, constatant qu'il ne faisait pas ce qu'il eût voulu faire, et faisait ce qu'il détestait.

Enfin les conversions, parfois soudaines, des individus, les *revivals*, qui s'emparent tout à coup d'une foule entière, se rattachent à un phénomène classé parmi les affections neuro-psychiques : la substitution plus ou moins brusque ou complète d'une personnalité à une autre au sein d'une même conscience.

Ainsi les manifestations religieuses ne sont pas, chez l'homme, des caractères adventices et étrangers : elles font partie d'un groupe de manifestations qui suivent de la nature humaine elle-même.

Ce n'est pas à dire pour cela que les phénomènes religieux puissent être identifiés avec les états pathologiques qui leur ressemblent. Le génie, lui aussi, d'une manière générale toute supériorité, a pour condition une rupture d'équilibre dans l'organisme humain, et s'accompagne de manifestations anormales. Concentrer son énergie sur une faculté, c'est la retirer des autres : une supériorité en quelque domaine implique presque faiblesse et insuffisance dans les autres. La religion, à mesure qu'elle se mêle davantage d'en-

thousiasme, d'héroïsme, sera donc, elle aussi, une rupture d'équilibre, une folie.

Elle ne saurait se définir par des conditions organiques qui, autant que nous en pouvons juger, peuvent être sensiblement identiques pour des phénomènes infiniment différents quant à leur rôle dans notre vie. Elle doit être envisagée en elle-même, d'après le sentiment immédiat de la conscience.

Ce sentiment ne peut être décrit. Vu du dehors il rentre, comme tout ce qu'on voit du dehors, dans telle ou telle catégorie de l'entendement : voir du dehors, c'est assimiler. Mais, pour le sujet, il est unique, et il a une originalité, une richesse, une plénitude singulières : nul n'en peut parler, que celui qui l'a éprouvé.

Autant qu'on en peut suggérer l'idée avec des mots, c'est un sentiment d'harmonie intime et parfaite, de paix, de joie; c'est le sentiment que tout va bien, hors de nous et en nous. Ce n'est pas un sentiment passif et inerte. C'est la conscience de participer à une puissance plus grande que la nôtre, et le désir de collaborer avec cette puissance à des œuvres d'amour, de concorde et de paix. C'est, en somme, une exaltation de la vie, de la vie comme force créatrice, et de la vie comme harmonisation et comme joie.

Tantôt, comme chez ceux que nous avons appelés les hommes nés une fois pour toutes, ce sentiment est d'avance installé dans l'âme : la religion est alors une impression constante d'ordre, d'amour, de force, de confiance, de sécurité; c'est un optimisme spontané et inaltérable. Chez ceux, au contraire, qui, pour être en paix avec eux-mêmes, ont besoin de renaître, l'appétit de la religion se manifeste par l'inquiétude, le mécontentement de soi et des choses: et la seconde naissance est signalée par le sentiment d'un déplacement de notre foyer d'énergie personnelle. Au lieu de dire : non! à tout ce qui lui arrive, le sujet, désormais, dira oui! Au lieu de se replier sur lui-même, il ira vers les autres, avec affection, avec dévouement, dans un sentiment de fraternité. Il voit toutes choses sous un autre jour, il réagit autrement à toutes les actions qui s'exercent sur lui. Et ceux qui, de la sorte, conquièrent le bien en triomphant du mal ont vraisemblablement devant eux une plus vaste carrière, et peuvent atteindre une perfection plus haute que ceux qui, dès leur naissance, sont dans la bonne voie. Chaque conquête est, pour l'homme deux fois né, pour l'homme qui lutte et sait le prix de l'effort, le prélude d'une conquête nouvelle.

De ces remarques il suit que la religion est essentiellement affaire personnelle. Dans la réalité, il y a autant de formes de l'expérience religieuse qu'il y a d'individus religieux. La religion tient à la vie; et chacun vit selon son tempérament et son génie propres.

Plusieurs traits de la conscience religieuse sont particulièrement mis en relief dans certains phénomènes ou chez certains sujets.

La prière, cet acte religieux par excellence, manifeste la conviction que, grâce à l'action d'un être qui dépasse notre moi et notre monde finis, des événements peuvent se produire, soit en nous, soit hors de nous, que ce monde n'aurait pu produire.

Les conversions sont accompagnées du sentiment d'une action surnaturelle qui, brusquement ou progressivement, transforme notre être d'une façon profonde et définitive.

Dans les états mystiques, le sujet a conscience de son union avec Dieu, ainsi que du déplacement de son centre d'énergie personnelle qui résulte de cette union. Les états mystiques ne peuvent d'ailleurs être tenus pour des aberrations du sentiment religieux : ils sont la forme extrême de cette conscience d'un agrandissement de l'être dû à sa fusion avec un être supérieur, qui est inhérent à la religion vécue, c'est-à-dire à la religion.

L'étude de phénomènes tels que la prière ou les états mystiques fait ressortir ce fait que, bien que la religion soit, tout d'abord, un sentiment, des éléments intellectuels, des croyances, des idées y sont toujours plus ou moins impliqués. La prière met en évidence la foi ou croyance initiale qui paraît inséparable de l'émotion religieuse. L'homme religieux se considère comme étant en rapport avec quelqu'un de plus grand que lui, à qui il peut s'unir plus intimement, et qui lui conférera un accord avec lui-même, une joie, une force, qu'à lui seul il ne pourrait se donner.

Cette croyance est tout ce que l'on trouve d'intellectuel dans l'expérience religieuse élémentaire. Mais l'imagination et l'intelligence humaines, avides de se former des modèles des choses et d'en trouver des explications, y ajoutent des croyances et des théories de plus en plus déterminées et intellectuelles, qui, peu à peu, transforment la religion proprement dite en théologie et en philosophie : floraison, en un sens, naturelle, puisqu'elle résulte des penchants de la nature humaine, adventice toutefois, en tant qu'elle ne suit pas du simple développement de l'expérience religieuse, mais résulte

de la combinaison de cette expérience avec les diverses acquisitions de l'intelligence.

Tels sont les faits religieux considérés à un point de vue purement descriptif. Il serait malséant de s'en tenir à cette étude, et d'écarter, comme surannée, la question de savoir ce que vaut la conscience religieuse, dans quelle mesure ses croyances se justifient devant la raison.

W. James aborde cette seconde tâche du point de vue appelé pragmatiste.

Il y a, dit-il, deux sortes de jugements : les jugements existentiels ou d'origine, et les jugements spirituels, ou de valeur. La seconde sorte de jugement n'a rien à démêler avec la première. D'où que vienne une idée ou un sentiment, si l'idée est conforme aux faits, si le sentiment est fécond et bienfaisant, cette idée, ce sentiment ont pour nous toute la valeur qu'ils comportent.

La détermination de la valeur doit, d'ailleurs, être, comme la détermination du fait lui-même, entièrement empirique. Une idée, une croyance, un sentiment ont de la valeur, si l'expérience les confirme, c'est-à-dire si leurs effets répondent à l'attente qu'ils renferment. Quand il s'agit de questions pratiques, en particulier, la vérification ne saurait, à aucun degré, résulter de l'examen des conditions d'existence, mais seulement de la considération des résultats.

C'est donc exclusivement par ses fruits, selon le mot de l'Évangile, que W. James jugera l'arbre. Ils recherchera quels sont les effets de l'émotion religieuse, si ces effets sont bons et souhaitables, et s'ils pourraient être obtenus par quelque autre moyen que la religion.

Le fruit de la vie religieuse, c'est la sainteté. Il se peut que les manifestations de la sainteté : dévotion, charité, force d'âme, pureté, austérité, obéissance, pauvreté, humilité, soient parfois exagérées et répréhensibles. Il n'en reste pas moins que, là où elle s'inspire du principe religieux proprement dit, la sainteté accroît, dans le monde, la somme d'énergie morale, de bonté, d'harmonie et de bonheur. Sans doute, l'ascète ne fait pas toujours un bon usage de sa force d'âme : il lui arrive d'attribuer à la vie du corps une importance exagérée. Mais il enseigne ce que peut la volonté. Il crée de l'énergie et de la puissance. Or c'est une erreur de croire

que l'homme puisse subsister sans effort, et que l'héroïsme ait fait son temps. La nature n'a pas créé l'homme : celui-ci s'est imposé à elle. Il ne subsiste et ne grandit qu'en maintenant et accroissant le capital humain. Il n'est que s'il se crée et se recrée continuellement. Les saints, avec leur idéal d'amour et de paix, peuvent être mal adaptés à la société où ils vivent. Qu'en conclure? Est-ce le saint, est-ce l'homme de proie qui personnifie l'idéal humain? Si le saint est en désaccord avec son temps, c'est que, d'avance, il s'adapte à une société plus parfaite; et, la supposant déjà existante, il contribue à la réaliser.

L'efficacité de la religion n'est pas seulement morale. L'Évangile nous dit que Jésus est venu guérir les malades, sans distinguer entre les maladies du corps et les maladies de l'esprit. Sa parole rend la santé de l'âme aux pécheurs, la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, la vie aux morts. C'est que la pureté du cœur et la foi en la toute-puissance bienfaisante du Créateur ont, sur la condition physique de l'homme elle-même, une influence dont on ne saurait limiter l'étendue :

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.

Ce n'est pas tout : parmi les effets que produit la foi, il en est pour lesquels elle est condition, non seulement suffisante, mais nécessaire. Ni les individus, ni les sociétés n'ont encore trouvé ailleurs une égale source de désintéressement, d'énergie et de persévérance. Là même où l'homme croit agir par des moyens matériels, il y joint, sciemment ou à son insu, ce qu'on appelle aujourd'hui la suggestion; et souvent, plus que les moyens matériels, c'est la suggestion qui opère. Ainsi guérit le médecin, qui, lui-même, reconnaît que toute thérapeutique est en partie suggestive. Or, soit chez le malade, soit chez le médecin, la suggestion suppose la foi dans la puissance médicatrice de la nature et dans l'efficacité de la foi elle-même, c'est-à-dire une croyance analogue à la croyance religieuse.

La religion est utile, et, dans certains cas, irremplaçable : que faut-il de plus pour qu'elle soit dite vraie? Si la vérité, c'est, en dernière analyse, ce qui est, ce qui subsiste et ce qui engendre, la religion est vraie, comme est vraie l'existence des êtres et des forces de la nature.

Dans les religions données, toutefois, sont enveloppées des

croyances spéciales qui ne se rattachent pas directement aux faits. Que valent ces croyances?

Deux voies ont été tentées pour en démontrer la légitimité : celle du mysticisme et celle de l'argumentation philosophique.

Selon les mystiques, il existerait, surtout chez certains sujets, une perception de Dieu et des choses divines, analogue à la perception du monde matériel. Non que le sujet soit en état de définir et de décrire ce qui lui apparaît. Mais il a, en de certains moments privilégiés, l'impression irrésistible que son sentiment est en même temps connaissance, qu'il voit avec le cœur. Et, bien que nos concepts et nos mots soient insuffisants pour traduire cette intuition, il semble possible à l'imagination de les combiner de manière à exciter dans l'âme qui en a fait l'expérience une reviviscence de ces états surnaturels. Peut-être la musique dispose-t-elle, à cet égard, d'accents en quelque sorte directs et spirituels, qui dépassent la puissance d'expression de notre langage spatial et traditionnel.

Sans doute, en fait, les mystiques demeurent impuissants à démontrer la vérité de leurs intuitions et la valeur de leurs évocations. Il n'en reste pas moins que le mysticisme, par la signification suprasensible qu'il ajoute aux données ordinaires de la conscience, renforce et rend plus efficace le sentiment religieux. S'il ne fournit pas la connaissance qu'il promet, il apporte, du moins, des raisons nouvelles de maintenir, contre le rationalisme, la réalité et la puissance originales de l'émotion religieuse.

D'autres esprits pensent être en mesure de démontrer rationnellement la vérité objective des conceptions religieuses : ce sont les philosophes. Selon W. James tous les raisonnements philosophico-théologiques destinés à démontrer l'existence de Dieu et à déterminer ses attributs sont illusoires. Seules, en effet, ont un contenu réel les notions qui représentent des différences dans la conduite pratique. Or toutes ces constructions spéculatives sont sans action sur la vie.

Est-ce à dire que tout effort pour rattacher le sentiment religieux à la nature des choses et en déterminer la signification objective soit sans issue?

En fait, dans le sentiment religieux lui-même, si strictement qu'on le circonscrive, est impliquée une foi qui prétend à une portée objective : la foi dans l'existence d'un être plus grand et

meilleur que nous, qui, en se communiquant à notre conscience, déplace le centre de notre personnalité.

Cette foi peut-elle se concevoir comme légitime, ou n'est-elle, elle-même, que l'expression métaphorique d'un je ne sais quoi de subjectif, dont il faut renoncer à nous faire, intellectuellement, la moindre idée ?

Sur cette question fondamentale William James estime que des lumières nouvelles sont projetées par une découverte qui ne date que de 1886, mais qui paraît appelée au plus brillant avenir, celle des états psychiques dit subconscients, ou, selon la terminologie mise en circulation par Myers [1], du moi subliminal.

Déjà Leibnitz aimait à répéter qu'il y a beaucoup plus de choses dans l'âme que notre conscience n'en aperçoit; qu'il s'y trouve une infinité de petites perceptions dont l'efficace est plus grande qu'on ne pense; que, par ces perceptions insensibles, l'homme est en communication avec l'univers, en sorte que rien ne s'y passe dont quelque retentissement ne se produise en chacun de nous. Ces petites perceptions étaient, pour Leibnitz, la substance des sentiments. Or si, au point de vue de la connaissance, le sentiment était très inférieur à l'idée, au point de vue de l'être, il réalisait une participation de l'individu à la vie et à l'harmonie du tout, infiniment plus étendue que celle où notre perception distincte peut prétendre.

La théorie de Myers est une transposition expérimentale de ces vues de Leibnitz.

Selon Myers, la personnalité humaine se compose, en quelque sorte, de trois cercles concentriques : 1° le foyer ou partie centrale, 2° la marge, qui s'étend autour de ce centre jusqu'à une limite marquée par la disparition, au moins apparente, de la conscience. Ces deux cercles réunis forment ce qu'on appelle proprement le champ de la conscience. Or (3°), au delà du moi marginal lui-même, Myers pense avoir démontré expérimentalement l'existence d'un autre moi, en comparaison duquel les deux précédents, qui ne diffèrent que par le degré, n'en font qu'un : le moi situé au-dessous du seuil de la conscience, le moi subconscient ou subliminal. C'est une sorte de conscience seconde, qui, dans la vie ordinaire, est inconnue de la conscience proprement dite. Chez certains sujets, dans certaines circonstances, l'existence et l'efficacité de cette subconscience

1. Myers, *Human Personality*, 1903.

se manifeste d'une façon directe et certaine. C'est ce que Myers entend prouver par l'exposé de nombreuses observations plus ou moins exceptionnelles.

Chez l'homme normal lui-même, bien des faits se rencontrent, qui semblent inexplicables, et dont cette théorie rend fort bien compte. Ainsi l'homme constate en lui la présence de facultés qui ne servent pas à la conservation de l'espèce, et qui, par conséquent, ne peuvent s'être développées sous la seule influence de notre loi de sélection naturelle. Les productions des hommes de génie sont comme des révélations d'un monde différent du nôtre. D'une manière générale, les aspirations idéales de l'homme sont disproportionnées à sa condition.

Ces faits s'expliquent, si l'on admet que, par une portion de son être qui dépasse son moi conscient, l'homme est en rapport avec un monde autre que celui qui tombe sous ses sens, avec des êtres, qu'à ce titre, on peut appeler spirituels.

Or cette théorie donne, des phénomènes religieux les plus caractéristiques, une interprétation très satisfaisante.

La conversion, par exemple, serait l'introduction plus ou moins brusque, dans le champ de la conscience normale, de dispositions qui se sont formées au sein du moi subliminal.

D'une manière analogue, les états mystiques seraient la suite d'une interpénétration, réalisable chez certains sujets, de la sphère subliminale et de la sphère supraliminale. Le moi subliminal communiquant, en fait, avec un monde inaccessible au moi ordinaire, celui-ci, mis en présence de réalités qui dépassent sa puissance de compréhension et d'expression, resterait comme anéanti, ou se travaillerait pour obtenir, de l'être surnaturel qui le visite, quelque vision proportionnée à sa condition normale.

La prière ne serait autre chose qu'un appel du moi ordinaire aux puissances avec lesquelles le moi subconscient, base du moi ordinaire, est susceptible d'entrer en rapport.

Et ainsi, la doctrine du moi subliminal assurerait un fondement objectif et une valeur scientifique à la croyance élémentaire immédiatement impliquée dans le fait religieux. Cette croyance, c'est l'affirmation de l'existence d'un pouvoir extérieur dont l'homme religieux subit l'action. Or, selon la doctrine du double moi, les déterminations du moi subliminal qui entrent dans le moi ordinaire, ne s'expliquant pas par l'histoire de ce moi, prennent, selon la loi

générale de ses perceptions, la forme objective, et donnent au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère. Comme, d'ailleurs, le moi subliminal contient des facultés plus hautes, plus puissantes que le moi ordinaire, s'il arrive que ces facultés se manifestent au moi ordinaire, celui-ci ne se trompe pas en rapportant ses inspirations à l'intervention d'un être, non seulement extérieur, mais supérieur à lui.

On peut donc dire qu'en affirmant sa relation à un moi plus grand qu'elle, d'où lui vient le salut, la puissance et la joie, la conscience religieuse énonce véritablement un fait, et qu'ainsi la réalité de l'objet de l'expérience religieuse est donnée par cette expérience même.

Il en est autrement des croyances spéciales, relatives à la nature précise des mystérieuses réalités avec lesquelles communique notre moi subliminal. Celles-ci demeurent indémontrables pour la théorie du moi subliminal, aussi bien que pour le mysticisme ou la philosophie. Ce sont des surcroyances, des croyances ajoutées par l'imagination, par le tempérament intellectuel et moral des sociétés ou des individus.

Indémontrables, elles ne sont pas pour cela sans valeur. Il faut considérer que la religion est essentiellement affaire personnelle. Elle doit, chez l'individu, déplacer le centre de la personnalité, le transporter de la région des émotions égoïstes et matérielles dans celle des émotions spirituelles. Or, si ce phénomène suppose, avant tout, une action née hors du moi conscient, et produisant en lui un changement, les explications, idées ou croyances que l'entendement intercale entre la cause et l'effet, sont elles-mêmes susceptibles d'exercer une influence sur les dispositions du moi conscient, sur son aptitude à s'offrir aux inspirations du moi supérieur. Et les conditions de l'impression religieuse varient nécessairement avec les temps, les milieux, les connaissances, les individus. Il n'est donc pas seulement tolérable, il est souhaitable que chacun envisage le phénomène religieux de la manière qui sera, pour lui, la plus efficace.

William James, quant à lui, sans prétendre attribuer à ses propres surcroyances la même valeur qu'à la croyance fondamentale immédiatement impliquée dans le phénomène religieux, adopte, sur plusieurs points importants, les affirmations des religions positives.

Le monde invisible, dit-il, n'est pas purement idéal : il produit

des effets dans notre monde. Il est donc très naturel de le concevoir comme une réalité, répondant à ce que les religions appellent Dieu. De même, il est naturel de croire que Dieu et nous avons affaire ensemble, et qu'en offrant notre vie à son influence, nous accomplissons notre plus haute destinée.

Puis, comme le sort de l'homme est évidemment lié à celui de l'univers, l'âme religieuse, pour parvenir à la confiance dans les choses et à la paix intérieure qu'elle ambitionne, a besoin de croire que le même Dieu avec qui elle est en rapport supporte et gouverne le monde entier, en sorte qu'il n'est pas seulement notre Dieu, mais le Dieu de l'univers.

Enfin, et sur ce point W. James ne se dissimule pas qu'il déserte le camp des savants pour se mettre du côté des simples, comme tout fait, en définitive, est particulier, comme les universaux ne sont que des abstractions scolastiques sans réalité, ce n'est pas seulement une providence générale et transcendante qu'il convient d'attribuer à Dieu : il n'est pas le Dieu de la conscience religieuse, s'il n'est capable d'exaucer la prière et d'avoir égard à nos besoins individuels. Le Dieu pratique auquel nous croyons a donc le pouvoir d'intervenir directement dans le cours des phénomènes, et de faire ce qu'on appelle des miracles.

Quant à la croyance à l'immortalité, rien ne prouve, certes, qu'elle soit illégitime : on n'a pas démontré et il semble indémontrable que le corps actuel soit la cause adéquate, et non une simple condition contingente, de la vie spirituelle. Mais cette question est, en réalité, secondaire. Si nous avons l'assurance que la poursuite des fins idéales qui nous sont chères est garantie pour l'éternité, je ne vois pas, dit W. James, pourquoi nous ne serions pas tout disposés, après avoir accompli notre tâche, à remettre en d'autres mains le soin de continuer notre collaboration à l'œuvre divine.

II

Ainsi se développe, à partir de l'expérience religieuse, la théorie de la religion. W. James ne manque pas de se demander quelle est la situation de cette théorie en face de la science.

Expérimentale comme la science, la religion n'a-t-elle pas, dès lors, le même titre que la science à notre adhésion ?

Selon de nombreux critiques, une telle assimilation serait impossible. Car la religion n'entend pas l'expérience dans le même sens que la science, elle l'entend dans un sens antiscientifique. L'expérience, telle que la science la conçoit, c'est la dépersonnalisation des phénomènes, c'est-à-dire l'élimination de tout ce qui, dans les phénomènes donnés, est relatif au sujet particulier qui les observe. Tout ce qui est cause finale, préoccupation d'utilité, de valeur, en un mot tout ce qui exprime un sentiment du sujet, est en dehors du fait scientifique; ou, si ces éléments deviennent eux-mêmes objets de science, c'est qu'on aura réussi à les considérer, non en eux-mêmes, mais dans quelque condition ou substitut, objectivement observable. La religion, au contraire, s'appuie sur des faits pris dans leurs éléments subjectifs et individuels. Elle a affaire à l'homme en tant que personne, et elle personnalise tout ce qu'elle touche. Peu lui importe l'universalité et l'unité nécessaire des lois naturelles : le salut d'un individu prime pour elle tout l'ordre de la nature. C'est pourquoi il y a incompatibilité foncière entre le point de vue de la religion et celui de la science. La persistance relative de la religion n'est qu'une survivance, destinée à disparaître devant l'expérience véritable, l'expérience impersonnelle et scientifique.

Ces objections, selon W. James, ne sont pas concluantes. On ne voit pas pourquoi cette circonstance qu'une suite d'états semble purement subjective suffirait à empêcher que ces états ne constituassent une expérience. Que les sujets se fassent illusion en se croyant malades, en se croyant guéris, et en attribuant leur guérison à une intervention surnaturelle : qu'importe, s'il y a là une série de faits qui se succèdent suivant une loi? Or c'est un fait que certains sentiments douloureux et nuisibles sont supprimés par certaines croyances, et ne semblent pas curables par d'autres moyens. Irez-vous refuser les secours de la religion au malheureux qu'ils peuvent sauver, sous prétexte que guérir par la religion, c'est guérir contre les règles? La production, par la foi, de l'objet de la foi, n'est pas seulement une expérience pour le sujet, c'est une expérience.

« Pourquoi n'y aurait-il qu'une manière d'en user avec la nature et de modifier le cours de ses phénomènes? N'est-il pas concevable qu'immense et diverse comme elle est, elle doive être envisagée et traitée suivant diverses méthodes, si l'on veut utiliser ses ressources le plus largement possible?

La science s'attaque à certains éléments de la nature, tels que le mouvement mécanique, et, par eux, atteint les phénomènes qui en dépendent. La religion, par d'autres moyens, qui ont de même une action sur notre monde, réalise, et des phénomènes semblables, et des phénomènes d'une autre espèce. La science a doté l'humanité de la télégraphie, de l'éclairage électrique, de la diagnose, des moyens de guérir un certain nombre de maladies. La religion assure aux individus la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur; elle guérit certaines maladies aussi bien que la science, mieux même chez certains sujets. Science et religion sont deux clefs, également authentiques, dont nous disposons pour ouvrir les trésors de l'univers? Nous voyons les mathématiciens traiter les mêmes faits numériques et spatiaux, tantôt par la géométrie, tantôt par la géométrie analytique, tantôt par l'algèbre, ou par le calcul infinitésimal, et, par toutes ces méthodes, obtenir des résultats utiles. Pourquoi n'en serait-il pas de même de la méthode scientifique et de la méthode religieuse? Pourquoi l'une ne concernerait-elle pas un aspect des choses, l'autre un autre aspect? S'il en était ainsi, religion et science, vérifiables chacune à sa manière, seraient coéternelles. »

Mais, dit-on, toutes ces considérations sont exclusivement pratiques, et le point de vue scientifique consiste, précisément, à distinguer, de la pratique, qui n'est pas une connaissance, qui est au nombre des objets mêmes que la nature propose à notre investigation, la théorie, ou détermination des éléments et rapports des choses, tels qu'ils peuvent être constatés et reconnus réels par toute intelligence. C'est pourquoi, des expériences mêmes qu'invoque le défenseur de la religion, la science fera deux parts : l'une subjective et étrangère à la science, l'autre objective et scientifique, mais dépourvue de tout caractère religieux.

On sait que cette distinction radicale de la théorie et de la pratique est expressément rejetée par W. James, dont le pragmatisme réduit à des critères purement pratiques les principes mêmes dont se réclame le rationalisme.

En ce qui concerne le rapport de la religion et de la science, W. James fait valoir des considérations qui dépassent le simple pragmatisme.

Toutes nos connaissances, dit-il, partent de la conscience. C'est

1. William James, *The Varieties*, etc., p. 122-123.

une vérité désormais acquise. Or une révolution s'est faite dans la psychologie, et, par suite, dans la philosophie de la science, le jour où l'on a compris que le donné, en psychologie, ce n'est pas, comme le croyait Locke, une multitude d'éléments simples : sensations, images, idées, sentiments, comparables à des lettres ou à des atomes, entre lesquels il s'agirait d'établir des rapports pour en faire la représentation d'une réalité distincte et transcendante, mais bien ce qu'on appelle le champ de conscience, c'est-à-dire l'état de conscience total qui, à un certain moment, existe en un sujet pensant. Le caractère distinctif de cette nouvelle donnée, c'est qu'au lieu d'être nettement définie et circonscrite, comme une collection d'éléments réputés simples, elle a une étendue dont les limites précises ne sont pas assignables. L'état de conscience, en effet, se compose, et d'un foyer, et d'une marge, dont la périphérie est plus ou moins flottante et indéterminée. Or, voici que nous apprenons que cette marge elle-même tient, d'une façon continue, à une troisième région, qui, insoupçonnée de notre conscience, même obscure, ne peut, à aucun degré, être mesurée par nous quant à son étendue et à sa profondeur. Dès lors, ce qui est vraiment donné, ce qui est le point de départ nécessaire de toute spéculation comme de toute pratique, c'est ce champ illimité, où le foyer de connaissance claire, si complexe déjà et sans doute irréductible à un nombre déterminé d'éléments conceptuels, n'est qu'un point, sans cesse modifié d'ailleurs par ses rapports avec les milieux auxquels il est lié.

Or, telles étant les données primordiales dont tout travail de l'esprit humain ne peut être que l'élaboration, quel usage en font respectivement la religion et la science ?

La religion est la réalisation la plus large possible du moi humain. Elle est la personne, agrandie comme à l'infini par sa communion secrète avec les autres personnes. Elle est, en quelque mesure, une prise de conscience de l'être, tel qu'il se pose avant d'avoir été limité, arrangé, réparti en catégories, de manière à s'accommoder aux conditions de notre existence physique et de notre connaissance claire et distincte.

La science, à l'inverse, est la sélection et la classification de tout ce qui, à un moment quelconque et pour un esprit quelconque, peut être objet de connaissance claire et distincte. La somme de ces éléments est ce qu'on appelle le monde objectif. En tant qu'artifi-

ciellement nous les considérons à part, comme il arrive dans la perception sensible et dans la connaissance scientifique, ce sont des choses dont nous ne trouvons pas en nous le sujet d'existence, et que, par suite, nous nous représentons comme les peintures d'existences indépendantes de la nôtre. Nous découpons ces images, nous les étiquetons, nous notons l'ordre selon lequel elles se présentent habituellement, nous imaginons des formules qui nous aident à prévoir leur retour; et ces formules nous sont des instruments pour nous procurer quelques-uns des états de conscience que nous pouvons souhaiter.

Si telle est l'origine de la religion et de la science, comment celle-ci pourrait-elle jamais remplacer celle-là? Le point de départ de la religion, c'est le concret, c'est le fait dans sa plénitude, comprenant, avec la pensée, le sentiment, et, peut-être, la sensation sourde d'une participation à la vie de l'univers. Le point de départ de la science, c'est l'abstrait, c'est-à-dire un élément extrait du fait donné et considéré isolément. On ne peut demander à l'homme de se contenter de l'abstrait, alors que le concret est à sa disposition. C'est l'inviter à se contenter du menu quand le repas est devant lui. L'homme utilise la science, mais il vit de la religion; la partie ne peut remplacer le tout; le symbole ne peut supprimer la réalité.

Non seulement la science ne peut remplacer la religion, mais elle ne peut se passer de la réalité subjective qui est la base de la religion. C'est pur réalisme scolastique d'imaginer que l'objectif et l'impersonnel puissent se suffire, isolés du subjectif dont ils sont extraits. Entre le subjectif et l'objectif nulle démarcation n'est donnée, qui réponde à celles que notre science imagine pour sa commodité. La continuité est la loi irréductible de la nature. Et nos concepts, soi-disant impersonnels, ont besoin d'être constamment revivifiés par le contact avec la réalité, c'est-à-dire avec le subjectif, pour ne pas dégénérer en dogmes inertes, obstacles au progrès de la science. Le personnel n'est pas, en face de l'impersonnel, une sorte de désordre initial dont il ne resterait rien quand une fois chaque chose a été mise à sa place. Il est le fonds infiniment riche et toujours renouvelé, auquel la science doit puiser sans relâche, si elle ne veut dégénérer en vaine routine.

Tel apparait le rapport de la religion à la science lorsqu'on les oppose l'une à l'autre. Mais, à vrai dire, cette opposition résulte d'une définition artificielle, et de la science, et de la religion. D'une

part on identifie la science avec les sciences physiques. D'autre part on fait résider la religion dans les dogmes qui la symbolisent. Mais si la science est, avant tout, la connaissance des faits, du donné, il existe une science psychologique, au même titre qu'une science physique, et il n'y a pas de raison pour que les caractères de celle-ci soient imposés à celle-là. Et, si la religion est essentiellement une expérience, rien, *a priori*, ne l'oppose à une science qui, elle-même, ne tend à être qu'une certaine interprétation de l'expérience.

Or il se trouve qu'un même fait, le prolongement continu du moi conscient en un moi subconscient, d'une part est reconnu par les psychologues, d'autre part rend excellemment compte de ce qu'il y a d'essentiel dans l'expérience religieuse. La relation du moi conscient et du moi subconscient forme donc un trait d'union entre la religion et la science. Elle est, en définitive, le point de départ commun de l'activité scientifique et de l'activité religieuse : celle-ci tendant à enrichir le conscient au moyen du subconscient, celle-là à réduire les jaillissements du subconscient aux formes et aux lois du conscient.

Les affirmations fondamentales du théologien et sa méthode générale dans l'établissement des croyances religieuses trouvent d'ailleurs une justification dans la science même, ainsi considérée.

Le théologien veut que l'homme soit en rapport avec un plus grand que lui, distinct de lui. Or le subconscient se distingue du conscient pour la conscience, et la psychologie a tout lieu d'admettre que, dans sa région subconsciente, l'âme humaine communique avec des êtres qui peuvent être plus grands qu'elle.

Le théologien affirme la réalité des êtres qui apparaissent comme donnés dans l'expérience religieuse. Cette croyance est l'analogue de celle du savant, qui suppose un monde permanent de forces et de lois, comme garantie d'une universelle et perpétuelle possibilité de perception uniforme.

Viennent enfin les grandes conceptions religieuses autour desquelles se cristallisent les systèmes de théologie. Ces conceptions ne se forment pas autrement que les principes d'où dérivent les théories scientifiques. Ce sont des hypothèses, arrangées de façon à grouper les faits, et à en représenter les rapports d'une manière commode pour l'intelligence et pour l'imagination. La science ne saurait faire à la théologie un grief de l'imiter sur ce point. Une réserve, seulement, s'impose au théologien. Les théories et les sym-

boles imaginatifs ne sont pas l'essence de la religion, ils ont pour objet de traduire la religion en langage humain. Or il est clair que les sciences font, elles-mêmes, et dans une mesure de plus en plus large, partie de ce langage. Les dogmes doivent donc être incessamment mis d'accord, quant à leurs formules, avec les résultats essentiels des sciences, de même que celles-ci, dans leurs grandes hypothèses, évoluent avec l'ensemble de l'expérience, et avec la raison, témoin vivant de cette expérience.

En résumé, l'expérience religieuse est aussi utile et authentique que l'expérience scientifique. Elle est même plus immédiate, concrète, étendue et profonde. Bien plus, elle est présupposée par l'expérience scientifique. Elle a, d'ailleurs, désormais, grâce à la théorie psychologique du subconscient, un point d'appui dans la science elle-même. Elle se développe de la même manière que la science et en harmonie avec elle. Il n'y a nulle raison de supposer qu'elle soit actuellement une simple survivance du passé, et qu'elle n'appartienne pas à l'essence même de la nature humaine.

III

Cette doctrine n'est pas une construction logique qui serait faite de matériaux pris ça et là, taillés de manière à s'ajuster les uns aux autres, et rassemblés d'après un plan. Bien plutôt apparait-elle comme la vie religieuse elle-même, saisie, autant qu'elle peut l'être, dans sa complexité donnée, et éclairée par une réflexion aussi libre que pénétrante. De là le caractère spécial des ouvrages de William James, où l'homme fait oublier l'auteur.

Si riche et mouvante qu'elle soit, cette doctrine a un point central, et comme un foyer, d'où la lumière se répand sur l'ensemble. Ce centre est la théorie du champ de conscience, sous sa forme la plus large, comme base de la psychologie. Appliquer cette théorie à la religion, et, par là, faire rentrer les phénomènes religieux dans la vie normale de l'homme : telle est la tâche que s'est donnée William James.

De ce point de vue, il établit que la religion est essentiellement une expérience : le sentiment d'un accord spontané ou restauré de l'homme avec lui-même, de l'homme donné avec l'homme idéal,

ainsi que le sentiment d'une communication de l'homme avec un être plus grand que lui, lequel produit cet accord, et est pour l'âme une source inépuisable d'énergie et de puissance. Ce double sentiment devient, dans l'âme religieuse, le foyer même de la vie consciente.

De plus et par là même, la religion est, essentiellement, chose vécue et personnelle. La religion en soi, une et immuable, n'est qu'une vaine entité scolastique. Il n'existe que des âmes religieuses, des vies religieuses, et il y a autant de religions que d'individus. Ce n'est pas en vain que William James intitule son ouvrage : « Les variétés de l'expérience religieuse ».

Ces vues sont du plus grand intérêt.

Elles éliminent décidément de l'essence de la religion tout ce qui, étant surtout intellectuel ou matériellement pratique, peut se transporter, tel quel, d'individu à individu : tels les dogmes, les rites, les traditions. Elles mettent au premier plan l'élément émotif et volontaire, qui fait corps avec la personne et ne s'en peut détacher.

Par suite, elles trouvent le type religieux par excellence dans le mysticisme, dégagé des visions et extases qui ne lui sont pas essentielles, et ramené à son principe, qui est l'intensité de la vie intérieure. Et elles proposent aux hommes, comme modèles de la vie religieuse, les grands créateurs, chez qui la religion a été, avant tout, une vie, une expérimentation personnelle, un accroissement de la grandeur et de la puissance humaine : les saint Paul, les saint Augustin, les Luther, les Pascal.

Une telle religion n'est pas une chose faite, dont on dénombre et classe les éléments, dont on observe et définit l'évolution, dont on prédit les destinées. C'est un être qui vit, se crée ou se recrée sans cesse, et qui ne cesserait d'être que si l'énergie et la volonté s'éteignaient chez ses représentants.

Une telle religion n'est pas, d'ailleurs, un mysticisme passif abîmé dans la contemplation : c'est une exaltation de l'activité, poursuivant des fins toujours plus hautes, et s'appropriant les formes nécessaires pour les réaliser. En même temps, loin d'être un prétexte à dominer les hommes et à leur imposer des croyances uniformes, c'est le devoir, non seulement de respecter, mais de chérir, en autrui, ce que sa religion a de propre et de personnel, puisque seul existe et est efficace ce qui tient à la personne, et que les personnes sont et doivent être différentes les unes des autres.

Et, tout en conservant son caractère propre, qui est la relation avec ce qui, pour nous, est surnaturel, la religion, chez W. James, est expressément réintégrée dans la nature humaine. Comme il a relié l'expérience mystique à l'expérience religieuse normale, en montrant dans la première la foi devenue intuition, ainsi il fait rentrer l'expérience religieuse dans l'expérience commune, en y voyant le développement, conforme aux lois psychologiques générales, d'éléments qui sont présents, quoique d'ordinaire inaperçus, en tout acte de conscience primitif. La religion fait donc partie de la vie normale de l'homme; et, comme, d'ailleurs, elle est favorable à la conservation, à l'intégrité et à la prospérité de cette vie, la raison même conspire avec l'instinct et la tradition pour en favoriser la subsistance.

Non moins forte est la situation que la doctrine de William James fait à la religion en face de la science. Aucun conflit n'est concevable entre l'une et l'autre, puisque la religion est toute dans les vicissitudes du sentiment qui fait le centre de notre personnalité, alors que la science n'a affaire qu'aux phénomènes représentés, et se borne à en observer et noter le cours habituel. D'autre part, science et religion sont reliées l'une à l'autre. Elles ont une même fin : le bonheur et la puissance de l'homme; une même méthode : l'expérience, l'induction et l'hypothèse; un même champ : la conscience humaine, dont la religion est le tout, la science une partie.

Si vivante et ingénieuse que soit cette doctrine, est-elle à l'abri de toute objection, soit du côté des savants, soit du côté des hommes religieux?

De la part des savants, l'objection était à prévoir. Ils contestent que le mode de connaissance invoqué par William James réponde à ce qu'ils appellent expérience.

L'expérience scientifique aboutit à affirmer : Non seulement telle chose m'apparaît, mais elle est. Elle est, c'est-à-dire : elle est susceptible d'être perçue par tout être doué de sens et d'intelligence normaux, observant le phénomène dans les conditions où il s'offre à moi présentement.

Or les descriptions que rapporte W. James, en les empruntant le plus souvent aux sujets eux-mêmes, ne nous révèlent que des impressions subjectives. Elles nous apprennent que telle personne, plus ou moins malade, a eu le sentiment d'une présence objective, ou de

l'irréel, ou d'une communication avec des êtres surnaturels. Elles nous font connaître les circonstances, les vicissitudes de ce sentiment. Elles rentrent, semble-t-il, dans les descriptions subjectives d'hallucinations, de troubles psychiques. Et William James, tout d'abord, ne parait guère leur attribuer d'autre signification. Peu à peu, cependant, à mesure qu'il étudie des formes plus relevées du sentiment de la possession, et en particulier les émotions des grands mystiques, il en vient à considérer presque ce sentiment comme dénotant par lui-même l'existence véritable et objective d'un être distinct de l'homme et spirituel, avec qui sa conscience entrerait en rapport.

Sans doute, William James écarte énergiquement, comme pures fictions de l'imagination et de l'entendement, toutes les descriptions détaillées et précises, concernant la nature de ces êtres mystérieux et leurs rapports avec les hommes; mais de cet élément intellectuel, habituellement associé aux émotions, il retient finalement quelque chose : l'affirmation d'une intervention supérieure, donnée, en quelque sorte, avec le sentiment lui-même. Tel, semble-t-il, le psychologue métaphysicien Maine de Biran enseignait qu'un sentiment privilégié, le sentiment d'effort, contenait en lui et nous révélait l'action d'une force extérieure, solidairement avec notre vouloir. Mais Maine de Biran n'a pu parvenir à établir sa thèse; et l'on ne voit pas comment W. James pourrait prouver que cette proposition : « Je sens en moi l'action divine » est identique à cette autre proposition : « L'action divine s'exerce sur moi ».

Faut-il, avec certains auteurs, interpréter la doctrine dans un sens strictement idéaliste, et soutenir que, d'un bout à l'autre, il n'y est question que de sentiments, d'émotions, de croyances, considérés à un point de vue purement subjectif? Après tout, ce qui nous sauve, ce n'est pas un Dieu séparé de notre croyance, c'est notre croyance en Dieu.

Il est certain que W. James adopte le point de vue empirique radical, et que, dans des objets subsistant hors de nous, il ne peut voir que des fictions de l'imagination et des constructions artificielles de l'entendement. Entre l'hallucination et la perception il n'admet certainement qu'une différence de degré, et c'est ce qui lui permet de commencer ses analyses par l'étude de cas où il n'y a évidemment qu'une hallucination morbide.

1. Cf. Flournoy, *Rev. philos.*, sept. 1902.

Mais il ne semble pas que ce recours à un subjectivisme universel suffise à lever la difficulté. Pour qu'une expérience, même subjective, puisse être dite expérience, il faut qu'on y puisse encore distinguer, au moins idéalement, le sujet donné qui éprouve certaines émotions, et un sujet connaissant, qui constate impersonnellement ces émotions. Autrement, il s'agit d'être, de réalité, non de connaissance. Un arbre n'est pas une expérience. Or l'état du sujet, dans le phénomène religieux, paraît particulièrement impropre au dédoublement qui serait ici nécessaire. Le sujet, tout entier au sentiment d'une communication avec l'infini, ne distingue plus le réel et l'imaginaire. Ses émotions mêmes, dans de telles conditions, sont-elles véritables; ou ne sont-elles que ces émotions supposées, factices, objectivement insincères, en dépit de leur intensité et de leur évidence, que la langue anglaise appelle, d'un terme énergique, *sham emotions*? Loin qu'un état mystique puisse constituer une expérience, on se demande si c'est encore un état de conscience, puisque l'absorption mystique tend précisément à l'abolition de la conscience.

Ici se découvre le problème précis qui est au fond de ce débat : N'y a-t-il d'autre expérience que celle qui suppose la dualité d'un sujet et d'un objet? Cette expérience, qui est celle de la conscience distincte et de la science, ne serait-elle pas dérivée et artificielle, par rapport à une expérience, vraiment une avec la vie et la réalité, qui serait l'expérience première et véritable? Telle est, en effet, la doctrine qui paraît résulter de la substitution du champ de conscience aux états de conscience dans la psychologie de W. James [1]. Le premier donné, selon cette doctrine, c'est un infini et un continu d'impression, dont nos perceptions claires ne sont qu'un extrait, élaboré et déformé, propre à nous servir dans la poursuite de certaines fins pratiques.

A ce sujet les opinions se heurtent. Dans le moi subliminal, où les uns veulent voir un agrandissement, un enrichissement de la conscience, les autres déclarent n'apercevoir qu'un appauvrissement, un rétrécissement, une trace, un résidu. A y regarder de près, disent ces derniers, on ne trouve rien dans cette prétendue conscience supérieure qui n'ait été préalablement dans la conscience

1. Cf. la théorie, analogue par certains côtés, de H. Bergson : *Introduction à la métaphysique*, *Rev. de mét. et de mor.*, 1903.

commune et sensible. Les surnaturelles inspirations des possédés sont des réminiscences, les créations de l'esprit pur sont des états de conscience oubliés, qui, suivant les lois psychologiques, se sont mécaniquement agrégé d'autres états de conscience, d'où est résulté un organisme psychique que la conscience ne reconnaît pas. Il en est de cet inconnu comme de tous les prétendus mystères qu'on oppose à la science : le progrès de l'observation et de l'analyse le ramène au connu et au naturel.

Si évidente que paraisse cette réfutation, il convient de remarquer qu'elle suppose le recours à la psychologie des états de conscience, c'est-à-dire au point de vue même, qui, selon W. James, est, en ces matières, factice et inadmissible. Il se pourrait donc que cette réfutation ne fût qu'une pétition de principe. Certes, la science s'assimile une diversité croissante de phénomènes. Mais ce n'est pas en conservant purement et simplement ses anciens cadres, à la manière des esprits bornés, qu'elle obtient ce résultat, c'est en les élargissant, en les assouplissant, au besoin en les transformant. En fait, aucun de ses cadres, non pas même ceux qui soutiennent tous les autres, les cadres mathématiques ou logiques, n'est immuable. Le jour où il serait prouvé qu'il existe des phénomènes irréductibles aux types psychologiques classiques, la psychologie ferait comme font, en pareil cas, la physique et la chimie : elle chercherait d'autres principes.

En réalité, comment, dans l'état actuel de nos connaissances, prouver que tout ce qui se présente à l'esprit : inventions, combinaisons, idées, objets à définir, fins à chercher et à réaliser, n'est que du déjà vu? Et le déjà vu lui-même n'a-t-il pas commencé par être vu?

La possibilité d'une expérience plus étendue ou autre que celle des cinq sens dont nous disposons actuellement paraît, à vrai dire, peu contestable. Mais, pour que l'on puisse dire qu'il s'agit bien d'une expérience, et non d'un simple sentiment, il faut qu'il y ait, dans la notion conçue par le sujet, quelque chose qui réponde à ce qu'on appelle objectivité. Croire en Dieu, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, indépendamment de la croyance que nous avons en lui. Or nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au-delà, d'excessiveté, ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité de cette expérience. C'est ce que paraît bien admettre W. James lui-même, lorsque, analysant les données immédiates de la conscience religieuse, il essaie d'y découvrir, non

un indice, mais la réalité, immédiatement donnée, d'une relation de l'âme avec quelque être supérieur.

Comment entendre ce passage du subjectif à l'objectif?

La théorie même du subconscient serait insuffisante pour le justifier, car le subconscient lui-même ne devient réel pour la conscience qu'en y entrant, c'est-à-dire en revêtant la forme subjective.

Le phénomène essentiel est ici l'acte de foi par lequel, éprouvant certaines émotions, la conscience prononce que ces émotions lui viennent de Dieu. L'expérience religieuse n'est pas, par elle-même, objective. Mais le sujet lui donne une portée objective par la croyance qu'il y insère.

Ainsi mélangée de foi, l'expérience religieuse cesserait-elle, par là, d'être une expérience? Telle ne saurait être l'opinion de W. James; car certainement dans sa pensée, l'idée même d'objectivité, caractéristique de l'expérience commune et de l'expérience scientifique, recèle déjà une part de croyance irréductible. La catégorie d'existence effective, indépendante de tout élément subjectif, est, en définitive, une croyance. La croyance ou la foi est au cœur de toute connaissance.

Comme on a contesté que l'expérience religieuse de W. James fût une expérience, ainsi on s'est demandé jusqu'à quel point elle méritait d'être appelée religieuse.

Le sujet, dit William James, connaît que le mystère religieux s'accomplit en lui, lorsque, à son cri de détresse : Au secours! il entend une voix qui répond : Aie courage, ta foi t'a sauvé. Le moi humain est naturellement divisé avec lui-même et défaillant. Si l'harmonie s'y rétablit, si une force qu'il ne pourrait se donner lui est ajoutée, c'est qu'un plus grand que lui l'assiste.

Mais, fait à bon droit, ce semble, observer Höffding [1], ces phénomènes eux-mêmes semblent insuffisants pour caractériser une expérience comme religieuse, s'il ne s'y joint une appréciation de la valeur de l'harmonie et de l'énergie que le sujet voit ainsi s'introduire en lui. Conçues comme purement relatives aux choses naturelles, cette harmonie et cette force ne supposeraient aucune intervention divine. Mais si le phénomène psychique est interprété par le sujet comme le rétablissement d'un accord entre Dieu et l'homme,

1. Hœffding, *Moderne Philosophie*, 1905. Cf. Id., *Religionsphilosophie*.

entre l'idéal et le réel, ou, selon la doctrine précise de Höffding, entre les valeurs et la réalité, alors le sujet rapportera l'apparition de cette harmonie et de cette force à l'action de Dieu comme principe des valeurs; et l'expérience, par là, présentera un caractère religieux.

Et, en effet, c'est le concept, c'est la croyance, jointe au sentiment, qui, seule, caractérise celui-ci; et, pour qu'une émotion soit religieuse, il faut qu'elle soit considérée comme ayant en Dieu, entendu lui-même religieusement, son principe et sa fin.

C'est donc la foi, enveloppée dans l'expérience religieuse, qui la caractérise, et comme expérience, et comme religieuse.

L'importance de la foi est ici d'autant plus grande que, selon W. James lui-même, elle n'accompagne pas seulement l'émotion, mais a sur elle une réelle influence, et peut, dans certains cas, la produire à elle seule. La foi religieuse, qui, peut-être, porte Dieu en elle, n'est pas une idée abstraite : elle guérit, elle console; elle crée son objet. Tandis qu'il cherche en gémissant, Pascal entend le sauveur qui lui dit : Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé !

Mais, s'il en est ainsi, l'expérience religieuse n'est pas ce principe, entièrement indépendant des concepts, des dogmes, des rites, des traditions et des institutions, que semblait dégager l'analyse de William James. Car ces conditions extérieures sont des éléments de la foi. Comme elles la supposent, ainsi elles réagissent sur elle et lui fournissent son contenu. Dans l'expérience religieuse concrète d'un individu donné, on trouvera toujours, incorporée à la foi, une foule d'idées et de sentiments plus ou moins relatifs au milieu où il vit. De la foi religieuse elle-même, il faut dire que l'homme, pour une forte part, y trouve ce qu'il y met.

Il semble donc permis de se demander, avec Hœffding, si le fait de l'expérience religieuse survivrait à la disparition de tous les éléments intellectuels, extérieurs et traditionnels, de la religion.

Ces éléments, d'ailleurs, n'ont-ils d'autre valeur que celle qu'ils tiennent de leur rapport à l'expérience religieuse des individus? La religion personnelle est-elle, à elle seule, tout l'essentiel de la religion?

Sans doute, le rôle social de la religion, si considérable que l'histoire nous le montre, ne suffit pas à démontrer que la religion soit,

originairement et essentiellement, un fait social. Il se peut qu'en fait la religion soit née dans les âmes d'individus enthousiastes, et que, s'étant propagée par imitation, par contagion, elle ait pris peu à peu la forme de dogmes et d'institutions, comme il arrive aux croyances propres à assurer la conservation et la puissance d'une société donnée. Mais, alors même que le côté social des religions serait un effet et non une cause, il ne s'ensuivrait pas que la religion purement personnelle soit, aujourd'hui même, la seule forme haute et vivace dont la religion soit susceptible.

Déjà l'individu, en tant qu'il vise à la perfection religieuse, comprend qu'il ne saurait s'enfermer dans une sainteté solitaire. Nul ne peut faire son salut tout seul. Car la personnalité humaine ne se développe, ne se crée, que dans l'effort que font les hommes pour s'entendre, s'unir et vivre la vie les uns des autres. Et ainsi, les choses communes, actes, croyances, symboles, institutions, sont une partie essentielle de la religion, même sous sa forme personnelle.

Mais la personne individuelle n'a pas seule une valeur religieuse. Une société est aussi une sorte de personne, susceptible de déployer des vertus propres : justice, harmonie, humanité, qui débordent le cadre de la vie individuelle. Jadis c'étaient les religions qui avaient en main les destinées matérielles et morales des sociétés. Si aujourd'hui elles ne disposent plus du gouvernement politique, ne peuvent-elles encore prétendre à montrer aux nations leurs fins idéales, et à développer en elles l'enthousiasme, l'esprit de fraternité, l'ardeur commune, nécessaires pour travailler à les réaliser?

Une pareille tâche dépasse la religion purement personnelle. Elle suppose, chez les membres d'une société donnée, le culte collectif des traditions, des croyances, des idées qui l'acheminent vers l'accomplissement de sa mission et la réalisation de son idéal.

Si le sentiment est l'âme de la religion, les croyances et les institutions en sont le corps; et il n'y a de vie, en ce monde, que pour les âmes nuies à des corps.

ÉMILE BOUTROUX.

A PROPOS
DE
L' « ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE GÉOMÉTRIQUE »

L'intéressant article que M. Borel a consacré à l' « évolution de l'intelligence géométrique[1] » contient, au sujet de l'*Évolution créatrice*, certaines erreurs d'interprétation que je crois devoir relever. M. Borel suppose d'abord que je tiens l'intelligence géométrique pour chose rigide, incapable d'évoluer, et qui serait aujourd'hui ce qu'elle était au temps des Grecs. Cette assertion pourra surprendre mes auditeurs du Collège de France, qui savent que j'ai consacré deux années entières[2] à montrer (autant qu'on peut le faire quand on n'est pas un « mathématicien de profession ») quelles transformations radicales la pensée scientifique abstraite a subies depuis l'antiquité jusqu'au siècle dernier, et comment la géométrie elle-même a été revivifiée par des appels conscients ou inconscients, explicites ou implicites, à des considérations de mouvement. Peut-être étonnera-t-elle aussi un peu les lecteurs de cette *Revue*, s'ils se souviennent d'un article que j'ai publié ici même, il y a quelques années, sur les rapports entre l'intuition et l'intelligence[3]. Que M. Borel veuille bien se reporter à ce travail : il verra si j'adhère au « dogme de l'unité de la pensée mathématique » et si je dénie au savant en général, au mathématicien en particulier, le don de vision imaginative. Sur ce dernier point je souscris entièrement aux remarques de M. Mittag-Leffler, et je ne vois rien d'étrange, je trouve même une grande beauté à cette parole de Weierstrass, que « le véritable mathématicien est un poète ».

Mais c'est sur quelques lignes de l'*Évolution créatrice* que M. Borel fonde sa supposition. Voici le passage :

1. Voir le dernier numéro de la *Revue*.
2. Années 1901-1902 et 1902-1903.
3. *Revue de Métaphysique*, janvier 1903. Voir en particulier les pages 25-36. Cf. le *Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901, p. 44-45.

Lorsque je trace grossièrement sur le sable la base d'un triangle et que je commence à former les deux angles à la base, je sais d'une manière certaine et je comprends absolument que, si ces deux angles sont égaux, les côtés le seront aussi, la figure pouvant alors se retourner sur elle-même sans que rien s'y trouve changé. Je le sais, bien avant d'avoir appris la géométrie. Ainsi, antérieurement à la géométrie savante, il y a une géométrie naturelle dont la clarté et l'évidence dépassent celles des autres déductions (p. 230).

Ces lignes signifieraient, d'après M. Borel, que je ne crois pas à la possibilité d'une évolution de l'intelligence géométrique depuis Euclide. Elles impliqueraient aussi que je considère le procédé de démonstration par retournement comme moins rigoureux que la démonstration euclidienne. Et enfin elles indiqueraient que je n'ai pas cru devoir étudier les nouvelles méthodes qui tendent à s'introduire dans l'enseignement de la géométrie élémentaire. En revanche j'aurais eu le mérite, selon M. Borel, de « redécouvrir » l'une d'elles.

Pour commencer par le dernier point, je crois vraiment n'avoir mérité ni le reproche que M. Borel m'adresse, ni le compliment qu'il y joint. Je ne puis évoquer ici certains souvenirs personnels qui ne seraient guère à leur place. Je me bornerai donc à dire à M. Borel que j'ai eu l'exceptionnelle bonne fortune, étant écolier, d'être initié à la géométrie élémentaire par une méthode qui n'était pas sans analogie avec celle de M. Méray et qui devait s'inspirer vaguement d'elle, en la mettant à la portée des commençants. Les procédés « nouveaux » dont parle M. Borel sont donc fort anciens pour moi (trop anciens déjà, hélas!), et je dois décliner l'honneur, si léger soit-il, d'en avoir rien réinventé.

Mais là n'est pas le point important. M. Borel se méprend complètement sur le sens du passage qu'il cite, quand il croit que j'oppose la géométrie « naturelle » à celle d'Euclide et que je tiens un certain genre de démonstration pour moins rigoureux qu'un autre. La géométrie « savante » dont je parle n'est pas plus celle d'Euclide que celle de Descartes ou de n'importe quel mathématicien : c'est, d'une manière générale (comme je le dis dans la phrase précédente), toute géométrie qu'il faut apprendre. Aucune intelligence humaine, fût-ce celle du plus puissant géomètre, ne reconstruira à elle seule la géométrie tout entière, telle que les siècles l'ont faite : force lui sera bien, à un moment donné, de s'en instruire. Mais toute intelligence humaine, si humble soit-elle, est

sur le chemin des vérités élémentaires de la géométrie et n'a qu'un effort d'attention à fournir pour y arriver. Je distingue cette seconde géométrie de la première, comme on distingue le naturel de l'acquis; mais, dans les lignes mêmes que cite M. Borel, je déclare que « la clarté et l'évidence de cette géométrie naturelle dépassent celles de toutes les autres déductions ». Comment M. Borel peut-il conclure de là que je la crois moins rigoureuse, moins satisfaisante que l'autre? D'autre part, si j'établis une distinction entre ces deux géométries, je suis loin de les opposer l'une à l'autre. Je soutiens au contraire (et c'est une des thèses essentielles de l'*Évolution créatrice*) que tout l'effort de l'esprit mathématique, si personnel et si génial soit-il, si haut qu'il paraisse s'élever au-dessus de la réalité matérielle, le ramène tôt ou tard à suivre la pente même de cette réalité, qui est d'ailleurs aussi la pente naturelle de notre intelligence. Je me suis proposé de marquer la direction précise où l'intelligence progresse : comment aurais-je cru l'intelligence incapable de progrès? Pour m'attribuer une pareille opinion, il faut que M. Borel m'ait lu à travers cette idée exprimée dans son dernier article, et déjà indiquée par lui dans un travail antérieur, que « pour tous ceux qui ne sont pas des mathématiciens de profession l'intelligence mathématique est aujourd'hui encore la même chose qu'au temps d'Euclide ».

*
* *

Nulle part je n'ai prétendu qu'il fallût « remplacer l'intelligence par une chose différente » ou lui préférer l'instinct. J'ai simplement essayé de montrer que, lorsqu'on quitte le domaine des objets mathématiques et physiques pour entrer dans celui de la vie et de la conscience, on doit faire appel à un certain *sens de la vie* qui tranche sur l'entendement pur, et qui a son origine dans la même poussée vitale que l'instinct, — quoique l'instinct proprement dit soit tout autre chose. Ce sens de la vie n'est que la conscience s'approfondissant de plus en plus et cherchant, par une espèce de torsion sur elle-même, à se replacer dans la direction de la nature. C'est un certain genre d'expérience, aussi vieux que l'humanité, mais dont la philosophie est loin d'avoir obtenu tout ce qu'elle en pourrait tirer. Décrire cette expérience particulière, déterminer les limites exactes de sa compétence, montrer comment elle se super-

pose à l'expérience sensible qui, elle, est orientée dans le même sens que l'intelligence, est-ce là prendre une attitude « anti-intellectuelle » ? L'autre expérience aussi, l'expérience sensible elle-même, celle qui importe aujourd'hui à la science positive, fut pratiquée grossièrement pendant des siècles d'humanité sans qu'on cherchât à l'épurer. Et les créateurs de notre science moderne, quand ils vinrent protester, au nom de cette expérience sensible, contre les constructions superbement intellectuelles qui étaient la science d'alors, quand ils vinrent dire qu'aucun raisonnement ne peut prévaloir sur une expérience, aucun principe sur un fait, passèrent sans aucun doute pour des anti-intellectuels. Si l'on prend le mot dans ce sens, acceptons d'être des anti-intellectuels à notre tour. Nous serons en bonne compagnie.

Mais l'anti-intellectuel véritable est bien plutôt celui qui, persuadant à la philosophie de n'être qu'une systématisation des sciences (c'est-à-dire, au fond, de combler par quelque hypothèse arbitraire les vides de l'actuellement connu), l'achemine tout doucement vers un point où elle n'aura plus le choix qu'entre un dogmatisme insoutenable et un agnosticisme résigné, deux manières de tomber en faillite. L'anti-intellectuel véritable est celui qui, pour n'avoir pas voulu distinguer entre les cas où l'intelligence atteint la réalité et les cas où elle n'en manipule plus que le symbole, en viendra à tenir toute connaissance pour symbolique et toute science pour relative à notre intelligence. S'il est une conclusion qui se dégage de l'*Évolution créatrice*, c'est au contraire que l'intelligence humaine et la science positive, là où elles s'exercent sur leur objet propre, sont bien en contact avec le réel et pénètrent de plus en plus profondément dans l'absolu.

*
* *

M. Borel nous donne comme types d'anti-intellectuels Marat, saint Vincent de Paul et Napoléon. Mais qu'il y prenne garde! on trouve toujours plus intellectualiste que soi, et quand il jette par-dessus bord la philosophie grecque, cette forme achevée de l'intellectualisme, il risque fort de se faire renvoyer à son tour parmi Napoléon, Marat et saint Vincent de Paul, un peu surpris sans doute de recevoir sa visite, mais bien plus étonnés encore de se trouver ensemble.

Car c'est la philosophie grecque dans ce qu'elle a d'essentiel, c'est la philosophie générale d'Aristote (et non pas telle ou telle cosmogonie) qui remplit ces huit livres de la *Physique* où M. Borel voit tout juste de quoi amuser la curiosité des bibliophiles. Or, je suis bien éloigné de croire que les philosophes grecs nous aient légué la vérité définitive. J'ai même consacré les cent dernières pages de l'*Évolution créatrice* à montrer que les principales difficultés théoriques contre lesquelles nous nous débattons aujourd'hui tiennent à ce que philosophes et savants reviennent encore souvent, sans bien s'en rendre compte, au point de vue des Grecs. Mais, précisément parce que notre esprit est encore imprégné d'hellénisme, nous ne pouvons pas nous dispenser d'étudier la philosophie hellénique. Cela est déjà nécessaire, quand on se contente de philosopher à la manière des Grecs. Mais c'est bien plus nécessaire encore, quand on veut philosopher autrement.

La pensée, s'approfondissant de plus en plus elle-même depuis les premiers temps de la réflexion philosophique, a rencontré tour à tour ces larges strates d'idées qui correspondent aux grandes périodes de l'histoire de la philosophie. Chacun de nous peut refaire le trajet, mais c'est en vain qu'il voudrait brûler les étapes. Il faut passer par la philosophie grecque si l'on prétend la dépasser, de même qu'on étudie la géométrie d'Euclide ou toute autre forme de la géométrie élémentaire pour arriver à la géométrie analytique de Descartes. Celui qui ouvre un traité de calcul différentiel sans connaître les rudiments de l'algèbre referme tout de suite le volume : il est averti de son imprudence par la vue de certains signes auxquels il ne comprend rien. Mais la philosophie, dans ses plus profondes analyses et dans ses plus hautes synthèses, est obligée de parler la langue de tout le monde. De là une illusion assez répandue, qui consiste à croire qu'on peut aborder d'emblée l'œuvre d'un philosophe contemporain, y entrer de plain-pied et la réfuter au pied levé, trancher les problèmes qu'elle pose ou les écarter comme autant de futilités, sans tenir compte des vingt-cinq siècles de méditation, d'inquiétude et d'effort qui sont comme condensés dans la forme actuelle de ces problèmes et jusque dans les termes dont nous nous servons pour les énoncer. La vérité est qu'il est aussi difficile de comprendre Renouvier, par exemple, si l'on n'a pas lu Kant, ou Kant si l'on ne connait pas Hume et Berkeley, ou Hume et Berkeley si l'on ne sait rien de Locke et de Descartes, ou les philo-

sophes modernes en général si l'on ignore la philosophie antique, que de lire les *Leçons sur les séries divergentes* de M. Borel quand on n'a jamais entendu parler d'intégration.

Ne méprisons donc rien de la philosophie grecque, pas même les arguments de Zénon d'Élée. Certes, la Dichotomie, l'Achille, la Flèche et le Stade seraient de simples sophismes si l'on prétendait les faire servir à prouver l'impossibilité d'un mouvement réel. Mais ces arguments acquièrent une haute valeur quand on en tire ce qui s'y trouve en effet, l'impossibilité pour notre entendement de reconstruire *a priori* le mouvement, qui est un fait d'expérience. Je reconnais d'ailleurs que les difficultés et les contradictions soulevées autour de la question du mouvement tombent d'elles-mêmes quand on considère le mouvement comme une chose simple (c'est-à-dire, en somme, quand on renonce à le reconstruire); mais il a fallu du temps pour en venir là, et pendant ce temps les arguments de Zénon ont été étudiés, discutés, réfutés dans des sens assez divers par des hommes qui s'appelaient Descartes, Leibniz, Bayle, Hamilton, Stuart Mill, Renouvier[1]. Tous ces hommes étaient des penseurs de quelque mérite. Deux d'entre eux furent de grands mathématiciens. Aucun n'a éprouvé devant les arguments de Zénon « le même étonnement indulgent que devant un enfant de quatre ans qui demande qu'on lui décroche les étoiles ».

H. Bergson.

1. Je ne cite pas les discussions plus récentes; mais une mention spéciale est due aux travaux de MM. Dunan, Evellin et Paul Tannery, qui ont achevé de mettre en pleine lumière l'importance des arguments de Zénon.

ÉVOLUTION DE LA MATIÈRE

ET PHYSIQUE DES CORPS SOLIDES

I

Périodiquement j'apprends par mon journal que la Science est révolutionnée, que les savants officiels sont confondus et demandent grâce, qu'un illustre inconnu s'est couvert de gloire par une découverte retentissante, que les principes oscillent sur leur base devenue fragile, bref que l'édifice n'offre aux regards épouvantés que des ruines méconnaissables.

Sous-bedeau du temple, époussetant les idoles, je n'ai pour elles qu'une vénération ironique. Mais je sais qu'on ne démolit pas la Science ; non que je me fasse une haute idée de la beauté des matériaux, mais je connais leur nature. Sans émoi je plie mon journal et je retourne à mon laboratoire.

Mais si ma sérénité n'est pas altérée par ces nouvelles périodiques et par les livres à couverture rouge qui les développent, je conçois que les hommes qui ne sont pas du métier restent troublés devant ce tapage. Quand certain livre de cette collection a paru, il s'est rencontré de pieux admirateurs pour écrire que la science du XXe siècle avait trouvé son Bacon (*sic*). Rien d'étonnant à ce que l'ouvrage du docteur Le Bon intéresse et inquiète beaucoup de penseurs qui ont autre chose à faire que d'apprendre la Physique. On m'a demandé bien souvent quelle était mon opinion sur ce livre ; je ne la révélais pas et pour cause ; voici quinze jours que je l'ai parcouru. Si le lecteur veut considérer que je publie actuellement un cours de Physique supérieure en six gros volumes, et croire que je ne regrette en rien le retard de ma lecture, il conclura nécessairement que cette lecture ne m'a rien appris.

D'où cette question nécessaire. Comment un savant peut-il écrire un volume de 400 pages dans lequel il prétend révolutionner la

Science, quand un physicien de métier déclare que ce livre ne contient que des choses parfaitement connues, à une seule exception près, *les propriétés du radium*, dont il peut soutenir sans danger : d'abord qu'elles sont encore singulièrement mystérieuses, ensuite qu'elles paraissent se ramener à d'autres phénomènes antérieurement connus? Expliquons ce paradoxe.

Les lecteurs de M. Le Bon rencontrent à chaque page des duretés adressées à la *Science officielle*. Il ne faut pour s'entendre que définir ce vocable. Il existe des *savants* officiels en ce sens que certaines personnes ont des places plus somptueuses, des traitements plus décents et sont saluées par les ministres. On admettra (sans peine) que pour quelques-unes d'entre elles ces honneurs ne sont que justice ; on consentira à croire (avec peine) que plusieurs doivent leur situation à des causes étrangères à leur valeur intellectuelle. Ceci posé, pourquoi appeler *Science officielle* l'opinion de ces dernières qui ne font autorité que pour leur clientèle, clientèle dont l'opinion ne compte pas?

J'appelle *Science officielle* l'ensemble des propositions qui sont généralement admises par le monde savant, français, anglais, allemand, hollandais,... et non pas les idées plus ou moins insignifiantes de tel membre de notre Institut, *savant parfaitement officiel*.

Ainsi comprise la Science officielle, *qui est mondiale*, ne mérite pas les invectives de M. G. Le Bon pour l'excellente raison que cet auteur emploie la plus grande partie de son livre à nous l'exposer, d'une manière que je trouve passablement confuse; il me permettra ce pédantisme de pédagogue.

En effet quel savant M. Le Bon cite-t-il avec le plus de déférence : il suffit d'ouvrir son livre pour constater que J. J. Thomson tient la première place, M. Le Bon prétend-t-il que les travaux de cet illustre physicien ne soient pas officiels au sens que j'ai défini?

En définitive, M. Le Bon ne fait que constater, ce qui est malheureusement incontestable, que la science *expérimentale* française est en pleine décadence, que si l'on veut des penseurs originaux et des séries de travaux constituant une école, c'est à l'étranger qu'il les faut chercher. J'écris ces lignes avec un gros chagrin ; mais il ne sert à rien de voiler l'évidence. Le travail scientifique en France devient de plus en plus difficile. Les livres français qui faisaient prime sont relégués au troisième rang. Pour un traité qui paraît chez nous, il s'en publie dix à l'étranger : il nous reste juste assez

de talent pour en traduire quelques-uns. Que dire de nos laboratoires?

Pendant ce temps-là les administrateurs béats font des sourires aux politiciens, et tous en chœur de s'écrier que la qualité compense la quantité, que nous restons le premier peuple du monde. L'illusion est impossible, même à ces optimistes de métier.

Nous résumerons donc toute une partie, et considérable, du livre de M. Le Bon, en disant que nos savants officiels français sont très en retard sur la science officielle : banalité qu'un ignorant seul pourrait avoir l'étrange idée de contredire.

Le lecteur voit qu'il suffit de s'entendre sur les mots.

II

Maintenant que nous savons ce qu'est la Science officielle et que nous avons retiré à cette appellation tout sens péjoratif, nous pouvons reposer la question : à savoir, si la Science officielle peut-être bouleversée par une découverte.

Ici encore je ne crains pas d'être contredit, même par M. Le Bon. On sait que toute découverte, pour sensationnelle qu'elle soit, est toujours précédée d'une longue suite de découvertes de détail auxquelles elle donne un prix insoupçonné, je le veux bien, sur lesquelles elle projette un jour éclatant, mais qui, par une réciprocité évidente, en atténuent singulièrement la nouveauté, et, tranchons le mot, l'importance.

Les prodigieuses expériences de Hertz qui constituent la plus éminente contribution de ces cinquante dernières années, n'étaient que la démonstration des théories de Maxwell, qui étaient la résultante des idées de Faraday, qui..... ; nous ne saurions nous arrêter qu'un peu avant le déluge, et encore faute de documents.

Penser qu'à un instant quelconque la Science puisse être révolutionnée (serait-ce par les efforts interférents de MM. Le Bon et Becquerel, entre lesquels Dieu me garde de prendre parti et à qui j'attribuerai, pour la commodité du langage, une autorité et un mérite égaux), c'est se faire une idée absolument erronée du plan suivant lequel la Science est construite et se développe.

Quand des principes, quels qu'ils soient, ont subi l'épreuve de centaines et de milliers de résultats incontestables, comment imaginer

qu'il faudra les abandonner tout entiers, ou même en majeure partie, ou même en partie minime, par suite de la découverte d'un fait nouveau. Il faudra simplement chercher une proposition un peu plus générale qui contienne la première comme cas particulier et qui dorénavant serve de principe d'ordre supérieur.

Mariotte (ou n'importe qui) énonça la loi qui porte son nom. Un autre vint qui prouva son insuffisance. Et après! la loi de Mariotte a-t-elle perdu son intérêt? Ne reste-t-elle pas une approximation fondamentale? On écrivait :

$$pv = RT;$$

on écrit :

$$(p + \text{quelque chose})\ (v + \text{quelque chose}) = RT.$$

N'empêche que, comme *cas particulier* ou plus exactement comme *cas limite*, la loi de Mariotte est toujours la base de nos calculs et de nos théories.

Les faits étaient classés dans une armoire; l'armoire devient trop étroite. Nous en mettons une à côté. Puis nous les rangeons toutes deux dans une pièce. Nous ajouterons plus tard une troisième armoire; nous bâtirons une pièce à côté de la première, et ainsi jusqu'à la consommation des temps. Le jeu n'est pas très reluisant; il y a disproportion entre sa valeur philosophique et l'attitude de pontife que prennent les croupiers..... Mais, pour l'instant, il s'agit simplement de savoir s'il est nécessaire de démolir notre première armoire.

Le lecteur soupçonneux m'interpelle : « Car enfin il résulte de tout cela que la science ne se trompe jamais! Vous semblez la railler; vous la déclarez infaillible. » O lecteur, je suis sérieux imperturbablement; vous en conviendrez vous-même quand j'aurai reconnu la parfaite justesse de votre raisonnement.

Il n'existe pas de théorie fausse, vous devez le savoir depuis le temps qu'on vous le répète; *il existe des armoires vides*. Je sais même plusieurs physiciens qui passent leur temps à en raboter; elles sont superbes leurs armoires, en bois plein et de bon bois; avec des incrustations d'intégrales et toutes sortes de dessins sur les panneaux. Elles n'ont qu'un défaut, elles sont et resteront vides. On ne trouve rien à y mettre, même en cherchant bien. Je connais

un savant qui dans son existence en a confectionné tout un musée, toutes admirables, de tous les styles et toutes irrémédiablement vides. Il continue et je l'en approuve. Puiqu'il existe des armoires trop pleines, pourquoi n'existerait-il pas des armoires vides?

Lecteur, je le vois, vous n'êtes pas satisfait. Les menuisiers de théories ne peuvent se tromper, en un certain sens que je viens de définir. Mais enfin, dites vous, les faits sont peut-être mal observés et mal classés.

Cela est exact : mais n'oubliez pas que la méthode par approximations successives est absolument générale ; nous n'avons pas le droit de dire que tel phénomène satisfait *rigoureusement* à telle loi ; *mais nous pouvons affirmer qu'il y satisfait à une approximation que nous savons calculer. La science est une transposition des faits exacte à un tant pour cent près connu.*

On démontrera peut-être demain que les attractions newtonniennes ne se propagent pas avec une vitesse infinie ; mais cette démonstration ne changera rien à la mécanique céleste *à l'approximation avec laquelle nous la savons établie*. On ajoutera une petite correction aux résultats numériques, et tout sera dit.

Nous savons depuis Coulomb *avec une approximation grossière*, depuis Maxwell *avec une approximation plus grande*, que les masses électriques s'attirent en raison inverse du carré de la distance. Voilà qui est entendu : toutes les découvertes possibles et imaginables ne changeront rien à ce fait : *qu'avec une approximation du vingt millième, démontre Maxwell, l'exposant de la distance dans la loi d'action est égal a — 2.*

Maintenant vous désirez me faire avouer que certains faits qui sont dans le tiroir n° 237 de l'armoire n° 595, devraient être dans le tiroir n° 247? eh bien! il est inutile qu'on me soumette à la question ; je l'avoue. Seulement je ne vois pas ce qu'on déduira de ces erreurs absolument provisoires, si ce n'est cette ultime banalité : que les faits ne se classent pas d'eux-mêmes, que l'homme étant sujet à erreurs, il faut un certain tâtonnement avant de trouver le tiroir le plus convenable.

III

Le lecteur dont la mauvaise humeur aiguise l'esprit critique, m'arrête encore : « Vous commencez, dit-il, par blaguer la science,

puis vous la déclarez infaillible ou peu s'en faut; enfin vous croyez aboutir à prouver que le savant passe son temps à agrandir ses boîtes, sans avoir seulement la peur délicieuse de la vanité de son labeur. Savez-vous, Monsieur, qu'une telle assurance est fort peu nietzschéenne; pas de danger, pas de grandeur non plus. On gravit sans joie la montagne, quand l'espoir de l'inconnu de l'autre côté du col n'adoucit pas les pentes, cet inconnu serait-il un abîme. En somme vous m'avez tout l'air, ô savants, de rouler le rocher de Sisyphe, avec la légère atténuation de peine de changer de caillou toutes les fois. »

Voilà qui est très exactement raisonné et je suis heureux d'être à ce point d'accord avec mon lecteur. Certes, il ne sera pas scandalisé si j'ose maintenant soutenir qu'envisagée du point de vue philosophique, la Science ne se perfectionne pas.

Car enfin, en quoi la petite collection de faits parfaitement classés que possédait Archimède, ou Galilée, ou Pascal, diffère-t-elle *philosophiquement* de notre grosse collection actuelle? Il y a des gens qui désirent posséder un tas d'armoires, et dans ces armoires, un tas de coffrets entrant les uns dans les autres. Je ne discute pas des goûts. Toutefois s'il existe un état d'âme philosophique, il me semble consister à s'intéresser, non pas à toutes ces armoires ni à tous ces coffrets, pas même à une armoire en particulier et à ses tiroirs, mais bien plutôt à l'agencement relatif des armoires et des coffrets. Si donc toutes les armoires et tous les tiroirs sont disposés de même, suivant une méthode uniforme, il peut amuser le collectionneur d'en avoir beaucoup; je ne vois pas ce que le philosophe y prétend gagner.

Il va de soi que mon lecteur est philosophe et sait beaucoup mieux que moi qu'il ne faut pas confondre progrès et perfectionnement. Nous lisons dans les journaux que le chemin de fer de Damas à la Mecque progresse rapidement; cela ne veut pas dire qu'il se perfectionne. On a trouvé le télégraphe, on a trouvé le téléphone, on a trouvé la télégraphie sans fil, on a trouvé toute une série de procédés pour nous rendre la vie insupportable en nous empêchant de sortir de nous-même, de notre milieu; j'appelle ça du progrès, je n'appelle pas ça du perfectionnement.

« Mais alors que faites-vous dans vos laboratoires? » Mon Dieu, comme vous autres, Messieurs, nous tuons le temps. Binet, l'immortel percepteur de *Madame Bovary*, tournait des ronds de serviette et entassait sur des rayons le produit de ses veilles. Nous accumulons

toute notre vie des faits que nous classons dans de tout petits tiroirs à notre taille, et nous mourrons tranquille en songeant au labeur consciencieusement exécuté. D'autres continuent le travail inachevé et la Science progresse pour l'admiration de tous.

IV

Décidément le lecteur trouve la plaisanterie amère, et se fâche : « Vous promettez un article sur les corps solides, et vous débitez des paradoxes : vous divaguez. » Tout doux, je ne divague pas le moins du monde. J'ai le droit de vous présenter mes idées dans l'ordre que je veux, et j'estime qu'il faut commencer par le commencement. Vous voulez savoir si la matière existe; supposez que tout de go, je vous dise que *ça n'a pas d'intérêt* : c'est alors que vous seriez bienvenu de crier au paradoxe. Maintenant vous trouverez mon dire tout naturel.

En effet, supposons qu'elle n'existe pas! Et après?

La Mécanique et l'Astronomie ne s'en porteront pas plus mal, personne n'ayant la prétention de soutenir que les choses ne se passent pas comme si la matière existait, irréductible à toute autre grandeur.

Il faudra donner peut-être à ces sciences un prolongement? C'est une opération à laquelle elles me semblent depuis longtemps habituées; un prolongement de plus ou de moins, ce n'est pas une affaire!

Et la chimie? Il existe *une* chimie qui admet l'existence non seulement d'une matière irréductible à toute autre grandeur, mais de matières d'espèces différentes irréductibles les unes aux autres. Croyez-vous que cette chimie, je ne dis pas disparaisse, mais subisse la moindre atteinte du fait que la transmutation des métaux sera possible par les moyens dont nous disposons? Je le répète, on construira une seconde chimie à côté de la première qui traitera de la transformation des corps simples.

L'intérêt violent que vous prenez, ô lecteur, à cette chimie non encore existante, prouve que votre esprit a conservé une fraîcheur, une jeunesse que j'envie. Ne craignez-vous pas cependant que cette chimie ne soit construite par les mêmes procédés logiques que celle que nous connaissons, et ne lui ressemble, vue de Sirius, comme

une sœur. Vous soutenez que non! Votre âme est d'un collectionneur, non d'un philosophe.

« Rien ne se crée, tout se perd », dit M. le Bon; son livre s'intitule l'*Évolution de la Matière*. Quel danger! si la matière évolue, n'arrivera-t-il pas un jour où nos lois physiques ne s'appliqueront plus? Distinguons!

Personne n'imagine pas que notre monde a toujours été tel qu'il est aujourd'hui. Était-il plus chaud, était-il plus froid, la question est controversée? On ne saurait affirmer qu'il était solide et disséminé. Les théories solaires sont bien intéressantes, mais elles ne constituent pas une démonstration irréfragable. Si nous ignorons ce que le monde était, nous sommes tous d'accord sur un point; c'est que nos lois physiques s'appliquaient en ces temps très anciens.

Insistons sur la signification de ce consentement unanime : pour ne pas sortir du présent, allons voyager dans le Soleil où sûrement il fait très chaud. Nous pensons que la physique solaire est identique à la physique terrestre, c'est-à-dire que si nous refroidissons une portion d'espace à la surface solaire, nous retrouvons les phénomènes accoutumés; que de même nous reproduisons les phénomènes solaires à la surface terrestre, si nous réussissons à élever suffisamment la température. Les lois subsistent, mais les conditions d'application de certaines lois peuvent parfaitement naître ou disparaître.

Nous pensons donc que les lois n'évoluent pas, que seules évoluent les circonstances qui leur donnent un rôle plus ou moins important.

Maintenant de quel droit posons-nous cette hypothèse? de ce simple droit qui résulte de l'impossibilité de procéder autrement. C'est évident et je n'insiste pas.

Admettons donc que la matière évolue : toujours est-il qu'elle évolue d'une matière bien lente; autrement ça se saurait, comme disait l'autre. Eh bien! quand elle aura complètement évolué, certaines lois, dont l'importance actuelle est nulle, seront devenues d'application courante; de même que certaines lois s'appliquent communément à la surface solaire et par exception à la surface terrestre, faute que les circonstances d'application soient réalisées. Une physique aura disparu, une autre physique sera née. Pour vous plaire, ô lecteur, j'admettrai que cette évolution de la physique ait quelque intérêt philosophique; pour vous plaire seulement, car vous n'êtes pas sans vous aviser que tout cela ressemble fort à un rêve.

Si cette évolution d'ensemble est réelle, nous n'en saurons jamais rien.

Nous raisonnons d'une manière identique quand nous passons non plus du Soleil à la Terre, non plus des temps très anciens au temps actuel et aux temps futurs, mais du monde accessible à notre vue, à notre toucher, au monde inaccessible, par exemple à l'atome.

Ainsi personne ne conteste que l'unité de masse d'un corps gazeux contienne plus d'énergie que l'unité de masse du même corps liquide, qui contient elle-même plus d'énergie que l'unité de masse du même corps solide. Cela vient simplement de ce que les chaleurs dites de liquéfaction et de vaporisation sont positives : le corps solide absorbe de l'énergie pour devenir liquide et ensuite pour devenir gazeux.

Personne ne conteste qu'un corps ne soit d'autant plus stable qu'il a perdu plus d'énergie en devenant ce qu'il est.

Si maintenant nous rencontrons un savant qui soutient que l'énergie renfermée dans un atome *quelconque* sous une forme inconnue, est formidable, et simultanément que son état est parfaitement stable; si le physicien en question répond à nos objections « qu'il s'agit de phénomènes particuliers auxquels nulle des lois habituelles de la chimie ordinaire ne semble applicable (Le Bon, page 67) », nous refusons de pousser plus loin la conversation.

En effet nous accordons qu'il existe à côté des lois que nous connaissons d'autres lois que nous ne connaissons pas et qui s'appliquent à des *ordres* de phénomènes autres que ceux qui ont fait le sujet de notre étude; mais nous ne pouvons pas admettre une loi qui *contredise* celle que nous connaissons. La légitimité de la Science se pose sur une pareille question.

J'insiste, car c'est important. Si M. le Bon disait : « Vos principes sont faux et voici la preuve de leur fausseté, » on discuterait ces preuves. Mais il nous dit : « Votre objection est d'une justesse évidente; elle serait irréfutable si elle s'appliquait à des composés chimiques ordinaires, mais.... ; » nous n'allons pas plus loin. Car le raisonnement vaudrait chaque fois qu'on croirait bon de l'invoquer, et vraiment ce serait trop commode.

Je trouve gentilles les synthèses s'appliquant à l'Univers passé, présent et futur; toutefois le jeu n'est légitime que sans l'inconnu, je dirai presque l'inconnaissable, comme truc suprême : la partie n'est honnête qu'en se conformant aux règles affichées sur les murs.

On insiste : pourquoi ne pas admettre que tous les atomes recèlent une quantité formidable d'énergie, puisque le radiun en émet...

Voici encore qui n'est pas de jeu; le radium en émet, dites vous, des quantités énormes; prenez-vous le radium pour un corps stable?

Ainsi, lecteur, quand on vous annoncera une révolution dans la Science, dormez sur vos deux oreilles. Des révolutions scientifiques, personne n'en a vu, j'entends des révolutions véritables. La Science progresse cahin-caha : vous n'appellerez pas révolution la constatation inopinée d'un avancement insoupçonné du public.

Encore une fois je ne prends parti ni pour ni contre M. Le Bon. Ses débats avec M. Becquerel ne m'intéressent pas; j'attends qu'on soit d'accord sur les propriétés du radium pour lire le résultat des recherches. On me permettra cette incurie, en pensant que les opinions les plus contradictoires ont cours à la date où j'écris.

Si la matière n'est pas éternelle, si la transmutation en est possible, la science actuelle ne s'en portera ni mieux ni plus mal : tout cela n'est qu'une question de mots.

Et si l'on démontre que la matière est unique, qui donc en sera surpris? Ne sait-on pas depuis Newton que des matières très différentes par leur propriétés chimiques s'attirent les unes les autres proportionnellement à leurs masses? Elles ont donc quelque chose de commun; pourquoi ne seraient-elles pas des stades successifs de condensation de la même substance? C'est là une idée banale, envisagée de tous temps. Qu'on relise donc les mémoires de Dumas!

Cette matière unique serait-elle même de l'éther condensé? Encore une fois, et puis après?

Ces ahurissements périodiques de la presse pseudo-scientifique et des pseudo-savants ont quelque chose d'ineffablement grotesque. J'admire tout autant qu'un autre une belle démonstration, une belle expérience. Mais les « grandes idées » m'exaspèrent. Maxwell ne faisait pas tant de Oh! de Ah! et de « révolutions » en écrivant son prodigieux traité d'Electricité.

On annonce en ce moment qu'un savant anglais est parvenu à transformer du cuivre en lithium. Envisageant la question du point de vue professionnel, je trouverai cela très beau : si ce savant n'est pas galonné sur toutes les coutures, je demanderai volontiers pour lui une récompense nationale, un chapeau à plumes par exemple. J'oublie qu'il est anglais; je demanderai donc une rente de cent mille guinées. Envisageant la question du point de vue philosophique, je ne croirai pas qu'une révolution, si minime qu'elle soit, ait été accomplie.

V

Au lieu de disserter sur l'existence de la matière. il serait plus intéressant de chercher ses propriétés ; car il est bien entendu que le doute sur son existence n'entraîne aucun doute sur l'existence de ses propriétés.

Or, et ce n'est pas le moins piquant de l'affaire, parmi tous les sujets que les physiciens ont essayé de résoudre, il n'en est pas un qui soit plus obscur. Les faits gisent sur le sol, provisoirement rangés dans un grand nombre de toutes petites boîtes. Le menuisier de l'armoire ne s'est pas encore révélé.

Je veux, par un tableau des propriétés que nous sommes bien forcés d'attribuer à cette pauvre matière, montrer qu'une propriété de plus ou de moins, serait-ce l'existence, n'est pas pour nous effrayer.

Les corps solides évoquent immédiatement l'idée d'invariabilité, non sans quelque raison, puisque la notion d'invariabilité nous vient précisément de l'observation des corps solides. Nous possédons des monuments très anciens qui semblent n'avoir pas varié : le nez de la Vénus de Milo est toujours à la même place au milieu de son visage, depuis un laps de temps qui n'est pas négligeable.

Il est clair que nous prenons une unité de temps en rapport avec la longueur de notre propre existence ou de celle de l'humanité pensante. Dire qu'en un millier d'années, les corps se déforment spontanément d'une manière insensible, ne prouve rien pour un millier ou un million de siècles. Notre science est soumise à des limites de durée : les suppositions à trop lointaine échéance ne sont pas de son ressort : les romanciers en tirent un excellent parti : ne leur envions pas cette aubaine.

Assurément il y a solide et solide. Il est impossible de tracer une ligne de démarcation précise entre les solides vrais et les liquides vrais, à supposer que ces termes aient un sens ; les corps pâteux servent de transition. Du verre chauffé passe de l'état solide à l'état liquide par des états formant une suite parfaitement continue.

Toujours est-il que l'on ne confond pas l'eau et la carafe qui la contient.

Personne ne conteste que les solides ne possèdent à un degré éminent certaines propriétés caractéristiques dont l'existence dans

les liquides est douteuse, en tous cas singulièrement atténuée ; inversement les liquides se distinguent par des propriétés dont les solides sont assurément privés. D'ailleurs on possède dans les corps pâteux tous les intermédiaires.

On peut donc admettre, au moins comme une suggestion pour des expériences à instituer, que les théories qui contiennent les faits observés pour les solides serviront pour les corps pâteux et en définitive pour les liquides.

Si nous connaissions la constitution des premiers, nous connaîtrions sûrement celle des derniers : le réciproque n'est pas vrai. Possédant l'armoire, il est facile de menuiser des tiroirs de même style ; possédant un tiroir, il est plus malaisé de reconstituer l'armoire entière.

Par exemple on sait depuis Coulomb que les liquides sont caractérisés par un *frottement intérieur* qui amortit les mouvements produits dans leur sein. On démontre aisément que ce frottement est proportionnel à la vitesse ; une portion de liquide est ramenée au repos par une force d'autant plus grande que la vitesse de cette portion diffère plus des vitesses des portions voisines. On a voulu transporter purement et simplement cette hypothèse aux solides : l'expérience prouve qu'elle ne convient pas, même comme première et grossière approximation.

Tout au contraire en particularisant, c'est-à-dire en simplifiant *la théorie de l'Élasticité* qui contient *un certain ordre de faits* (et non pas tous) observés dans les solides, on retombe sur *la théorie de l'Hydrostatique* qui convient aux liquides, c'est-à-dire qui contient *un certain ordre de faits* observés dans les liquides.

Prenons donc un corps solide justifiant ce nom, par exemple du verre, de l'acier, du bois.

L'observation la plus vulgaire montre que ces corps sont déformables, et que, déformés, ils tendent à revenir à leur forme primitive. Une règle fléchie se redresse, dès qu'on l'abandonne à elle-même.

La *théorie de l'Élasticité* s'occupe précisément de relier ces déformations *essentiellement temporaires* aux forces qui les produisent. A sa base est l'hypothèse célèbre de Hooke : il y a proportionnalité entre les forces et les déformations. Par exemple, on admet que l'allongement d'un fil est proportionnel à sa charge, que sa torsion est proportionnelle au couple qu'il subit. D'une manière générale la théorie apprend comment sont distribuées à l'intérieur d'un corps

déformé, les forces et les déformations. Son rôle pratique est considérable.

Ce n'est pas le lieu d'étudier la valeur de cette théorie ; elle n'est applicable assurément que pour de très petites déformations. J'insisterai particulièrement sur ce fait que le temps n'y intervient pas.

Un corps est déformé pendant une seconde ou pendant un an, il n'importe pas pour elle ; les phénomènes *doivent* rester les mêmes. Autrement dit, les frottements de quelque nature qu'ils soient, sont en dehors de sa juridiction. Or l'expérience prouve que c'est là une approximation intéressante mais très insuffisante.

On peut présenter la même constatation d'une façon différente. Un corps déformé est une réserve d'énergie : une arbalète bandée est capable de lancer au loin son projectile. Les hypothèses sur lesquelles est construite la théorie de l'Élasticité impliquent que, pour une déformation déterminée, la réserve d'énergie soit parfaitement déterminée. Le travail s'exprime au moyen d'un potentiel. Je le répète, cette hypothèse trop simple est contredite par l'expérience.

Ainsi la théorie de l'Élasticité, monument admirable d'ailleurs, est une de ces formes provisoires que les savants construisent avec de grands efforts, sachant cependant qu'elles seront bientôt insuffisantes et ne formeront qu'une aile de la construction future.

VI

Il fallait généraliser.

On connaît sous le nom d'*hystérésis* une série de faits dont voici la définition générale : *quand la variable reprend plusieurs fois de suite une valeur déterminée, la fonction ne reprend pas toujours la même valeur.* Par exemple l'aimantation d'un électro-aimant mesurée, si l'on veut, par sa force portante, n'est pas toujours la même, lorsque le courant qui traverse le fil, reprend la même valeur. L'aimantation dépend non seulement du courant actuel, mais encore des courants antérieurs. On a voulu expliquer l'hystérésis par des frottements analogues à ceux que nous savons exister entre les corps solides, et qui, par exemple, empêchent de glisser une échelle appuyée contre un mur.

Les phénomènes sont encore plus compliqués.

Prenons un fil, fixons une de ses extrémités et attachons à l'autre un index qui permette de mesurer sa torsion et ensuite sa détorsion. Tordons le fil et abandonnons-le à lui-même ; nous constatons que l'index ne revient généralement pas à sa position première ; il indique une torsion permanente.

D'abord nous ne trouvons rien là d'étonnant. Considérons une rangée de bouteilles couchées les unes à côté des autres ; numérotons les : 1, 2, 3,..... Plaçons une bouteille sur cette rangée ; elle reste en équilibre stable appuyée contre deux bouteilles voisines, 3 et 4 par exemple. Déplaçons-la un peu ; elle tend à revenir dans sa position première. Déplaçons-la davantage : elle tend à revenir non plus entre 3 et 4, mais entre 4 et 5, par exemple. C'est l'image exacte d'une déformation permanente : les molécules du corps jouent le rôle de nos bouteilles.

Oui ; mais observons avec soin. Nous constatons que le mouvement de l'extrémité libre du fil ne s'arrête pas brusquement. Il peut continuer des jours et des mois. D'où la nécessité de frottements d'une nature spéciale sur laquelle nous ne savons pas grand'chose.

Après une période d'attente, huit jours par exemple, chauffons le fil : il se détord pendant l'échauffement. Donc, même en huit jours, il n'était pas revenu à sa position définitive d'équilibre, puisqu'il suffit de le chauffer, de diminuer les frottements, pour obtenir une nouvelle détorsion.

Ainsi la théorie de l'Élasticité trop simpliste déclarait un effort extérieur nécessaire au maintien d'une déformation ; l'expérience prouve que l'état de tension intérieure est la règle. Assurément ces tensions diminuent spontanément ; mais le phénomène est gêné par des frottements (de nature passablement inconnue) qui le ralentissent et pratiquement font sa vitesse si petite qu'on est en droit de la déclarer nulle.

Voilà la raison de ces apparences *de vie de la matière* dont on a tant et si mal parlé. Il ne s'agit pas d'une activité d'action, mais d'une activité de réaction. D'eux-mêmes les corps ne peuvent pas se déformer ; mais qu'on les déforme : ils reviennent si lentement à leur position d'équilibre, qu'ils conservent presque indéfiniment une réserve d'énergie. Que, pour une raison quelconque, les frottements diminuent ; les corps perdent un peu davantage de cette énergie, *ils semblent vivre.*

En définitive *la matière est toujours à l'état de tension* ; ce n'est pas

là une propriété nécessaire, c'est un fait expérimental. On peut concevoir de la matière qui ne soit pas à l'état de tension ; pratiquement rien n'est plus difficile à obtenir, à supposer que ce soit possible. La matière est toujours, je ne dis pas en équilibre instable, je dis toute prête à passer à un autre état, si on vient à diminuer les frottements, les liaisons qui gênent ses mouvements intimes.

Ici ne confondons pas deux ordres bien différents de phénomènes. Un fusil dont le chien est armé, se trouve dans un état de tension : il suffira d'un déclanchement pour que le ressort accomplisse sa fonction. De l'eau refroidie au dessous de zéro degré est, si l'on veut, à l'état de tension ; il suffira de projeter un fragment de glace, de produire un déclanchement chimique, pour qu'elle passe immédiatement à l'état solide. Dans les deux cas précédents existe une réserve d'énergie qui n'attend qu'un déclanchement pour disparaître de son réservoir actuel. Une larme batavique nous servirait de troisième exemple.

Rien de pareil dans le phénomène de tension qui nous occupe. Aucun déclanchement ne doit intervenir ; il y a des empêchements analogues à des frottements qu'on peut diminuer grâce à certains procédés.

Aussi bien les deux ordres de phénomènes peuvent être simultanément réalisés dans des équilibres chimiques entre solides ; mais je ne puis insister.

Voilà donc un premier aspect des phénomènes dans les solides. Assurément ils ne sont pas invariables ; mais tous les faits que nous avons signalés ne détruisent pas l'idée de *cohésion*, que nous considérons comme toute naturelle dans le cas des solides. Difficiles à déformer, ils reviennent difficilement à leur état d'équilibre.

La théorie de ces phénomènes n'est qu'ébauchée ; peu importe d'ailleurs.

Passons maintenant à un spectacle bien différent, évoquant une idée tout opposée.

VI

Certaines poudres fines métalliques, placées dans un cylindre et comprimées jusqu'à vingt mille atmosphères, *se ressoudent*, donnent un tout homogène, comme déjà le plomb pour des pressions très

inférieures. Ce phénomène de soudure prouve qu'en rétablissant par pression un contact parfait, les parties voisines de la surface en contact reprennent le même rôle que dans la masse du corps. Pour que la surface de séparation disparaisse, *il faut admettre une sorte de diffusion d'un solide dans l'autre.*

Afin de prouver cette diffusion par une expérience directe, recommençons l'expérience avec un mélange de poudres de métaux différentes, d'étain et de cuivre, par exemple. *La pression donne un bronze.* La diffusion des métaux l'un dans l'autre est assez profonde pour fournir un alliage. Il y a comme une dissolution réciproque des métaux, *une solution solide* suivant l'expression consacrée ; tout se passe comme quand du sucre disparaît dans de l'eau, ses molécules se disséminant à travers celles du liquide.

On utilise, il est vrai, des pressions énormes ; vingt mille atmosphères, c'est une locomotive reposant sur une surface de quelques centimètres carrés.

On peut opérer sous faible pression : il faut alors élever la température pour que l'expérience ne dure pas un temps exagéré ; on restera bien entendu très au-dessous de la température de fusion. Plaçons l'une sur l'autre deux surfaces fraîchement taillées : sous l'influence de la pression qui résulte de leur propre poids, elles *se soudent* en quelques heures. Faites de métaux différents, les pièces *s'allient*. On passe du premier métal au second à travers une série d'alliages de compositions continûment variables, de *solutions solides* dont la concentration se modifie graduellement depuis la teneur 100 p. 100 par rapport au premier métal, jusqu'à la teneur 100 p. 100 par rapport au second.

On sait depuis longtemps que le charbon diffuse dans le fer pour donner de l'acier, à une température très inférieure à celle de fusion pâteuse du fer. L'aciérage par cémentation est basé sur ce principe.

Ainsi, pour peu qu'on les aide soit par pression, soit par élévation de température, deux métaux en contact diffusent l'un dans l'autre ; les molécules de l'un se disséminent à travers les molécules de l'autre ; elles possèdent donc une mobilité relative qu'on était loin de s'attendre à rencontrer dans les solides.

A la vérité le phénomène se produit parce qu'il existe une affinité entre les métaux en contact : autrement dit tout phénomène a une cause. Il est intéressant qu'une cause aussi faible (on sait la mesurer par les phénomènes thermiques) amène des effets aussi intenses.

Les phénomènes d'électrolyse conduisent à des résultats de même ordre.

On admet que les molécules d'un sel en solution sont dissociées en leurs ions du fait même de la dissolution, c'est-à-dire séparées en deux parties : l'une, le cation, chargée d'électricité positive; l'autre, l'anion, d'électricité négative. Comme les électricités de signes contraires s'attirent, les cations et les anions ne peuvent pas former deux groupements distincts : bien que séparés, ils restent intimement mélangés. Mais faisons agir une force électrique ; les cations vont dans un sens, les anions vont dans le sens contraire. En définitive il y a séparation effective sur les électrodes ; le sel en solution est décomposé, l'électrolyse a lieu.

Quelle que soit la valeur de cette théorie (elle représente les phénomènes dans tous les détails), toujours est-il qu'il y a déplacement, cheminement de matière à travers le liquide : c'est là un fait d'expérience.

Voici maintenant le paradoxe : *on a trouvé des phénomènes d'électrolyse dans les corps solides.* Il faut donc admettre que les ions peuvent se déplacer à travers la masse solide. Il faut même admettre (ainsi que Clausius l'a montré il y a plus de cinquante ans à propos des liquides) que les ions sont tout formés, indépendamment de l'existence d'une force électrique, qu'au moins quelques molécules sont toujours dissociées en leurs ions.

Nous sommes loin du solide à structure compacte. Fatalement nous sommes amenés à nous représenter l'édifice solide, non pas comme formé de moellons au contact, mais comme un système d'astres séparés par des espaces bien plus grands que ceux occupés par la matière.

Ces astres sont les molécules, occupant les unes par rapport aux autres des positions à peu près fixes d'équilibre stable, formées elles-mêmes d'un nombre plus ou moins grand d'atomes, véritables planètes qui évoluent les unes autour des autres.

On conçoit qu'un cheminement soit possible à travers les espaces interastraux.

VII

Jusqu'à ces derniers temps les physiciens distinguaient soigneusement deux modes de transport de l'électricité; le transport par

convection, suivant lequel l'électricité est *véhiculée* sur un substratum matériel, tout comme on transporte des fruits dans une hotte; le transport par *conduction* sur le mécanisme duquel les physiciens n'osaient guère proposer d'hypothèse, faute d'en posséder d'acceptables. C'est par conduction que l'électricité se promenait dans les fils.

On convient d'admettre aujourd'hui qu'il n'existe qu'un seul mode de transport : l'électricité voyage toujours véhiculée par un support matériel.

Quand l'électrolyse a lieu, les supports matériels sont les ions électrolytiques ordinaires dont nous avons parlé plus haut. Quand l'électricité se déplace dans un conducteur métallique, sans décomposition du conducteur, on imagine qu'elle est liée à des centres *matériels*, *les électrons*, dont la charge, négative, est énorme pour une masse très petite.

Une molécule neutre est formée d'un ou plusieurs électrons négatifs et d'un reste positif. Un corps chargé négativement contient plus que son compte d'électrons; chargé positivement, il lui manque quelques électrons.

Quand un courant parcourt un conducteur, il faut donc imaginer une chaîne d'électrons qui passent d'une molécule à la suivante, en sens inverse du courant, puisque par hypothèse les électrons sont chargés négativement. On peut encore imaginer que les électrons sont animés à l'intérieur du corps de déplacements dans tous les sens; la force électrique appliquée de l'extérieur les coordonne en un déplacement de sens défini.

Quoi qu'il en soit de cette théorie qui semble la traduction la plus probable et la plus voisine des faits et qui date déjà d'une vingtaine d'années, elle implique que les électrons aient une grande mobilité dans les espaces qui séparent les restes positifs formant comme la carcasse du solide.

Les électrons peuvent sortir du solide sous certaines influences; il se produit alors des phénomènes divers sur lesquels nous ne pouvons insister.

Enfin les corps solides peuvent être transparents : la propagation de la lumière entraîne l'existence d'un milieu spécial, l'éther, qui non seulement baigne les molécules matérielles, mais encore les pénètre. Lorsqu'un corps se déplace, on admet aujourd'hui que l'éther est immobile : il faut donc qu'il passe librement à travers la matière.

Comme d'ailleurs l'éther a la plupart des propriétés élastiques d'un solide, on a dû construire des théories, dites *gyrostatiques*, pour expliquer qu'il soit à la fois si pénétrable ou si pénétrant, en même temps qu'il puisse transmettre des ondes transversales.

VIII

On considère enfin les électrons en vibrations comme les sources de la lumière. Quelle doit être l'infinie complication des mouvements, c'est ce que les phénomènes d'absorption nous révèlent, et aussi les phénomènes de phosphorescence et de fluorescence. Dans ce dernier cas, force est bien d'admettre une cause qui modère la déperdition d'énergie, qui l'empêche de se produire brusquement, cause dont nous savons faire varier la grandeur, en élevant ou abaissant la température par exemple.

En définitive les propriétés des solides se présentent sous deux aspects qui semblent contradictoires; d'une part une stabilité étrange, de l'autre une non moins étrange mobilité. Comment tout cela coexiste-t-il, nous n'en savons rien; je veux dire par là que nous n'avons pas trouvé une proposition assez générale pour qu'il soit possible d'en tirer les faits par simple déduction.

Avec raison cette proposition générale nous ne la cherchons pas; nous tâchons d'en découvrir de moins ambitieuses, contenant seulement un ordre de faits, renvoyant à plus tard la tâche de faire cadrer entre elles toutes ces propositions particulières, de manière à les ajuster dans une proposition plus générale. Inutile de dire que, suivant sa tournure d'esprit, les propositions apparaissent au physicien soit comme un modèle mécanique, soit comme une équation différentielle; il importe peu, c'est vanité que de chicaner sur les moyens de découverte.

Mais les propositions particulières déjà proposées sont encore bien incertaines. Que le lecteur cherche à concevoir ce que peut être un frottement entre des masses extrêmement éloignées les unes des autres? Il verra dans tous les manuels qu'on réalise de tels frottements au moyen de phénomènes d'induction; on modère, on arrête le mouvement d'un pendule de cuivre par l'approche d'un aimant, qui agit, non pas directement par attraction, mais indirectement

par les courants qu'il crée dans la masse même du pendule. Le frottement ainsi obtenu est proportionnel à la vitesse.

Or les solides présentent des cas infiniment plus compliqués, en particulier des frottements indépendants de la vitesse. L'explication électrique des phénomènes est peut-être possible; en tous cas elle est inconnue.

Notre ignorance des propriétés de la matière est donc énorme. Nous connaissons des faits, nous ne savons trop comment les relier, *ce qui est le propre de la science*, n'en déplaise à tous ceux pour qui la nouveauté d'un fait est seule méritoire, la nouveauté d'une explication passant inaperçue.

Conclusion.

Je résume l'argumentation de cet exposé.

On ne révolutionne pas la Science : les physiciens n'ont pas à craindre de voir réduire à néant leurs résultats expérimentaux et leurs théories, en raison même de la nature de la certitude de ces résultats et de ces théories. Corrélativement la Science progresse sans se perfectionner; je veux dire par là que ses procédés logiques sont restés identiquement les mêmes depuis les premiers temps de son existence plus ou moins consciente. Le progrès de la Science consiste à appliquer des méthodes toujours les mêmes à des sujets de plus en plus nombreux.

Envisagées de ce point de vue, des questions qui semblaient capitales, perdent tout intérêt; les résoudre c'est ajouter un nouveau sujet d'étude, ce n'est rien ajouter ni aux méthodes ni à la valeur philosophique de la Science. Ce n'est que reculer un peu les bornes de l'inconnu, sans modifier la nature du problème.

Indépendamment des généralités qui précèdent, on ne révolutionne que ce qui est. Or une théorie des solides n'existe pas encore, j'entends une théorie générale comprenant l'ensemble des faits connus. On se demande ce qu'il serait bien possible de démolir.

Je sais parfaitement tout ce que ces propositions ont de banal : mais il faut qu'une infinité de gens ignorent les vérités de sens commun puisqu'il se rencontre d'autres gens, soit pour les servir comme de rares nouveautés, soit pour dire exactement le contraire, toujours s'imaginant découvrir l'Amérique.

Quant aux philosophes, je ne comprends pas ce qu'ils gagnent à

suivre au jour le jour les progrès des sciences. Autant il est essentiel pour eux d'en connaître les méthodes sur un exemple particulier, autant il est vain de recommencer ce travail sur l'ensemble. A moins qu'ils ne veuillent devenir physiciens, chimistes, botanistes,... en quoi ils cesseront d'être philosophes.

Le lecteur a sûrement remarqué l'analogie, *mutatis mutandis*, de la thèse que je soutiens et de celle que Brunetière avait synthétisée dans la formule célèbre « la faillite de la Science ». Je suis protégé contre les attaques virulentes des sous-vétérinaires par mon obscurité même; mais si inférieur que je sois par tant de côtés à l'admirable critique, j'aurai sur lui cet avantage, inappréciable en l'espèce, que les sous-Homais n'oseront pas dire que j'ignore les questions dont je parle. Ils devront se résigner à affirmer sous serment que je suis vendu au cléricalisme.

H. Bouasse.

DE L'INTUITION DANS L'ACTE DE L'ESPRIT[1]

Toute pensée est l'analyse d'une intuition. Avant d'exprimer une pensée, nous en avons le sentiment confus; notre conscience semble tendue par les idées qui vont jaillir et prendre corps dans les mots et les gestes: notre vie mentale est comme concentrée, ramassée sur elle-même, avant de se projeter au dehors. Cet état n'est pas clair pour la conscience; nous ne nous rendons pas compte des rapports en lesquels il nous faudra le traduire si nous voulons l'exprimer; il est émotif.

Son unité n'est pas encore l'unité logique, l'unité rationnelle impliquée dans les rapports qui président à l'expression de la pensée; nous avons le sentiment d'un effort qui se dessine et qui va se traduire au dehors; les parties du discours sont en puissance dans cet effort, sans qu'aucune existe déjà en fait; elles sont virtuellement dans l'intuition de ce que nous allons dire; cette intuition n'est encore, pour la conscience, qu'une direction, une tendance accompagnée d'un état affectif. En nous se passe, quasi inconsciemment, chaque fois que nous allons nous exprimer, c'est-à-dire dans toute idéation, le même processus que celui que l'artiste constate quand le germe d'une œuvre future se forme dans son esprit : c'est d'abord quelque chose de nébuleux et d'indéfini, plus proche d'un état affectif que d'un rapport rationnel s'exprimant en concepts précis, quelquefois un vague dessin, des lignes, des taches de couleur; peu à peu seulement l'inspiration prend corps et le passage se produit de l'unité intuitive première à la succession logique qui en est la plus proche manifestation.

Lorsque Kant parlait de l'unité transcendentale de l'aperception et qu'il la définissait par la conscience de la pensée, par le « Je pense » accompagnant toute représentation, il spécifiait trop. Transcendentale, cette unité l'est par rapport aux représentations qui sont

1. Ces pages sont extraites d'un livre qui paraîtra prochainement sous ce titre : *la Synthèse mentale*, chap. I, § 3, fin.

toujours douées d'une certaine objectivité, à cause de leur caractère sensitif, et par conséquent sont susceptibles de délimitation; elle l'est *a fortiori* par rapport à la conscience réfléchie, puisque celle-ci n'envisage dans les représentations que les idées, la participation des concepts à l'unité logique de la pensée, dégagée par l'analyse psychologique, telle que l'entendait J. Lagneau[1]. L'idée du « Je pense » est, elle aussi, le résultat de l'analyse réflexive, en tant qu'elle porte sur le rapport entre le moi et les objets de pensée pris dans leur ensemble. Mais l'unité aperceptive, l'activité unifiante ne se fixe jamais, pour la conscience, en une représentation ou en un concept; elle n'est pas pleinement consciente : la réflexion peut, après coup, en dégager le sens, par l'analyse des données de la conscience. D'autre part, elle s'accompagne d'une tension et sous cet aspect, elle se manifeste à la conscience par un sentiment d'activité, impression sourde souvent, refoulée par tout ce qui, parmi les objets de représentation, requiert l'attention; mais ce sentiment persiste, subconscient, comme serait une trame continue sur laquelle les représentations d'objet se dessineraient. Si l'on entend par logique ce qui résulte de rapports rationnels, l'unité dans l'acte de l'esprit n'est pas logique, mais prélogique. Si nous la croyons logique, c'est que nous ne l'établissons que par l'analyse réflexive; mais elle est essentiellement action, elle est donc moins intellectuelle que les rapports logiques par lesquels notre analyse la traduit; elle est une activité plus profonde et plus directe que la pensée discursive, parce que plus unifiée, plus interpénétrée d'elle-même. On peut dire que la logique ne commence que là où s'expriment des rapports entre les termes; or les termes sont successifs, ils sont déjà étalés et, jusqu'à un certain point, mutuellement extérieurs; ils ne sont plus purement virtuels et dynamiques. Sans doute ce n'est pas la spatialisation qui caractérise ces rapports; ils ne sont pas matériels, ils expriment l'esprit; mais l'esprit est cela et encore quelque chose de plus intérieur, de plus vivant.

Dans n'importe quel sens, on ne conçoit de rapports qu'entre des termes; dans le réel, s'il s'agit de ce qui se représente dans l'espace, on n'en conçoit qu'entre des choses (pour la perception sensible) ou des mouvements (pour la représentation scientifique); s'il s'agit de

1. Voir mon étude sur Lagneau et la méthode réflexive, *Revue du Mois*, mai 1906.

psychologie, ces rapports sont conçus comme reliant des tendances, des processus, en un mot l'expansion d'*actes* et non les objets. L'intuition par contre porte sur l'*acte* spirituel lui-même. Elle est nécessairement inséparable de l'émotivité; par conséquent elle est, au point de vue de la psychologie classique, *confuse*. Nous dirons même qu'elle est condamnée à rester confuse et qu'il est impossible de la rendre claire; la traduire en une représentation d'objet, la conceptualiser, ce serait l'anéantir. Elle ne se prolonge pas; elle est comme une émotion instantanée qui coïnciderait avec l'acte de l'esprit: mais celui-ci synthétise en une représentation l'infinité des impressions qui retentissent dans le sentiment de notre vie intérieure. La conscience a ses exigences de délimitation et de clarté; elle passe outre à l'intuition, sans se douter qu'elle reçoit d'elle la vie. Aussi l'intuition ne se produit-elle intégralement qu'au moment où elle s'éprouve. Ce que la réflexion en reconstruit reste extérieur à l'acte de l'esprit. Ce n'est qu'une reconstitution d'après des fragments.

Maintenant, au lieu de nous placer au moment où la virtualité intérieure, concentrée, mais déjà toute tendue et prête à se manifester, va se traduire au dehors et s'objectiver, nous allons nous placer le plus loin apparemment de l'acte de l'esprit, dans l'objet, et nous allons chercher si l'affirmation de l'objet peut se passer de l'intuition et se ramène à des conditions purement logiques. Si cela était, l'intuition pourrait n'être pas fondée suffisamment ou ne se trouver que dans certaines manifestations mentales; mais si les conditions logiques n'expliquent pas le tout de l'objet, il faudra avoir recours à l'intuition pour les compléter.

Le criticisme a établi d'une manière définitive, croyons-nous, l'impossibilité de concevoir la représentation d'objet comme juxtaposition ou fusion d'éléments sensibles, et la conscience comme enregistrement passif d'un processus dont l'esprit serait exclu. On est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que nous n'aurions aucune notion unitaire et bien définie de l'objet, si l'objet n'était que le résultat d'une composition formée d'un nombre illimité de sensations qualitativement différentes. L'unité de l'objet sous-entend l'unité de l'affirmation qui le pose. Or seul l'esprit présente ce caractère d'unité, la matière et l'espace étant multiplicité indéfiniment divisible et dispersion. Les lois *a priori* par lesquelles l'esprit

synthétise la multiplicité sensible sont, pour le criticisme, les catégories. L'analyse réflexive du psychologue est d'accord avec les considérations du logicien pour reconnaître le rôle de l'esprit dans l'affirmation de l'objet de représentation. L'acte de perception n'est pas l'enregistrement d'une image cérébrale ni le produit de la combinaison de différentes sensations; au point de vue physiologique comme dans sa nature psychique, il ne se comprend que par l'activité de l'être qui perçoit. L'acte de perception est acte de pensée et participe aux caractères de la pensée.

Cependant il manque quelque chose d'important au problème ainsi posé : en réalité, les objets sont considérés par nous comme autant de sujets, existant en dehors de nous, auxquels nous attribuons effectivement les qualités qu'il prennent dans notre sensation[1]. Si cet objet de verre est transparent, je n'attribue pas sa transparence à la sensation qui me met en rapport avec lui; sans doute je vois ces qualités à ma façon, mais elles correspondent dans ma sensation à des qualités de l'objet, puisque d'autres objets me paraissent opaques. Chaque objet est bien le sujet de certaines qualités, de certaines manifestations qui se traduisent différemment dans ma sensation, suivant les objets avec lesquels elle me met en rapport. J'admets donc que chaque objet est en même temps un sujet. Cette notation vaut non seulement pour les objets animés mais aussi pour tous les autres.

L'on pourrait tenter d'expliquer ce caractère au moyen des catégories et placer parmi celles-ci la personnalité, en la définissant, par exemple, par l'appartenance d'un certain nombre de propriétés à chaque objet, et montrer que si d'autres catégories envisagent les caractères communs à beaucoup d'objets, abstraction faite de ces objets eux-mêmes, pour être complet il faudrait ajouter une catégorie qui exprimât la part de l'objet en tant qu'il est sujet.

Quelque légitimes que paraissent, au point de vue de l'abstraction logique, ces considérations, l'analyse des catégories montrera que l'affirmation de sujets en dehors de nous provient d'un processus différent de celui auquel ces catégories se rattachent. Les catégories en effet sont les lois de la représentation et ne valent que pour elle; elles ne vaudraient pour le monde réel que si celui-ci se réduisait à

1. Voir à ce propos Renouvier, *Essais de critique générale*, 2e éd., vol. I, p. 15 et suiv. Paris, 1875.

notre représentation ; elles régissent l'objet de représentation, car celui-ci fait un avec la représentation, mais elles le régissent en tant qu'objet de représentation, susceptible de se transformer dans la conscience avec la représentation ; une étude scientifique des faits que nous livre la sensation conduit à transformer ces faits pour les rapprocher de nos concepts, les rendre plus intelligibles ; transformés, ils sont toujours objets de représentation et sont devenus plus clairs, mieux adaptés à nos concepts ; leur objectivité n'y perd rien au point de vue logique, car l'objectivité logique repose exclusivement sur les rapports bien construits et harmonisés entre représentations.

Les catégories sont donc inséparables de la pensée de l'objet. Cette pensée, nous le reconnaissons, est toute orientée vers la transformation du fait de perception en phénomène d'intellection. Elle s'exprime de la manière la plus complète dans le raisonnement scientifique, parce que toute application de la réflexion à un objet conduit à l'abandon du point de vue de la perception primesautière ; cette dernière affirme en quelque sorte d'un objet qu'il est sujet, elle le pose, comme si, dans la perception, le *moi*, par un acte spontané, posait d'autres *moi* ou des *non-moi*. Ce stade est dépassé, aussitôt que la réflexion s'attache à un objet et il cède la place à l'intelligence rationnelle, qui décompose le tout de l'objet de perception et recompose des objets nouveaux, de plus en plus conceptuels, avec les caractères de plusieurs objets sensibles ; ce sont les objets « intelligibles » dominés par le concept ; les objets sensibles ne sont plus, à ce point de vue, que des composés instables, et leurs composantes ou leurs éléments apparaissent comme des notions plus claires pour la raison que les objets eux-mêmes.

Poser les objets comme sujets n'est donc pas le fait des catégories et du rationnel, qui s'expriment par des rapports et sont inséparables du raisonnement discursif, des combinaisons de concepts ; au contraire, c'est le fait de l'acte intuitif, dont les produits sont soumis au mouvement conceptuel de l'intelligence, mais qui lui-même est antérieur à toute position de rapports ; et de même que nous éprouvons la vie en nous dans le sentiment de notre activité, de même il s'établit, dans la perception d'objet, avant toute analyse, au moment où cette perception se produit, une sympathie avec l'extérieur, *comme si, au moment de la perception, il y avait coïncidence entre l'acte d'un autre moi et le nôtre*. C'est peut-être ce qui explique l'émotion que peut nous causer un être inconnu dans l'instant où

nous le voyons pour la première fois; l'attirance ou la répulsion qu'il éveille en nous est inexplicable, inattendue et ne se fonde sur aucune analyse préalable. Chaque fois que ce genre de sentiments se renouvelle vis-à-vis d'un être ou d'une idée, c'est l'intuition qui reparaît en dépit du travail ordonnateur que l'intelligence, avec son développement rationnel, impose aux représentations.

C'est aussi ce qui se produit dans les sentiments d'affection qui nous saisissent tout entiers comme l'amour. Si nous souffrons avec une personne que nous aimons, en la voyant souffrir, ce n'est aucunement par l'intermédiaire d'une association d'idées créant en nous la représentation de la douleur d'autrui par la suggestion de notre douleur; ce n'est par aucune inférence ni aucune induction, mais d'une manière immédiate que ces sentiments se manifestent.

Le fait d'intuition que nous signalons est constant chez l'enfant, pour qui les choses sont plus aisément animées que pour nous. Ce n'est pas par induction qu'il attribue aux choses certains indices de vie qu'il aurait observés en lui; il s'observe si peu lui-même! C'est directement, en suivant son impulsion irraisonnée, qu'il considère les objets comme des sujets tandis que le développement du raisonnement fera céder cette manière d'éprouver. Or, l'artiste ne se distingue-t-il pas aussi par le don qu'il conserve de voir les choses comme l'enfant, par l'intuition et le sentiment de leur réalité immédiate, par la communication directe et irraisonnée avec elles, tandis que l'analyse qui conduit à la connaissance claire et s'exprime le plus parfaitement dans les sciences, relègue l'intuition au second plan et tend sans cesse à la dépasser? Nous pouvons considérer comme doués d'une âme d'artiste tous ceux qui ont conservé le don d'intuition et l'ont développé; mais ils ne s'attachent plus, comme l'enfant, à une personnification naïve; ils s'aident des corrections que le mouvement rationnel de l'esprit impose à la représentation d'objet et pénètrent plus avant dans cette communication intime que, par éclairs, ils établissent entre la réalité et eux. Tous ceux qui ne sont pas trop mécanisés par la vie pratique ou absorbés par les conceptions abstraites des sciences, éprouvent les émotions de la vie intuitive. Certains penseurs voudraient même fonder sur cette intuition — qui n'est pas une fantaisie, mais un *fait* fondamental de la vie intérieure, — leur métaphysique tout entière[1]. Il est entendu

1. Bergson, Introduction à la Métaphysique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1903.

que nous nous en tenons à l'étude des faits concrets, sans nous laisser entraîner ici par la perspective que découvre l'espérance d'un renouveau de la métaphysique, mais aussi sans nous laisser envahir par une philosophie de pures abstractions, à laquelle entraînent souvent les progrès des sciences. Nous constatons seulement l'importance du rôle de l'intuition chez ceux que les circonstances n'ont pas forcés à renoncer à cette source de vie. Je crois que le génie, chez l'inventeur, le théoricien, aussi bien que le poète, se traduit surtout par l'intuition. Quand un savant découvre, après de multiples efforts, la vérité qui éclairera toutes ses recherches, il a de cette vérité une vision intérieure soudaine, comme celle qu'on raconte d'Archimède ou de Newton, ou comme celle de Gœthe dans son jardin de Weimar. Et il arrive souvent que c'est au moment où l'intelligence qui raisonne s'y attendait le moins et désespérait de trouver une solution, que cette solution éclate dans l'intuition. L'enfant a sans doute, naïvement, des intuitions fréquentes, parce qu'il se laisse aller à ses mouvements de sympathie vers les choses et si l'homme en a plus rarement, si la plupart des hommes anéantissent en eux la possibilité d'en avoir, c'est que les circonstances qu'ils traversent, la vie pratique, peut-être aussi la rage impitoyable de raisonner, tuent dans l'esprit ce pouvoir qui caractérise les artistes et les génies ou simplement les hommes d'une bonté réelle et profonde. Eux, ils sont les voyants; ils aiment les choses, ils devineront dans les objets familiers ce qui passera inaperçu aux autres. Ils parleront de la nature avec affection ; le sens des choses ne leur échappera pas, et les êtres que les autres côtoient avec indifférence leur parleront ce langage silencieux et vrai qui se passe de symboles.

C'est sur l'intuition enfin que repose la croyance au monde extérieur. « Autre chose, écrivait Brochard [1], est la nécessité de penser ou de lier des idées, autre chose la nécessité de croire, c'est-à-dire de poser comme vraies absolument les synthèses que l'esprit ne peut pas rompre : à la rigueur on peut comprendre une vérité géométrique et ne pas y croire. » L'intelligence et le raisonnement ne suffisent pas à fonder la croyance. N'aboutissent-ils pas aisément au scepticisme? La croyance au monde extérieur existe dans l'acte qui le perçoit et s'évanouit dans le raisonnement qui le transforme, de *fait*

1. Brochard, Croyance et volonté, *Rev. philos.*, 1884, II, p. 15.

concret qu'il est dans l'intuition, en *phénomène* qu'il devient par l'analyse. C'est le travail de la réflexion qui en fait *notre* représentation.

La valeur objective du monde se justifie au point de vue logique; mais elle se base sur les rapports qui l'expliquent, sur les lois, et repose sur la cohésion des lois entre elles et sur leur systématisation dans la pensée. On accorde une valeur objective, de ce point de vue, à tout ce qui ne contredit pas l'ensemble systématique et rationnel des objets de pensée. C'est dans la pensée, dans le rationnel que cette objectivité se fonde. Tandis que les primitifs croient que les formes du rêve sont aussi réelles que les choses que l'on voit à l'état de veille, pour nous la différence entre ces fantômes et les choses repose sur la cohésion logique de celles-ci; ce critère suffit à fonder la certitude objective : mais suffit-il à produire la croyance au monde extérieur? Au point de vue objectif, le monde est subordonné aux lois rationnelles de la pensée; le monde, ainsi conçu, est celui des *phénomènes* et non celui des *faits concrets*. La croyance à la réalité résulte-t-elle de cette affirmation logique, que les phénomènes et les lois qui forment un ensemble rationnel sont vrais? Kant lui-même, arrivé à cette question, hésita, comme Descartes avait hésité avant lui. Ils ont eu l'un et l'autre recours à Dieu pour échapper au relativisme.

La croyance au monde extérieur est basée, me semble-t-il, sur l'acte qui affirme l'existence de sujets, c'est-à-dire sur l'intuition. Cet acte, indistinct au point de vue logique, est antérieur aux raisons logiques qui n'apparaissent que dans son développement : sans doute il les contient; c'est en lui que se trouve leur fondement; on ne dérive pas l'acte d'affirmation en partant des catégories; celles-ci ne le conditionnent pas, mais sont conditionnées par lui. En d'autres termes, on ne recompose aucune réalité avec du logique pur; le logique traduit en rapports intelligibles le réel; mais pour qu'il existe des rapports, il faut nécessairement une réalité que ces rapports expriment; des rapports vides n'ont aucune portée et aucun sens. Il est utile de trouver un système de rapports comme notation qui serve à fixer les résultats de l'analyse pour l'intelligence obligée de décomposer le complexe et d'y voir clair; mais il serait abusif de prendre ces rapports pour le réel lui-même; ils en sont la transposition symbolique en termes accessibles à l'intelligence humaine. Aller plus loin, c'est reconnaître un dogme et sacrifier à la Déesse

Raison. Que cette transposition soit rendue nécessaire par le développement de l'esprit, amené constamment à dépasser l'intuition et à analyser pour connaître, nous l'avouons; nous ne croyons pas qu'il soit légitime d'établir entre intuition et rationnel une opposition irréductible. Intuition et raison peuvent se compléter sans se contredire.

Mais alors il est bon de fixer les stades par lesquels passe l'esprit dans la représentation qu'il se fait des choses. L'acte de pensée est tout d'abord prélogique et intuitif : tel il est chez l'enfant en présence du monde extérieur; tel il est dans toute perception qui requiert vivement le spectateur et l'émeut, l'attache à l'objet, le remue en établissant dès le premier moment un lien de sympathie entre l'objet et lui. L'acte de perception déborde, par l'émotion qui l'anime, la représentation dans laquelle nous renfermerons l'objet. Tout spectacle émouvant m'empoigne dès l'abord, me projette en quelque sorte hors de moi-même et m'entraîne dans l'action. Je ne suis plus alors celui qui contemple, observe et analyse, mais tous mes sentiments prennent part, directement, à ce qu'on me montre. La représentation est débordée et par mon émotion et par mon action, ma participation à la vie. Tel est l'acte de l'esprit dans son intégrité, affectif autant que rationnel, intuitif avant que de se reconnaître par la réflexion.

Cette première réaction saisit l'individu et ne lui laisse pas le temps de la réflexion; la réflexion viendra ensuite; elle apparaît comme second moment, lorsque l'acte de l'esprit cesse de faire corps avec son objet; tout vécu se répercute en idées : la représentation d'objet est rattachée à l'ensemble des objets de pensée, les états affectifs se calment et sont réintégrés dans le sujet; l'objet, au lieu d'absorber le sujet dans une sympathie qui le confond avec lui, est détaché, par l'esprit, de cette première synthèse intuitive : il reprend sa place parmi les autres objets et, à partir de ce moment, au lieu d'éclipser l'ensemble de ceux-ci, il est mis en sa place et soumis aux rapports logiques qui permettent de les comparer, de les examiner; il peut être étudié de plus près; l'observation et l'expérimentation s'y appliquent, la réflexion le décompose en éléments abstraits, en phénomènes dont elle formule les lois. Les lois les plus précises, dont les sciences particulières définissent les moindres applications, partent d'une même démarche de l'esprit que la première analyse et la plus simple des connaissances : les unes et les autres relèvent de la

réflexion et des principes logiques ou catégories. Car une habitude se forme de considérer les objets selon les catégories; un objet inattendu devient de plus en plus rare; on substitue à la vision émotive la représentation dominée par le concept; les sens ne livrent plus que des signes qui nous suffisent à nous représenter l'objet et à le situer, et le débordement de l'intuition s'atténue.

Mais l'intuition ne s'est pas évanouie; elle réapparaît chaque fois que l'esprit aperçoit, en une vue d'ensemble, l'unité intime qui synthétise ses tendances et devine en elles une harmonie semblable à celle que le sujet conscient ressent en lui-même. L'analyse définit des rapports particuliers; mais sans la pénétration de leur unité, les notions dégagées par l'analyse n'auront pas de portée; c'est ainsi que l'esprit génial, en qui s'exprime l'effort le plus puissant de la pensée humaine, se caractérise par un développement très complet de l'intuition : souvent, en effet, à un tel esprit peu de faits suffiront pour qu'il devine le mouvement d'un vaste ensemble auquel ces faits participent. La joie d'une découverte ou la conception d'une œuvre ne s'expliquent pas seulement par des combinaisons de notions abstraites. Et si l'on analyse l'activité de l'homme de génie, soit dans l'action, soit dans le savoir, soit dans la création artistique, on trouvera toujours un fond irréductible d'intuition et d'émotion. Tout n'est pas raison dans ces manifestations sublimes de l'esprit; la part du risque et de la divination y est grande.

L'intelligence logique n'est donc qu'un moment, le moment analytique, d'un cycle qui la dépasse, d'un mouvement de l'esprit qui est prélogique et postlogique. La croyance au monde extérieur est à chercher dans l'acte de perception qui nous confond avec lui en un seul tout affectif aussi bien que dans l'acte de création géniale qui en parachève la synthèse; l'acte de perception est aussi un acte de création : toute perception est création; *nous affirmons le monde extérieur parce qu'en le percevant, nous le créons à nouveau, et qu'à chaque contact avec lui nous sommes actifs*. La vision géniale est la suprême affirmation des choses et d'elle-même; elle est création, croyance et intuition en même temps. C'est de l'intuition que part l'analyse et c'est à elle qu'elle aboutit. Nous arrivons donc, par une voie différente, au même point que M. Bergson quand il écrivait [1] : « L'acte simple, qui a mis l'analyse en mouvement et qui se dissi-

1. *Revue de métaphysique et de morale*, janv. 1903, p. 35.

mule derrière l'analyse, émane d'une faculté tout autre que celle d'analyser. Ce sera, par définition, l'intuition. »

Si la logique admet dans l'ensemble des idées une unité qu'elle explique par leur participation et par le mouvement dialectique, le psychologue étudiera l'acte spirituel qui pose et les idées et le réel, *l'ordre des objets* avec les rapports rationnels qui l'expliquent et *l'ordre des sujets*. Le *moi* est le principe intérieur d'organisation de la vie consciente; s'il s'exprime en concepts, il s'éprouve dans la conscience par des sentiments d'activité et se constate, par l'analyse réflexive, dans la synthèse mentale; sans l'acte de l'esprit, la jonction du monde sensible et du rationnel ne se produirait pas. On peut même supposer une conscience tout entière projetée dans l'intuition et adaptée exclusivement à l'action; il n'y a pas nécessairement un seul type de conscience, caractérisé par une intelligence qui s'oriente vers le savoir objectif; la conscience humaine ne s'est développée en ce sens que dans certains états de civilisation, et même alors il subsiste en elle une intuition qui explique la croyance au monde extérieur et imprime le mouvement à toute notre activité synthétique.

GEORGES DWELSHAUVERS.

ÉTUDES CRITIQUES

ÉTUDES DE MORALE POSITIVE

PAR M. BELOT

Ce livre n'est, en définitive, que le recueil des articles très variés et tout à fait indépendants les uns des autres que M. Belot a publiés depuis une douzaine d'années sur toutes sortes de questions de morale. C'est bien en vain que l'auteur s'efforce, dans un ingénieux avant-propos, de nous persuader que ces études se complètent et forment vraiment un ensemble : tandis que les unes détermineraient la méthode de la science morale [1], une autre en poserait les principes [2], d'autres encore illustreraient ces principes et en révéleraient la fécondité en les appliquant à quelques-unes des questions controversées de la vie morale [3], et la dernière enfin [4] donnerait le plan d'une théorie générale de la pratique, en une suite de thèses qu'il suffirait de développer pour constituer cette science de la morale dont notre temps éprouve si vivement le besoin et dont tant de philosophes sont en quête.

Mais tout cela ne fait pas que nous ayons ici cette science de la morale si vivement souhaitée. Et d'autant plus on admire en ces études le sentiment vif, si caractérisé en M. Belot, de la spécificité des questions, le souci d'une méthode rigoureuse et sûre, une connaissance singulièrement étendue et précise des conditions de la vie sociale, ou encore la souplesse et l'ingénieuse fertilité d'une argumentation dont les détails, à quelque thèse limitée et spéciale qu'ils se rapportent, sont toujours rattachés aux vues les plus

1. En quête d'une morale positive.
2. L'utilitarisme et ses nouveaux critiques.
3. La Véracité, le Suicide, Justice, Socialisme, Charité et Sélection, le Luxe.
4. Esquisse d'une morale positive.

générales de la philosophie, — d'autant plus on regrette que M. Belot ne nous ait donné dans ce livre qu'une esquisse, une indication de ce que la morale devrait être, au lieu d'essayer de la constituer pour nous dans toute son ampleur et sa précision. On voit si bien, en un mot, tout ce que l'auteur aurait pu nous donner, qu'on est tenté de lui savoir peu de gré de ce qu'il nous donne et qui est pourtant d'un assez grand prix.

Il y a tout au moins dans ce livre une intéressante et assez originale conception des conditions et des principes de la morale, qui vaut assurément qu'on s'y arrête et qu'on la discute. C'est, pour notre part, tout ce que nous en voulons ici retenir et examiner.

I

Ce n'est pas en savant, mais en dialecticien, que M. Belot procède à la constitution de la science morale. Il ne va pas des faits au problème qu'ils posent à l'intelligence humaine et des conditions du problème à la doctrine qui semble pouvoir y satisfaire. Mais c'est dans la mêlée philosophique que M. Belot se jette tout d'abord, soit qu'il défende la doctrine à laquelle ses propres réflexions l'ont conduit, à savoir l'utilitarisme, contre ses nouveaux critiques, soit qu'il essaie de juger les méthodes dont relèvent les doctrines rivales. C'est uniquement à l'occasion des méthodes employées par d'autres philosophes et en conséquence du jugement qu'il en porte que M. Belot détermine ce qu'il croit être la vraie méthode et qu'il esquisse son propre système. Ce procédé ne va pas sans des inconvénients dont nous verrons plus tard toute la gravité. Mais enfin il nous faut bien prendre ici la doctrine telle qu'elle se présente et la suivre en son développement progressif, où l'on doit distinguer trois moments : la critique des méthodes, — la détermination critique des vraies conditions du problème moral, — la détermination systématique du contenu et de l'esprit de la vraie morale.

*
* *

On peut procéder de trois façons à la constitution d'une morale. On peut la fonder sur la métaphysique, ou sur la science, ou sur la conscience. Le premier procédé est stérile, le second et le troisième

sont légitimes et efficaces, mais en un sens et dans une mesure qui restent à déterminer.

Procéder métaphysiquement c'est prétendre construire une morale *a priori*, soit qu'on la déduise de la connaissance supposée de l'être véritable ou de l'absolu, à la manière des ontologistes, soit que, plus modestement, on ne vise qu'à déterminer *a priori* les conditions de l'activité morale, à la manière de Kant. Mais, dans un cas comme dans l'autre, on entreprend une œuvre chimérique. Car rien ne répond qu'une morale ainsi déduite *a priori* soit vraiment la morale. On démontre, en se fondant sur la connaissance de l'essence intime des choses ou des exigences de la raison, que c'est telle fin qu'il est raisonnable de vouloir. Mais la rationalité est-ce donc même chose que la moralité? Il faudrait établir que ce qui vaut le mieux au point de vue de la pure raison, c'est bien ce qui vaut le mieux à ce point de vue spécial qui est le point de vue moral; et c'est ce point de vue spécial qu'il eût fallu d'abord déterminer, ce qui n'est possible que par un appel à l'expérience, puisque, après tout, la moralité est un fait, une donnée de la vie. « Kant nous dit : L'obéissance à la forme d'une loi universelle, voilà la moralité. Le spiritualiste nous dit : La perfection, la réalisation la plus complète de l'essence vraie de l'homme, voilà la moralité. Un autre nous dit : C'est la vie en Dieu. Je n'en sais rien et c'est un acte de foi que l'on me demande. La moralité est quelque chose de déterminé, d'existant : qu'on me montre qu'elle est *cela*.... Il ne suffit pas qu'un idéal m'agrée, satisfasse à quelques égards ma raison ou ma sensibilité pour que je lui applique le terme de moralité.... Si, par exemple, on me démontrait qu'il ne peut rien y avoir de plus précieux, de plus respectable, de plus éternel, de plus saint, de plus universel, de plus digne de tout effort humain que la vérité, on n'aura pas plus établi qu'elle constitue la moralité que si, pour prouver que le soleil est sphérique, on s'évertuait à établir qu'il est brûlant. »

En somme, M. Belot se contente d'opposer aux métaphysiciens la question préalable : avant toute déduction une enquête est à faire qui détermine ce qu'est *en fait* la moralité; et dès lors, puisqu'il s'agit de fait, c'est à la science qu'il faut faire appel.

Or, on peut comprendre de deux façons cette assertion, certainement vraie, que la morale doit être fondée sur la science.

On peut l'entendre d'abord, à la manière de M. Durkheim, selon qu'il n'y a pas lieu de tirer une morale de la science, mais plutôt de

faire de la morale elle-même une science en la réduisant à la physique des mœurs. Le philosophe ne doit pas se proposer de *donner* les règles de la conduite, soit au nom de la raison pure, soit au nom de la réalité connue et interprétée par la raison. Il doit constater les règles en usage dans la société de son temps et en retrouver l'origine et la signification, afin de nous permettre de les pratiquer dans leur véritable esprit ou même de les rectifier d'après la connaissance réfléchie de leur vrai principe. La morale ne se construit pas philosophiquement; elle se constate.

Sous cette forme extrême, la réduction de la morale à la science des mœurs est inacceptable, car elle ne répondrait plus à nos besoins pratiques. Elle explique les règles morales sur lesquelles nous vivons; mais pour autant que ces règles répondent à des conditions sociales ou autres, aujourd'hui disparues, à des croyances abolies, à des désirs que nous n'éprouvons plus, elle tend donc à les détruire. A mettre les choses au mieux, la science des mœurs affermit les règles dont elle montre qu'elles répondent à des dispositions psychologiques ou sociales encore subsistantes; mais, en cela même, elle est conservatrice, non innovatrice. Or, la vie, sans cesse nouvelle en ses conditions, nous pose des questions qu'il faut résoudre; et c'est donc ailleurs que dans l'histoire des mœurs qu'il faut chercher les moyens d'y répondre.

Ce n'est pas à dire que la science des mœurs soit inutile à la constitution de la morale. Elle n'est pas la morale, voilà tout. Il reste pourtant qu'elle la prépare. Comment savoir, en effet, ce qu'est en fait la moralité (connaissance préalablement nécessaire à toute détermination des règles morales valables rationnellement), sinon en consultant l'histoire, en comparant les mœurs et les codes et en remontant à l'origine et aux raisons de ces législations, pour discerner à travers leur diversité ou leurs contradictions apparentes la fonction commune et l'unique principe de toute réglementation morale? C'est le seul moyen de découvrir la signification de la distinction du bien et du mal, ainsi que le critère par lequel on en juge. Mais le critère moral étant supposé défini en fait, il resterait à le justifier et à l'appliquer, et ceci requiert d'autres lumières que celles que l'on peut emprunter à la science des mœurs.

Pourrait-on les chercher dans la science sociale? car voici une autre façon de fonder la morale sur la science. On peut l'assimiler à une technique analogue à la médecine ou à une industrie. Ce serait

éminemment une science de moyens. Elle déterminerait d'après la connaissance des lois générales de la vie sociale les conditions de l'action, c'est-à-dire les règles à suivre pour atteindre, dans le milieu social qui est le milieu humain, les fins quelconques que l'on peut se proposer. Il semble bien que ce soit là la thèse de M. Lévy-Bruhl, encore que l'on ne voie pas très nettement quelles sont, selon cet auteur, les fins en vue desquelles s'établirait la technique morale.

Il y a cela de vrai en cette doctrine que certainement un grand nombre de problèmes moraux concernent précisément les moyens de certaines fins que l'on présuppose et sur la poursuite desquelles tout le monde est d'accord. Tout le monde veut maintenir, par exemple, la respectabilité du mariage, garantir la dignité de la femme, assurer l'éducation des enfants; mais si le meilleur moyen en est de rendre le mariage indissoluble ou d'autoriser le divorce, c'est sur quoi l'on dispute. La morale, en tant qu'elle a de tels problèmes à résoudre, doit être considérée comme une technique.

Mais elle comporte d'autres problèmes, ou plutôt un autre problème, qui, celui-là, porte sur les fins. On le pose généralement d'une façon trop vague et il faudra le préciser. Mais il est visible, de quelque façon qu'on doive plus tard l'énoncer, que la connaissance de ces lois peut bien nous donner les moyens des fins quelconques que nous nous proposerons dans la vie sociale, mais elle ne peut déterminer quelles fins nous devons vouloir.

Même dans la mesure où elle est une technique, la morale ne doit pas faire trop de fonds sur la science sociale. Car, d'une part, c'est toujours dans une société donnée que nous avons à agir; c'est aux conditions toutes locales et momentanées de cette société que nous avons à adapter nos règles d'action. Ce n'est donc pas, à vrai dire, sur la science sociale, mais sur l'observation directe d'une société particulière que se fonde la technique morale. Et, d'autre part, cette société n'est pas quelque chose d'immuable et indifférent à notre action; elle est dans une certaine mesure ce que nous voulons qu'elle soit. Ce n'est donc plus ici le savoir qui fonde le pouvoir; le pouvoir détermine, pour une part, en le produisant, l'objet du savoir. La relation qui sert de base aux techniques se trouvant ici renversée, la morale n'est donc une technique que dans une mesure très limitée et de nouveau le problème des moyens s'efface devant le problème des fins.

Ainsi, dans la constitution de la morale, le rôle de la science se

trouve limité soit à la détermination de la vraie nature du fait moral, s'il s'agit de la science des mœurs, soit à l'établissement des moyens de fins qu'il reste à justifier, s'il s'agit de la science sociale.

« Un problème final se présente donc à nous : puisque nous modifions, en agissant, notre nature même, psychologique et sociale, *dans quel sens devons-nous agir*, dans quel sens devons-nous transformer cette nature éminemment plastique que jusqu'ici nous considérions seulement comme une donnée toute faite du problème? Et pourquoi, *en vue de quoi le devrions-nous*? Notre option va porter sur les fins elles-mêmes, et nous aurons à découvrir, peut être, en un certain sens à créer les motifs mêmes qui les justifieront. Et qu'est-ce que justifier dans de pareilles conditions? Ne serons-nous pas réduits à proposer un idéal qui ne devra sa valeur réelle qu'à la force même avec laquelle nous saurons le faire accepter et le faire triompher comme d'autres auraient pu faire un idéal différent? »

Ce problème « final », c'est ce que tous les philosophes ont toujours considéré comme le problème initial ou même unique de la moralité. Il est malaisé de voir dans quelle mesure M. Belot accepte leur opinion. Lorsqu'il en vient pour son compte à prendre parti sur les principes de la moralité, c'est bien ce problème général que M. Belot pose à son tour et qu'il résout selon sa méthode propre. Mais ici, dans sa critique des méthodes, M. Belot semble refuser de reconnaître dans cette question du sens ou de la fin de la vie le vrai objet de la recherche morale. Ce n'est là, nous dit-il, qu'un problème-limite — qui, d'abord, est insoluble, car on ne démontre pas les fins dernières de la vie, — et qui, en fait, ne se pose pas, car dans la pratique on ne s'interroge pas sur le Souverain Bien ou la fin suprême de l'existence. Il arrive seulement qu'entre des fins particulières dont on ne voit pas le rapport aux fins plus générales que d'instinct l'on affirme et l'on poursuit, on hésite sans avoir de raisons précises pour se décider. La science en de pareils cas est donc inutile : c'est à la conscience à décider. C'est à nous à prononcer ce que nous voulons qui soit.

Dès lors une question se pose qui, selon M. Belot, remplacerait le vieux problème moral. Les décisions spontanées de la conscience valent ce que vaut la conscience elle-même : que doit donc être la conscience pour que son jugement soit valable? dans quelles conditions s'assure-t-elle son maximum d'autorité? Il n'y a pas à discuter

sur les fins elles-mêmes, mais sur la qualité de la conscience qui les décrète.

C'est ici que M. Belot rencontre la thèse originale de M. Rauh sur l'expérience morale. M. Rauh admet lui aussi qu'il appartient à la conscience de se donner ses fins; et lui aussi reconnaît que toute conscience n'est pas également apte à décider valablement et il se demande quels sont les caractères auxquels elle peut elle-même se reconnaître pour légitime. Mais si c'est le même problème que se sont posé M. Rauh et M. Belot, ils n'en donnent pas la même solution. M. Rauh, préoccupé de constituer la morale dans un esprit scientifique, voudrait transporter dans la détermination des vrais principes moraux les procédés de la science. Ce serait à l'expérience, mais à une expérience d'un certain ordre, à juger de la valeur d'une règle morale, d'un idéal moral. M. Belot n'a pas beaucoup de peine à montrer combien cette idée de l'expérience morale est confuse et que l'expérience, dès que l'on conserve à ce mot si peu que ce soit de son sens ordinaire, n'a rien à faire avec l'appréciation réfléchie des jugements spontanés de la conscience. Deux choses seulement restent établies, sur lesquelles les deux auteurs sont d'accord : c'est d'abord que la conscience a droit, au même titre que la science, à décider de ce qu'il convient de vouloir, de ce qui doit être tenu pour moral; c'est ensuite qu'il est nécessaire de déterminer les conditions de l'usage légitime de cette spontanéité de la conscience. Il y a donc lieu à une sorte de critique du jugement moral.

*
* *

Cette critique qui fonderait la morale, M. Belot nous en donne une ébauche dans sa conclusion : *Esquisse d'une morale positive.* Partant de l'idée d'une morale positive, c'est-à-dire vraie et démontrable, et remarquant que ce que l'on tient communément pour vrai c'est ce qui est susceptible d'être justifié par les méthodes générales de l'expérience et de la raison, M. Belot en conclut qu'une morale positive ou vraie, ce serait d'une part une morale qui serait rationnelle, c'est-à-dire dont les principes seraient adoptés dans les mêmes conditions subjectives qui président à l'adoption des vérités scientifiques : il faut que l'attitude du moraliste ou de l'honnête homme dont la volonté consent à une certaine fin soit analogue à celle du savant dont la

raison adhère à un certain jugement; ce serait, d'autre part, une morale fondée sur l'expérience en ce sens qu'elle ne prétendrait pas déterminer *a priori*, sans souci du fait, ce qui doit être tenu pour moral, mais qu'elle reconnaîtrait la nature de la moralité réelle, telle qu'elle est constituée au cours de l'histoire et l'accepterait tout en la justifiant. Il ne reste donc, pour déterminer la vraie morale et son principe, qu'à préciser ces deux conditions.

La morale vraie doit d'abord être rationnelle, les règles en doivent être portées dans le même esprit et dans les mêmes conditions qui président à l'énonciation des vérités scientifiques. Or le caractère essentiel du jugement scientifique c'est l'autonomie. Le savant ne reçoit pour vrai que ce qu'il connaît évidemment être tel, ce dont les raisons lui apparaissent avec une parfaite clarté ; et c'est de lui-même, puisque c'est en conséquence de raisons dont il est juge, qu'il se porte à la vérité, refusant de la recevoir du dehors toute faite et aveuglément. De la même façon, le jugement moral doit être autonome. Ces règles seules peuvent entrer dans la constitution d'une morale positive, dont nous pouvons donner les raisons.

Par là se trouvent déjà exclues du titre de morales positives toutes les morales d'autorité, toutes celles qui font du principe moral un impératif non justifié, un ordre tirant sa valeur, non de son mérite intrinsèque qui échappe au jugement, mais de la source dont il émane. Admettre que ce qui est moral, donc obligatoire et méritoire, c'est ce que Dieu commande, ce que la Société commande, ce que le Devoir commande, c'est se mettre hors des conditions d'une morale rationnelle, c'est déclarer une science morale impossible. Une morale vraie ou rationnelle n'est possible que si l'homme ne reçoit pas d'ordre, que s'il s'appartient et reste juge à chaque moment de ce qu'il est raisonnable de vouloir.

Et maintenant, ce qu'il est raisonnable de vouloir, c'est-à-dire ce qui peut être justifié, c'est ce qui se présente comme le moyen nécessaire d'une certaine fin préconçue, on dirait, si l'on osait, *préconclue*. C'est la fin qui justifie : et, quand on veut savoir ce que vaut une règle, il ne faut pas demander d'où elle vient, mais seulement où elle va, c'est-à-dire à quoi elle sert et quels effets elle peut produire. La vraie morale n'est donc pas, comme on le croit trop souvent, la *morale des principes*, celle qui met le bien agir dans la soumission passive à une règle, sans souci des résultats : c'est, au contraire, la *morale des résultats*, qui justifie ses règles par leurs effets et qui demande

à qui la suit de prendre garde aux circonstances et de supprimer la règle si les événements lui doivent faire produire des effets contraires à la fin poursuivie. Ainsi est exclu le formalisme après l'autorité.

La morale vraie ne procède donc pas par règles immuables : elle est souple et flexible aux circonstances et aux événements. Pourtant elle donne des règles précises et assez générales; car, aussi longtemps que la fin qui fonde la règle peut être obtenue par les moyens que la règle prescrit, la règle subsiste, quelques inconvénients d'ailleurs qu'elle puisse entraîner pour l'agent : elle n'est donc pas changeante au gré des personnes. Mais il reste qu'elle comporte des exceptions toutes les fois que l'application irait contre la fin qui la justifie. Les règles de la morale positive sont donc à la fois générales et souples.

D'autre part, la morale vraie doit être réelle; elle doit s'accorder avec ce qu'en fait l'humanité considère et a toujours considéré comme moral. C'est d'après ce critère qu'il faut déterminer le contenu de la vraie morale dont la rationalité constitue seulement la forme. La condition préalable de l'établissement d'une morale positive, c'est donc une étude scientifique de la moralité humaine en vue d'en dégager la signification et la raison. Reste à savoir ce qu'une telle étude peut être.

Il paraît à M. Belot qu' « une analyse subjective et directe du jugement moral ne peut en déterminer avec sûreté la nature ni le contenu et nous exposerait à substituer à ce qu'est réellement la moralité des interprétations hâtives et sans fondement ». Ainsi se trouve condamnée la méthode critique de Kant. « Nous sommes donc obligés de procéder par une induction régulière portant sur l'ensemble des jugements unanimement caractérisés comme moraux dans le milieu où ils sont admis. Cette induction aura pour objet de déterminer d'une manière générale la nature du contenu des règles qui constituent pour chaque société sa morale... Cette induction peut porter :

A. — Sur nos jugements actuels ; et elle montre que le jugement moral n'intervient qu'à l'égard d'un agent conscient, et cela dès lors seulement que sa conduite est considérée comme engageant l'intérêt des autres, et finalement celui du groupe social auquel il appartient;

B. — Sur l'ensemble des données historiques ou ethnologiques; et elle établit de même : 1° statiquement (par voie de coïncidence); 2° dynamiquement (c'est-à-dire par la concordance de l'apparition et

de la disparition des deux faits, que les règles morales sont, pour une société donnée, les règles que la collectivité impose à l'individu dans l'intérêt discerné ou seulement senti, réel ou seulement imaginé, de la collectivité même qui les sanctionne.

La formation de ces règles trouve son explication, en dehors de la fiction d'un être moral distinct, dans la pression exercée par tous sur chacun, dans la prépondérance progressive des volontés et des intérêts concordants sur les volontés et les intérêts inharmoniques. — Les exceptions apparentes à cette inférence générale s'expliquent suffisamment soit par les erreurs et illusions inévitables des sociétés sur leur réel intérêt, — soit par des survivances, — soit par l'extension et la végétation plus ou moins indépendante des règles déjà admises et des institutions déjà établies. »

Ici une difficulté se présente. Les deux conditions assignées par M. Belot à la constitution d'une morale semblent s'opposer l'une à l'autre. D'une part, il ne faut admettre pour règle ou pour fin morale que celle qui se justifie par raison; mais la règle ou la fin ainsi adoptées ne seront morales qu'autant qu'elles seront celles mêmes que l'humanité a adoptées en fait. Ainsi il faut à la fois décider par raison de ce qui est moral, et tenir pour moral ce que l'humanité considère comme tel.

M. Belot voit là une antinomie qu'il résout par des considérations bien compliquées. La vérité, plus simple, est que ces deux conditions qui, en droit, ne sont nullement inconciliables, pourraient, en fait, n'être pas données ensemble : auquel cas, une morale positive ne serait pas possible, puisqu'elle a pour condition que l'idée qui préside en fait aux jugements collectifs et qui engendre la moralité réelle soit susceptible d'être justifiée par raison. Mais l'intérêt social, principe de la moralité réelle, est susceptible de justification : la société est la condition de toutes nos fins, de sorte que, quoi que ce soit que nous voulions finalement, nous devons vouloir raisonnablement l'ordre social, hors duquel nos fins personnelles, accidentelles ou constantes, seraient inaccessibles. Ainsi une morale positive est possible qui soit conforme à la tradition quant à sa matière et ne laisse pas d'être rationnelle dans sa forme. Il y a une fin justifiable, c'est en quoi il y a lieu à une théorie rationnelle de la conduite; et cette fin est bien celle en vue de laquelle les règles de la morale ont toujours été énoncées, et c'est en quoi cette théorie rationnelle de l'action est bien une morale.

*
* *

Une telle critique rend possible et même facile la constitution de la morale, puisqu'elle découvre et justifie le principe moral. Il n'y a plus qu'à en déterminer les conditions ou les moyens, qui seront les règles de la conduite. Et c'est ici qu'après la conscience et la science des mœurs la science sociale peut enfin intervenir.

Seulement cette morale dont il indique les conditions et dont il loue abondamment les mérites, M. Belot ne la construit pas. Tout au plus en indique-t-il l'esprit et la direction.

Faire exister la société comme condition de toutes nos fins, telle est la formule du Devoir. Ceci explique que la société n'est pas, comme le pensent les sociologues, une réalité donnée, transcendante à l'individu, mais un idéal à réaliser par le concours des personnes. Ce qui est donné primitivement, ce qui est naturel, c'est un groupement confus et amorphe d'individus; mais ce groupement tend d'instinct à s'organiser pour la mise en accord des fins individuelles et l'établissement d'un ordre qui en assure ou en facilite la réalisation la plus complète. Cet idéal social est l'objet du vouloir essentiel de l'humanité. « Ce vouloir peut, dans une large mesure, s'ignorer lui-même. L'homme individuel éprouve, sans les comprendre, une foule de besoins, d'impulsions instinctives dont le physiologiste vient utilement lui revéler la véritable nature et les fins réelles. De même il y a sans doute pour les collectivités humaines une finalité immanente, obscurément sentie, mais dont il appartient à la sociologie de nous aider à prendre intellectuellement conscience. Ce vouloir fondamental de l'espèce humaine semble être la constitution même d'une société, la réalisation d'un ordre social harmonique. Dans un remarquable opuscule, Kant montrait que cette idée de la constitution d'une cité juridique pourrait être prise comme l'idée directrice d'une histoire universelle de l'humanité. Ce n'est pas dans l'individu, remarquait-il un demi-siècle avant A. Comte, que nous pouvons nous faire une juste idée de la vraie nature et des vraies fins de l'homme, mais dans l'espèce. La constitution d'une société civile, à la fois forte et libre, assurant la liberté par sa force même, voilà l'idéal que la nature semble avoir assigné à la vie humaine... Tel est en effet le résultat le plus général de l'induction sociologique, de nous montrer dans l'établissement, le maintien, le perfectionne-

ment constant de l'organisation sociale, le vœu le plus continu, le plus puissant de l'humanité. » La moralité consiste à vouloir avec réflexion cet idéal instinctif et la science morale a pour fonction d'en déterminer systématiquement les conditions.

Or deux conditions se présentent d'abord comme absolument nécessaires à la constitution progressive d'une véritable société : le développement de la rationalité dans l'individu, et celui de la contractualité dans la société.

La rationalité dans l'individu : « car aucune réaction sociale ne sera assurée ni précise, aucun ordre social stable ne pourra s'organiser tant que les individus seront sous le régime de la passion, de l'instinct, de l'hétéronomie, à moins qu'on ne redescende dans cette direction au-dessous du niveau où il n'y aurait plus même d'humanité ».

La contractualité dans la société : car la société n'est réalisée que par des consciences qui se pensent les unes les autres, qui communiquent entre elles et se reflètent mutuellement. L'imitation spontanée ou la contrainte établissent une première assimilation des esprits et des volontés; mais cette assimilation ne s'achève que s'il s'y joint la réflexion, l'entente délibérée, le consentement explicite. Il n'y a société véritable qu'entre des personnes qui, après délibération, conviennent de se comporter l'une à l'égard de l'autre d'une certaine façon et déterminent d'un commun accord les règles de leur relations futures.

Ainsi, que l'individu pris isolément se connaisse et se gouverne lui-même; que, dans ses relations avec les autres, il reste indépendant et ne reçoive que les lois qu'il a lui-même contribué à établir, voilà les premières conditions de la société véritale. Elles s'énoncent d'un mot, l'autonomie, la liberté, au double sens de liberté intérieure ou morale et de liberté extérieure ou civile. Il faut que la personne soit elle-même et s'appartienne. De sorte que la doctrine qui donne ou qui reconnaît d'abord pour la fin morale l'ordre social à conserver ou à réaliser, donne ou reconnaît pour fin secondaire logiquement, — mais première dans l'ordre du temps, — la personne à libérer ou à créer. Se tenant ainsi à égale distance d'un humanitarisme vague et d'un personnalisme étroit, elle concilie, en les ordonnant, les tendances les plus opposées de l'activité contemporaine. Elle doit à ce caractère éclectique ou plutôt synthétique de répondre mieux que toute autre à l'ensemble de nos besoins.

II

Ce système ne doit pas seulement son intérêt au talent avec lequel il est proposé ou défendu. C'est bien la doctrine elle-même qui mérite d'appeler ou de retenir l'attention. Le vieil utilitarisme, que nulle réfutation ne décourage, s'y présente à nous rajeuni et mis au goût du jour. Il a modifié sa formule. Il n'est pas question ici de l'intérêt général, expression trop vague; — ni davantage du plus grand bonheur du plus grand nombre, expression trop individualiste. Nous appartenons à une génération qui a découvert la Société et qui à la suite de Comte et des sociologues se plaît à en faire une sorte d'idole. Si donc il faut que l'utilité soit la règle morale, ce ne pourra être que l'utilité sociale : le devoir ne sera plus de rendre quelques hommes ou tous les hommes plus heureux, mais de « faire exister la société ». Et telle est la formule proposée par M. Belot. — En même temps l'utilitarisme a modifié sa méthode. Le temps est passé de la psychologie et de la dialectique : il n'est pas question de demander à la réflexion si la tendance fondamentale de l'homme ne serait pas le désir du bonheur et d'en déduire, au moyen de la solidarité constatée ou supposée des intérêts individuels, la nécessité de vouloir finalement le bien de tous pour assurer le sien. Nous vivons en un temps où tout doit se faire objectivement, scientifiquement; et c'est par une induction fondée sur les données de l'histoire et de l'ethnologie que l'on établira que la considération de l'utilité sociale a toujours été le principe des jugements moraux de l'humanité. Ainsi la morale sera fondée, car elle se constate et ne se construit pas. — Au total, cet utilitarisme se présente comme la synthèse de l'individualisme de Bentham et de l'humanitarisme de Comte, — de la méthode dialectique des anciens moralistes et de la méthode objective et scientifique des moralistes dernier jeu. Tout cela finalement est extrêmement ingénieux ou même amusant à force de souplesse et de virtuosité. Mais cela se tient-il? Cette synthèse si conciliante et si souple n'a-t-elle pas le défaut de tous les éclectismes, à savoir une extrême fragilité? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

Notre critique sera fort simple et ne portera que sur un point qui, à la vérité, implique tout le reste. M. Belot s'est visiblement préoccupé de limiter le rôle du rationalisme en morale; il exécute en quelques phrases dédaigneuses les morales de pure raison comme

l'Ontologisme ou la Critique ; et il leur oppose triomphalement une méthode plus moderne, plus scientifique, plus objective et vraiment positive. Nous allons donc examiner si cette méthode soi-disant scientifique a permis à M. Belot de constituer une morale plus solide que celles des métaphysiciens. S'il se trouvait, au contraire, que la superstition de l'objectivité et de la science empêchât M. Belot de déterminer les conditions d'une vraie morale avec une suffisante netteté et d'en poser les principes avec une suffisante certitude, le rationalisme en serait justifié pour autant, et c'est ce que nous souhaiterions.

*
* *

M. Belot prend son point de départ dans l'idée d'une morale positive et il entreprend d'en déterminer par une rapide critique, les conditions essentielles.

Mais justement cette idée ne pouvait pas être la donnée initiale d'une telle recherche. Avant de savoir à quelle condition une morale sera positive, il est indispensable de savoir ce que c'est qu'une morale, ce que l'on cherche sous ce nom, à quel besoin elle répond, quelle fonction elle remplit, quels faits en sont l'occasion, quels en sont les divers problèmes et comment ils s'ordonnent hiérarchiquement. C'est après seulement que, connaissant la fonction de la morale et les problèmes spécifiques qu'elle comporte, on pourrait établir avec quelque chance de vérité comment on peut construire l'une et résoudre les autres dans l'esprit et avec la solidité de la science positive. Il appartient évidemment à la critique ou à la science de rectifier les problèmes mal posés, ou même de supprimer des problèmes factices : mais enfin il faut d'abord les prendre tels qu'ils se formulent naturellement et en comprendre le rapport aux faits d'où ils naissent. Or, on ne trouve nulle part dans l'œuvre de M. Belot cette analyse descriptive des idées morales telles qu'elles s'établissent dans la conscience commune, ni l'inventaire et l'exacte définition des problèmes qu'elles suscitent dans l'esprit du vulgaire ou qu'elles proposent à la réflexion du philosophe. On peut dire, à la lettre, qu'on ne sait jamais très exactement de quoi il s'agit et sur quoi l'on discute en toutes ces polémiques et au cours de ces investigations. Il ne faut donc pas s'étonner que les conditions

d'une morale positive n'y soient déterminées qu'avec beaucoup d'imprécision et d'arbitraire.

Une morale vraie, dit M. Belot, doit être rationnelle; les préceptes en doivent être justifiés. Rien n'est plus certain. Mais une morale peut-elle ou même doit-elle être vraie? C'est ce qu'il faudrait d'abord savoir et c'est ce que pourrait seulement indiquer la connaissance précise de la nature et de la fonction de cette discipline pratique qu'il s'agit d'instituer. Il n'est pas évident, en effet, que la question de vérité ait un sens en morale. M. Durkheim le nie, à tort, selon nous, mais pour des raisons qui veulent être examinées. L'idée de Bien n'a de sens, selon M. Durkheim, que dans la relation de l'individu à la société; le Bien, c'est le vouloir social en tant qu'il s'impose à l'individu. Dès lors, il n'y a pas à raisonner sur le vrai Bien. Le Bien étant, par définition, ce qui est commandé, tout ce qui est commandé est bon : on constate les règles morales, on ne les prouve pas. Toute la question est donc de savoir si tel est le vrai sens, la vraie origine de l'idée du Bien. M. Belot ne songe pas à l'examiner. Dès lors, s'il a raison de dire qu'une morale d'autorité ne peut être une morale vraie, il laisse ouverte la question si une morale d'autorité ne serait pas la vraie morale et si ses propres recherches ont un sens et comportent une solution.

La seconde des conditions assignées par M. Belot à la constitution d'une morale positive ne nous semble pas moins arbitraire. La règle morale que la raison justifie doit être la même, nous dit M. Belot, que celle qui a présidé en fait, bien ou mal comprise, aux jugements moraux de l'humanité. A ce prix, la morale sera réelle, en même temps que rationnelle.

D'où vient cette exigence? De ce que le vrai a pour garantie l'expérience? Mais cette garantie n'est pas indispensable. Il y a des vérités purement rationnelles. Il n'y a donc aucune nécessité que la morale, pour être positive, doive en quelque façon être fondée sur l'expérience; — sans compter qu'à moins de jouer sur les mots on ne peut vraiment considérer la confrontation de la règle morale à l'opinion traditionnelle de l'humanité comme une vérification expérimentale. C'est donc tout à fait arbitrairement que cette exigence est rattachée à l'idée de positivité.

En réalité, ce n'est pas pour être positive, mais c'est pour être vraiment une morale que, selon M. Belot, la doctrine justifiée par la raison doit répondre à ce que l'humanité a toujours appelé morale.

En un sens, rien n'est plus juste. Toutefois il y aurait à faire ici une importante distinction. Pour qu'une règle soit morale il faut et il suffit que, de quelque façon que ce soit, elle donne satisfaction au besoin profond, constitutif, qui a suscité les jugements moraux, les mœurs et les lois. Il n'est pas nécessaire qu'elle leur donne satisfaction par les mêmes moyens. S'il en était autrement, aucun progrès ne serait rationnellement justifiable. S'il était vrai que les hommes se fussent d'abord nourris de glands, comme le veut certaine légende, on aurait donc pu leur interdire l'usage du pain, faute de retrouver dans ce prétendu aliment les caractères de ce que jusqu'alors l'humanité aurait appelé de ce nom. Mais, pour justifier l'usage du pain, il suffit de prouver qu'il nourrit, si différent soit-il des aliments primitifs. Et de même ici il ne servirait de rien de prouver que ce que les hommes ont toujours appelé moral, c'est ce qui est socialement utile. Il faut prouver qu'aucune autre règle ne peut répondre mieux ou aussi bien, au besoin qui a suscité la distinction du bien et du mal et qui a fait instituer les règles morales. C'est dire que les constatations historiques n'ont rien à voir dans la détermination de la vraie règle morale. C'est uniquement affaire de dialectique.

Il est vrai qu'auparavant il faudrait remonter à l'origine de la moralité humaine pour déterminer à quoi elle répond dans l'individu ou dans la société et quel besoin constitutif elle manifeste ou satisfait. Mais n'est-ce pas là une recherche historique? n'est-ce pas celle que M. Belot a entreprise dans son étude si remarquée sur l'utilitarisme et ses nouveaux critiques, et qui aboutit à mettre le principe du jugement moral dans la considération de l'utilité sociale!

Ce n'est qu'une apparence. Il s'en faut de beaucoup que l'étude de M. Belot, si remarquable soit-elle à d'autres égards, réponde directement et utilement au problème de la signification de la moralité humaine. Deux questions y semblent confondues, qui n'ont pas la même place dans la construction systématique d'une morale et qui ne comportent pas l'emploi de la même méthode. C'est une question que de savoir d'où vient que l'homme est un être moral et pourquoi il distingue du bien et du mal. Et c'en est un autre que d'examiner sur quoi, à tel moment ou toujours, l'humanité se fonde pour opérer cette distinction et pour en tirer des règles de conduite. La première doit être discutée dès le début des recherches morales, aussitôt qu'après l'analyse des données de la conscience commune, le problème moral se trouve énoncé. Et elle ne peut être résolue

historiquement, car ce que l'histoire connaît le moins ce sont les origines : elle reste toujours en chemin. Les origines ne relèvent que de la psychologie ou de la critique : on les déduit, ou on les construit; on ne les retrouve pas. Quant à la seconde question, elle se pose ou non selon la solution de la première. On peut attribuer à la moralité humaine une telle nature qu'il devient tout à fait inutile de savoir comment en fait elle s'est exercée dans le passé. Dans la mesure où elle se pose, l'histoire et l'ethnologie sont appelées à la résoudre : encore ne peuvent-elles donner que des conclusions provisoires qu'il appartient à la déduction de rendre tout à fait vraisemblables en les rattachant aux lois connues de la nature humaine.

S'il y avait quelque exactitude en ces réflexions, il en faudrait donc conclure que la préoccupation de faire à tout prix de la morale une science, une science positive et objective, a empêché M. Belot d'en déterminer utilement les vraies conditions. Il y a, nous semble-t-il, quelque chose de factice à vouloir ainsi imposer du dehors à une spéculation les caractères de certaines autres. Il ne nous paraît pas autrement nécessaire que la morale soit une science positive. Il nous paraît seulement nécessaire que la morale soit une morale, et c'est de cette idée qu'il nous plairait de partir, si nous avions pour notre compte à reprendre la question.

*
* *

La méthode objective se montre-t-elle plus apte à établir les principes de la morale qu'à en déterminer les conditions? Certes, l'étude dans laquelle M. Belot tente de prouver que l'utilité sociale est le principe de la moralité humaine et le critère permanent des actes moraux semble nous offrir un bel exemple d'induction scientifique. Mais si cette méthode d'apparence si rigoureuse s'adapte exactement à la question et si elle permet une conclusion solide, c'est ce qu'il faut examiner.

Pour établir que l'utilité sociale est le critère de fait de la moralité, M. Belot entreprend de prouver ces deux thèses : 1° Aucune action ou aucune règle ne se présente comme morale qui ne soit, en fait ou dans l'opinion des hommes, socialement utile; 2° Toute règle ou toute action socialement utile s'impose comme morale.

La démonstration rigoureuse de ces thèses exigerait une énumération sinon exhaustive, du moins aussi complète que possible,

d'une part, de toutes les règles ou actions jugées morales, à propos de chacune desquelles on s'assurerait si elle a quelque rapport à l'utilité sociale; d'autre part, de tous les actes jugés socialement utiles, à propos de chacun desquels on s'assurerait s'il est bien tenu pour moral par la conscience commune. L'état actuel de nos connaissances historiques ou ethnologiques ne semble pas permettre une telle énumération et nous nous garderons bien de nous plaindre que M. Belot ne l'ait pas tentée. Mais, à défaut de cet inventaire indispensable, par quel procédé M. Belot peut-il faire la preuve de ses thèses? Uniquement à l'aide d'exemples épars.

Mais d'abord, logiquement, une induction fondée sur de tels exemples n'est pas valable. Elle le serait ici bien moins que partout ailleurs. Quel que soit, en effet, le vrai principe moral, il nous oblige certainement à vouloir la société dont nous faisons partie, et à faire ou à éviter ce qui lui est utile ou nuisible. Dès lors, il est naturel que quantité d'actions soient tenues pour morales parce qu'elles sont socialement utiles; il est très naturel que certaines règles, tenues pour morales à cause de leur utilité sociale, cessent d'être morales quand, par le fait de circonstances nouvelles, elles perdent leur utilité; ou, enfin, que certains actes tenus pour indifférents deviennent moraux quand ils se révèlent utiles pour la société. On trouvera donc — même à supposer vraie la thèse contraire — autant d'exemples que l'on voudra pour établir la coïncidence de la moralité et de l'utilité sociale.

M. Belot le sent si bien qu'il prend pour matière de ses inductions non les exemples qui prouvent sa thèse, mais ceux qui paraissent la démentir. Il montrera, par exemple, que tel acte moral qui semble dépourvu d'utilité sociale est pourtant utile, ou a pu être jugé tel. De sorte qu'en somme on résout des difficultés, on répond à des objections, mais on ne prouve pas directement la thèse que l'on croyait établir par une induction régulière. Ce n'est qu'une hypothèse que l'on défend, mais que l'on ne prouve pas.

Encore n'est-il pas sûr qu'on la défende efficacement contre toutes les objections. Les principales sont tirées des vertus personnelles, qu'il semble bien que l'on approuve sans égard à l'utilité sociale. C'est pourquoi M. Belot leur dénie toute valeur intrinsèque. « La vertu n'a aucun contenu propre en tant que qualité personnelle, comme les morales subjectives semblent constamment le croire. C'est son application sociale qui la fait vertu. Il est impossible par

exemple de considérer le courage comme une vertu absolument parlant. Car on peut l'employer au crime. De même la générosité et le désintéressement en matière d'argent ne sont plus, s'ils sont mal placés, qu'une prodigalité coupable, etc. » Ce qui est vrai, c'est qu'on peut faire de ces vertus un mauvais usage; mais même alors ne gardent-elles pas pour l'opinion quelque chose de noble, de beau, qui acquiert à qui les exerce au moins un commencement d'estime ou qui les empêche d'être tout à fait méprisés? Et le bon usage qui les rendrait admirables sans réserve est-ce bien uniquement leur adaptation à l'intérêt social? Si le courage est mis au service de l'intérêt de l'agent ou de sa dignité, n'a-t-il plus de valeur?

Sans doute on peut toujours soutenir que les vertus personnelles rendent l'individu plus apte à remplir son office social : mais est-ce bien pour cela qu'on les estime? Il faudrait, pour répondre à cette question, examiner d'où viennent nos idées sur la dignité personnelle, la culture morale, la vie intérieure, etc. Sont-elles d'origine populaire et collective, de telle façon qu'on pourrait les croire inspirées par le sentiment confus de l'intérêt commun? Il semble bien, au contraire, qu'elles soient d'origine philosophique et que ce soit précisément en réaction contre les exigences du milieu social que les philosophes, les cyniques ou les stoïciens, les encyclopédistes ou Kant, ont affirmé l'autonomie de l'individu et mis en lui-même sa fin essentielle. Or, ils ne se sont pas fondés sur la considération des nécessités de la vie en commun pour établir les règles de la vie personnelle et, dès lors, nos opinions touchant les vertus privées, s'il est vrai qu'elles nous viennent de l'enseignement des philosophes, n'ont rien à faire avec le sentiment de l'utilité sociale.

Un autre ordre d'actions morales va nous fournir la contre-épreuve de ces remarques. Ce sont les vertus ou les fautes que M. Belot appelle théologiques, comme la piété ou le blasphème. Le code et l'opinion, dit M. Belot, s'en désintéressent depuis que l'on ne croit plus que la piété ou l'impiété de quelques-uns puissent être pour tous une cause de salut ou de ruine. Cependant il est certain et visible qu'une sincère piété est un principe de moralité et qu'elle rend l'homme qui en est animé plus capable de dévouement social. Si donc c'est le sentiment confus de l'utilité sociale qui nous fait estimer l'homme tempérant ou courageux, nous devrions estimer de même l'homme pieux et d'exacte pratique. En fait, nous ne le fai-

sons pas, à moins d'être nous-mêmes des *croyants*. Qu'est-ce à dire, sinon que la considération de l'utilité sociale ne vient qu'après d'autres en nos jugements. Ce qui nous fait estimer la piété, c'est notre foi à la majesté de Dieu et à ses droits sur nous, comme ce qui nous fait estimer la tempérance ou le courage, c'est le sentiment de notre dignité. Nous avons tous plus ou moins le sentiment de notre dignité : nous admirons donc tous plus ou moins les vertus du caractère; mais comme nous n'avons pas tous la foi, nous ne croyons pas tous que la piété soit nécessaire et louable. N'est-il pas d'ailleurs visible que lorsque le croyant se sent obligé à l'adoration et au respect à l'égard de son Dieu, ce n'est pas un sentiment d'utilité, surtout sociale, qui fonde sa persuasion. Elle ne s'inspire que d'un sentiment de convenance, fondé lui-même sur l'idée que l'on se fait de la nature de Dieu et de sa propre situation.

Il y a donc en de certains cas et pour certains hommes un autre principe de jugement moral que la considération de l'utilité sociale. M. Belot semble le reconnaître lui-même implicitement quand il s'écrie : « La vénération et le culte des hommes vont de plus en plus des *saints* ou des *héros* aux *bienfaiteurs*; on honore moins la simple culture subjective de la vertu, considérée comme un but se suffisant à lui-même, et davantage l'emploi direct de nos forces morales au bien positif de l'humanité. » N'est-ce pas admettre que nous devenons utilitaires, mais que nous ne l'avons pas toujours été et que le critère de l'utilité sociale tend à remplacer tous les autres, mais n'a pas toujours été le seul principe de nos jugements. Et, en effet, c'est bien là un critère moral, mais ce n'est pas le seul en fait, ni peut-être le meilleur en droit. Quelle que soit l'origine de la moralité et des règles morales, ce n'est pas sans raison que tel acte, plutôt que tel autre, est déclaré moral. Comme M. Belot l'établit fort bien contre M. Durkheim en des pages qui sont peut-être les meilleures de son livre (p. 241-252), la conscience est, en son principe, une fonction rationnelle, dont les décisions sont plus ou moins consciemment motivées. Or, ces motifs, où pourrait-on les prendre, surtout aux périodes primitives d'irréflexion, sinon dans la considération des effets des actions et du rapport de ces effets à l'état des personnes, soit de l'agent, soit de son groupe. L'utilité est un motif commode et légitime de choix et de préférence, et particulièrement l'utilité commune est un motif tout désigné des préférences ou des exigences collectives. Elle se présente, en tout état de cause, ou

même s'impose comme le critère de ce qui est à faire ou à éviter : il ne s'agit que de savoir à quel rang il faut la mettre, et à quelles époques elle a prévalu.

Ce n'est pas, en effet, le critère de tous les temps. On pourrait, à prendre les choses en gros, distinguer trois moments dans l'histoire du principe matériel de la moralité. Avant les philosophes, dans les sociétés instinctives, ce qui s'impose, et cela s'explique très naturellement, c'est l'intérêt commun, qui devient en effet la règle et le critère unique des actes bons ou mauvais. Puis viennent la réflexion et la philosophie : alors apparaît l'individualisme moral et ce que M. Belot appelle les morales subjectives, qui ne sont pas restées des rêves de philosophes, mais qui ont présidé pendant des siècles à l'éducation morale de l'humanité civilisée. Nous sommes entrés maintenant dans une période de réaction ou de correction : l'individu reconnaît ses liens de dépendance à l'égard de la société, le sens social se développe; alors naissent l'humanitarisme, le solidarisme, etc., et de nouveau le critère de l'utilité sociale se présente de plus en plus pressant, mais il entre en conflit avec l'individualisme persistant, de là nos incertitudes actuelles et nos discussions. Il n'est donc pas très exact d'affirmer que toujours et partout, en tous temps et sur toute question, on n'ait jamais jugé de la valeur morale des actes que d'après l'utilité sociale.

Il n'y aurait qu'un moyen de sauver la thèse en discussion et l'on s'étonne que M. Belot n'y ait pas songé. Puisqu'on ne conteste pas que l'utilité sociale soit le principe de fait d'un grand nombre de règles morales, ou même qu'elle ait été à de certaines époques le critère unique de la moralité, il faudrait, pour pouvoir l'ériger en principe nécessaire, constant, universel, montrer qu'elle est la seule raison d'être concevable de la distinction du bien et du mal et la seule explication possible non de telle règle morale en particulier, mais de l'existence même des règles morales en général. L'utilité sociale devrait seule expliquer le caractère d'obligation que revêtent certaines actions. Il faudrait donc, en d'autres termes, essayer de retrouver la genèse de la moralité humaine.

De ce point essentiel, M. Belot ne dit qu'un mot au cours d'une discussion des idées de M. Durkheim sur les sanctions. « Comment, écrit M. Belot, l'homme apprend-il qu'il ne doit pas tuer, qu'il ne doit pas voler, tromper? Tout d'abord par la résistance qu'il rencontre de la part de tous ceux qu'il essaie de traiter ainsi, et par

l'unanimité de cette résistance. » Ainsi s'établit une première distinction entre les actes : ceux qui provoquent une réaction fâcheuse et qu'il faut éviter; et ceux qui provoquent une réaction avantageuse et qu'il faut accomplir. Ce n'est que plus tard que cette réaction du milieu s'organise et s'exerce par des lois. La loi pénale est la manifestation de la ligue qui s'organise spontanément dans la société entre les intérêts sociables (ou compatibles entre eux dans la société), contre les intérêts insociables. Mais cette ligue des intérêts ne fait en somme qu'accentuer le caractère moral que les actes avaient déjà revêtu par le fait des résistances d'un seul ou de quelques-uns. Ainsi l'utilité, individuelle d'abord, sociale ensuite, est bien ce qui suscite les règles morales et la moralité humaine.

Ces indications sont évidemment trop rapides et trop sommaires pour résoudre sérieusement un aussi grave problème. Au surplus, pour avoir le droit d'affirmer que la réaction des intérêts lésés suffit à provoquer la qualification morale des actions, il faudrait avoir établi par une première enquête ce qu'on entend au juste par une action morale. M. Belot s'en fie là-dessus au sentiment. Nous savons bien assez ce que nous appelons moral, comme nous savons, sans définition préalable, ce que c'est qu'une sensation agréable et quelle sensation mérite ce nom. Mais, outre qu'il y a bien des cas où précisément nous sommes en peine de savoir si un acte est moral ou non, on n'a plus, à prendre les choses ainsi, de base pour une discussion efficace. Ce n'est qu'à la condition de connaître exactement les caractères spécifiques de l'acte moral que nous pourrons décider valablement si l'utilité dont certains actes sont susceptibles peut leur conférer les caractères de la moralité. Sinon, nous ne parlons plus qu'au hasard, et nous postulons, avec un semblant de justification, ce qu'il eût fallu démontrer.

Ainsi la méthode objective qui prend la moralité du dehors, comme un produit, et au lieu de remonter (ce qu'elle ne peut faire) au principe interne qui l'engendre, cherche seulement une formule compréhensive qui en résume *in abstracto* les règles passées, — cette méthode laisse en suspens la question de la signification de la moralité ou même ne réussit pas à trouver la formule souhaitée. Ne venons-nous pas de voir que M. Belot n'aborde la vraie question, ou n'entre dans les voies de la preuve efficace, qu'autant qu'il cesse de considérer du dehors les règles morales pour engendrer ou construire déductivement le fait moral à partir des données de la nature

humaine. Ne serait-il donc pas plus simple et plus sûr de commencer par là, soit que l'on revienne au psychologisme de Bentham, ce qui serait d'ailleurs aller au-devant de difficultés d'autre sorte; soit que l'on reprenne la méthode critique si heureusement inaugurée par Kant.

*
* *

Ceci dit, et cette méthode qui se disait scientifique étant écartée comme incertaine et inopérante, l'utilitarisme social ne pourrait prétendre à s'imposer qu'en se démontrant à la manière de toutes les autres doctrines morales. Il faudrait faire voir qu'il est rationnellement nécessaire de « faire exister la société ». C'est une démonstration que M. Belot a tentée. On sait, par l'analyse qui précède, quelle est la place de cette démonstration dans le système.

Il s'agit, la moralité consistant en fait à régler sa conduite sur l'intérêt social, de savoir si nous devons vouloir la moralité, si la soumission de nos désirs à cette règle est susceptible d'une justification rationnelle. Ce qui revient à se demander, dans le langage, inexact, selon M. Belot, de la tradition, si l'on peut démontrer que le vrai Bien et la règle suprême de la vie pour l'homme raisonnable, ce soit l'utilité sociale.

Il faut ici rendre cette justice à M. Belot que ce problème il l'a posé avec une parfaite précision et qu'il l'a résolu d'une façon singulièrement élégante, si elle n'est pas (mais quelle argumentation a jamais eu ce privilège?) à l'abri de toute objection.

Tout d'abord la difficulté du problème est mise en lumière avec beaucoup de netteté. On demande ce qu'il est raisonnable de vouloir avant toutes choses. Or le seul moyen d'imposer rationnellement une action ou une fin à la volonté c'est de montrer que cette action ou cette fin sont les moyens d'une autre, supposée voulue et qui n'est pas en discussion. Il devient alors nécessaire à qui veut cette fin d'en vouloir aussi les moyens. En ce sens on peut établir un devoir, mais un devoir relatif et tout hypothétique. Seulement ce dont on a besoin quand on veut fixer la règle de la vie, c'est un devoir absolu, un impératif catégorique. Cette nécessité affirmée par Kant, M. Belot ne la méconnait pas. Mais où trouver, ou comment

produire un tel impératif? L'empirisme hédoniste ou utilitaire a cru trouver un biais. Il suffirait de découvrir une fin que nous voulions en fait et nécessairement; ce serait, par exemple, le plaisir ou le bonheur. Dès que nous les voulons nécessairement, ceci étant hors de discussion, les moyens que la raison en détermine s'imposent à nous avec une force logique absolue. Ainsi s'établissent des devoirs, qui sont relatifs, si l'on veut, mais relatifs à une fin nécessaire, incontestable; ce sont là des règles que la raison ne peut méconnaître ni la volonté refuser. Le problème pourtant n'est pas résolu. Outre qu'on pourrait discuter sur la nécessité de fait de la fin signalée par l'utilitarisme traditionnel et se demander si, en même temps que le plaisir ou le bonheur, l'homme ne poursuit pas tout aussi naturellement d'autres fins bien différentes, de telle sorte qu'il est forcé de choisir entre elles et de poser ainsi de nouveau le problème moral que l'on croyait avoir résolu, — il est toujours loisible à l'homme qui réfléchit de douter que cette fin, où la nature le porte, mérite d'être voulue; et alors il se peut bien que, par la force des choses, il la veuille tout de même pratiquement, mais, en tant qu'être raisonnable, — et c'est pour l'homme raisonnable que se pose le problème moral, — ni la fin, ni les devoirs qu'elle requiert ne se justifient ni ne s'imposent. Il faudrait donc justifier la fin dernière elle-même. Mais, nous l'avons déjà dit, on ne peut justifier que des moyens, à l'aide d'une fin présupposée. Le problème moral, ou la recherche d'un impératif catégorique, semble donc insoluble.

Or ce problème, en apparence insoluble, M. Belot le résout d'une façon aussi simple qu'ingénieuse. Ce qui rend caduques toutes les règles ou fins soi-disant justifiées, c'est qu'elles ne sont justifiées que relativement à une autre fin qui peut toujours être mise en discussion. Mais n'y a-t-il pas un procédé logique qui permet de démontrer catégoriquement une proposition en ne se fondant cependant que sur des principes hypothétiques! Oui, et c'est le dilemme. Quand on a énuméré toutes les hypothèses possibles en un cas donné, si l'on peut faire voir que de toutes résulte la même conséquence, comme c'est assurément l'une d'entre elles qui est réalisée, la conséquence commune est établie. Ce qui fait la force du dilemme, c'est que la conclusion est la conséquence unique, universelle, de toutes les hypothèses, entre lesquelles dès lors il devient inutile de choisir. De la même façon, si nous pouvions trouver une fin ou une

règle qui apparaîtrait comme le moyen de toutes les fins quelconques que nous pourrions nous proposer, il importerait peu que l'on pût discuter sur la valeur de ces diverses fins : le moyen universel, dès qu'il serait connu comme tel, s'imposerait catégoriquement à notre volonté, comme dans le dilemme, la conséquence universelle s'impose à notre adhésion. Il ne s'agit donc, pour résoudre d'une façon satisfaisante le problème moral, que de trouver une fin qui soit, en même temps, un moyen universel. Or M. Belot croit pouvoir affirmer que la constitution et le maintien d'une société bien organisée sont précisément les conditions de toutes nos fins : de sorte que ce qu'il est raisonnable de vouloir c'est le même intérêt social qui est voulu en fait et érigé en règle par l'humanité.

Si ingénieuse soit-elle, on peut douter que cette solution soit de tous points satisfaisante.

Il semble bien que le Devoir, — ici le devoir social, — ne soit encore posé que d'une façon toute relative et hypothétique. La société ne s'impose à nous que comme condition de nos fins. Mais M. Belot nous enseigne lui-même que si, par la faute des circonstances, le moyen est inopérant ou empêchant, il n'y a plus obligation, ou même il serait déraisonnable de le vouloir : c'est pourquoi il n'y a pas de règle universelle. Or ne peut-il pas arriver que la règle de l'intérêt social s'oppose aux fins personnelles, librement choisies, dont elle est normalement la condition? Notre fin c'est, selon le cas, la passion, le plaisir, la fortune, etc. Mais l'intérêt social ne peut-il pas s'opposer à ma passion et à mon plaisir? Il cessera donc d'être respectable et obligatoire. On dira sans doute que ce qui fait la valeur pratique de l'intérêt social c'est qu'il est le moyen non d'*une* de mes fins, mais de toutes les autres. Mais il en est le moyen à des degrés divers, et, d'autre part mes fins ne me sont pas toutes également chères : c'est alors à moi qu'il appartiendra de décider laquelle je préférerai, comme aussi de lui sacrifier les autres et avec elles leur moyen, l'ordre social, en tant qu'il dépend de ma volonté. De sorte qu'en définitive la valeur pratique de l'ordre social, le respect qu'il mérite, la force avec laquelle il s'impose à moi, tout cela est subordonné à l'idée que je me fais de mes fins propres et à l'ordre que j'établis entre elles. La règle de l'utilité sociale redevient donc hypothétique et indéfinie. Nous ne savons dans quelle mesure et en quel sens elle s'impose; un autre problème est à résoudre d'abord, celui de la valeur des fins que l'homme peut poursuivre. Et nous voilà revenus à la difficulté

que nous pensions avoir écartée, nous ne pouvons éviter le traditionnel problème des fins.

D'autant plus qu'en l'écartant on laisserait la vie indéfinie et inorganisée. Passons, en effet, sur cette première difficulté et supposons la règle de l'intérêt social catégoriquement établie et admise sans réserve. Cette règle et les devoirs qui en dérivent nous limitent dans l'usage de notre liberté ; elles nous obligent à certains actes, nous en interdisent certains autres ; mais, dans les limites ainsi tracées, que faire de notre existence? Que chercher? que vouloir? quel but suprême assigner à notre action? Sera-ce le plaisir, ou la passion? la fortune? le pouvoir? la science? Nous avons besoin, pourtant, pour nous comprendre nous-même et mettre un peu d'ordre dans notre vie, de prendre parti là-dessus et de faire entre ces fins un choix motivé. Ce n'est pas là le problème moral, dit M. Belot; encore que ce soit le seul que, jusqu'ici, les moralistes aient discuté. Le seul problème vraiment moral qui relève de la dialectique rationnelle est de savoir si ce que les hommes en fait qualifient de moral, nous sommes tenus raisonnablement de le vouloir. Quant à la question du Souverain Bien, le moraliste, comme tel, n'a pas à la résoudre, sous peine de méconnaître la spécificité du problème moral.

Mais d'abord on ne pose et on ne limite ainsi le problème moral qu'à la condition de supposer que la moralité est d'origine toute extérieure et sociale. Si elle était d'origine rationnelle, le vrai problème serait bien celui que de tous temps les moralistes ont discuté, à savoir le problème de l'organisation rationnelle de la vie. Or nous avons déjà vu que cette question de l'origine et de la fonction de la moralité, M. Belot qui ne la pose pas nettement, ne la résout non plus que sommairement.

Et, au surplus, quand même ce problème des fins ne serait pas le vrai problème moral, il reste qu'il est nécessaire et qu'il n'y a pas de pratique cohérente, s'il n'est résolu explicitement ou implicitement. Et cela est si vrai que M. Belot ne peut s'empêcher de le résoudre lui-même ; seulement, il le résout par un cercle vicieux. Car, ayant pris l'ordre social comme condition de toutes les fins personnelles, il déduit des nécessités de l'ordre social l'organisation de la vie individuelle, la nécessité, par exemple, de faire prédominer la raison sur les passions, ce qui est prendre parti dans la question des fins et déclarer la raison préférable aux passions, la dignité supérieure au bonheur, etc. Il est pourtant bien étrange de se servir de ce

qui n'est qu'un moyen de nos fins pour déterminer quelles fins nous devons préférer et poursuivre.

Mieux vaudrait donc poser nettement et d'abord ce problème traditionnel que l'on ne peut éviter. Il n'est pas d'ailleurs insoluble, malgré ce que nous avons dit tout à l'heure des difficultés qu'il présente. Les hédonistes et les utilitaires ont bien vu dans quelle voie il en faut chercher la solution. Il faudrait trouver un vouloir initial qui soit absolument nécessaire. Seulement toute nécessité de fait pouvant être niée par la réflexion, il faudrait trouver un vouloir inhérent à la réflexion elle-même et qu'elle affirme dans l'acte même par lequel elle essaierait de le nier. Or un tel vouloir existe : c'est la volonté de se comprendre et d'être raisonnable : et c'est là la fin morale postulée ou plutôt affirmée dans toute réflexion sur la pratique. Naturellement cette méthode nous mènerait assez loin de l'utilitarisme même social.

Que conclure au terme de cette longue étude? Prétendrons-nous avoir, par ces objections, réfuté l'utilitarisme social? Nullement. A la vérité, nous ne croyons pas cette doctrine exacte. Mais, laborieusement méditée, appuyée sur une science étendue, très cohérente d'ailleurs et savamment organisée, elle n'est pas de celles que l'on écarte ou que l'on détruit, en y signalant quelques difficultés. Le meilleur ou le seul moyen de la réfuter serait d'en produire soi-même une autre dont la supériorité s'imposerait. A défaut d'une telle réfutation, la critique ne peut avoir pour effet et ne doit avoir d'autre objet que de signaler du dehors, aux promoteurs ou aux défenseurs d'une philosophie, ce qu'il reste d'obscurité dans la doctrine ou d'incertitude dans la preuve. Elle n'est qu'une invitation à perfectionner un système dont elle affirme l'importance et l'intérêt par le soin même qu'elle prend à en mettre en lumière les imperfections.

G. Cantecor.

LE PRAGMATISME

D'APRES MM. W. JAMES ET SCHILLER

Le « pragmatisme » et « l'humanisme » sont la doctrine à la mode en Angleterre et en Amérique. Ils se posent comme une méthode et une philosophie nouvelles, intermédiaires entre le naturalisme spencérien et le néo-hégélianisme de Green, de Bradley ou de Royce, et également opposées à l'un et à l'autre. Les polémiques qu'ils soulèvent sont ardentes, souvent acerbes, et remplissent les colonnes du *Mind* ou du *Monist* depuis trois ou quatre ans déjà. Deux livres importants viennent enfin de paraître, qui leur sont consacrés, et qui ne sauraient passer inaperçus : l'un d'un des parrains de la doctrine, M. Schiller, l'autre du plus illustre de ses adeptes, ou plutôt de celui qui en a été, par l'ensemble de ses travaux, l'inspirateur direct ou le fondateur véritable, et qui est en même temps un des grands noms de la pensée contemporaine, William James. Nous voudrions nous en servir pour essayer de préciser quelques points de la philosophie nouvelle, sans toutefois prétendre l'étudier à fond, ni tenter d'en déterminer les rapports avec les doctrines plus ou moins voisines que nous connaissons en France ; et sans vouloir lui donner non plus une unité systématique qu'elle ne présente pas, au moins dans les deux œuvres sur lesquelles nous nous appuierons.

*
* *

Le volume de M. Schiller[1] est composé de vingt études parues déjà pour la plupart dans des revues, mais considérablement développées depuis, et qui présentent la doctrine sous ses aspects les plus caractéristiques.

L'auteur essaie avant tout de définir le *pragmatisme* et l'*humanisme* : le principe de l'un comme de l'autre est que la vérité d'une

1. *Studies in humanism*, 1 vol., 429 p., Londres, Macmillan, 1907.

idée ne se distingue pas de sa valeur pratique; que, bien loin qu'il faille la considérer en soi, dans l'abstrait et comme dans l'absolu, ce n'est que dans et par ses conséquences qu'il faut la juger; qu'aussi bien toute prétendue « contemplation », froide et désintéressée, de la vérité en soi est un leurre, et que la pensée est un acte, un produit complexe qui subit la réaction de toutes les fonctions vitales et psychiques et les exprime à sa façon. La signification même d'une notion dépend en effet de notre intention, de l'usage pour lequel nous la pensons; la vie mentale est ainsi tout entière intentionnelle, et il est donc impossible de séparer la logique de la psychologie. — Ces principes « pragmatiques », « l'humanisme » les admet, mais il les dépasse; ne se bornant plus à la doctrine « épistémologique », il veut en tirer toute une conception de la vie; ce sera la plus simple, la plus voisine du sens commun qu'on puisse concevoir, selon M. Schiller, puisqu'elle pourra se résumer en ces termes : « le problème philosophique n'a de sens que pour des êtres humains s'efforçant de comprendre l'univers de l'expérience humaine à l'aide des ressources des esprits humains » (p. 12); mais c'en est assez pour qu'on doive définir l'humanisme comme « une application consciente à la logique d'une psychologie téléologique, impliquant une métaphysique volontariste ». Il se donne ainsi comme un retour, par delà Platon, à Protagoras et à la formule de l'homme mesure des choses; et M. Schiller se plaît, pour combattre l'intellectualisme, d'origine et d'essence platoniciennes, à employer la forme platonicienne du dialogue et du mythe[1].

La partie centrale du livre est remplie par des articles de polémique dirigés contre M. Bradley et par la discussion de l'idéalisme intellectualiste, auquel M. Schiller reproche de poser une vérité en soi et absolue, indépendante de l'homme. Pour en faire apparaître l'erreur fondamentale il suffit, selon lui, de distinguer deux emplois du mot *vérité* : 1° la vérité comme *prétention* (*claim*) : toute assertion se donne bien en ce sens comme vérité et prétend se poser comme telle indépendamment de ses conséquences ou de son utilité pratique; mais toute prétention de ce genre est bien loin d'être légitime; 2° la vérité comme *vérification* (*validity*), laquelle n'a jamais et ne peut avoir pour garantie ou pour preuve que ses conséquences et les

1. Études II, *De Platon à Protagoras*, et XIV et XV : *Protagoras l'humaniste*; *Dieux et prêtres*.

moyens d'action qu'elle fournit [1]. Aussi, l'étude instructive n'est pas celle des vérités, une fois reconnues et acceptées, mais l'analyse de la manière dont la vérité se fait (*the making of truth*), c'est-à-dire dont la vérité comme prétention devient vérité comme vérification : alors apparaît l'importance et du point de départ et du point de vue en matière de connaissance, ce qui revient à dire sa relativité à la pratique : toute vérité est une réponse à une question, subordonnée par suite à celle-ci, et dépendant dès lors des fins, des intentions de celui qui questionne. Sans croyances préalables, sans désir, l'acte de connaissance ne pourrait s'accomplir, car il manquerait et de motif et de fin ; l'homme ne pourrait ni soutenir son attention ni la diriger, c'est-à-dire qu'il ne chercherait pas, et par suite ne trouverait pas ; il crée donc bien, par son choix et par son acte, ce qu'il trouve. « Le développement de la connaissance est un développement de puissance efficiente en même temps que d'unité systématique, mais celle-ci encore n'étant attestée que par son efficacité » (p. 179). — N'y a-t-il donc pas, dans la connaissance, des vérités nécessaires, des principes *a priori* ? Non ; ce ne sont rien de plus que des postulats, socialement incontestés en raison même de leur utilité éprouvée, mais qui ne valent comme principes qu'à la condition d'être acceptés comme tels. — N'y a-t-il pas des *faits* donnés indépendamment de nous ? Non ; ce ne sont encore que des points de départ que nous adoptons sans les discuter, pour pouvoir pousser plus loin nos recherches, et qui varient avec celles-ci ; ce qui est pour tel savant un fait donné, parce qu'il le prend pour accorde et pour simple, apparaît à l'autre comme un résultat, obtenu à travers tout un processus d'élaboration et de sélection, qu'on pourrait analyser et réduire : une construction véritable. Les prétendus faits résultent donc d'une activité intellectuelle et humaine antérieure. Que si l'on veut faire remonter toujours plus loin l'analyse, on ne trouvera à l'origine de la connaissance consciente que ce que M. Schiller appelle la « réalité première », antérieure à la distinction même du réel et de l'apparent, succession confuse et indistincte d'impressions senties et non connues, simple limite idéale de la réflexion réductrice, que nous ne pouvons définir, et même proprement saisir et penser, qu'en y découpant, selon nos intérêts et la direction de notre action du moment, des faits et des relations. Or, ce sont ceux-ci seulement qui se confondent avec la

1. 5e Étude, *The Ambiguity of Truth*, p. 140 sqq.

« réalité réelle », celle du sens commun : mais on voit qu'ils sont notre œuvre. Nous ne les constatons pas, nous ne les découvrons pas simplement, nous les faisons[1].

La connaissance est une action créatrice d'une autre manière encore : elle modifie la réalité, d'abord parce que le sujet connaissant n'est plus le même avant et après l'acte de connaître ; ensuite, parce que la chose connue elle-même peut être modifiée par la connaissance que nous en avons : indirectement, par la conduite que nous sommes amenés à tenir à son égard, directement parfois si, douée de conscience, elle peut savoir que nous la connaissons, et réagit dès lors d'une façon nouvelle ; l'homme qui se sent observé n'agit plus comme s'il était sans témoin ; si nous admettons, par une hypothèse métaphysique légitime, que toute réalité est à quelque degré capable de conscience, nous devons admettre par analogie que des modifications du même genre peuvent suivre, quoique à des degrés très différents, chacun de nos actes de connaissance[2].

Par là se trouve déterminée, selon M. Schiller, l'attitude du pragmatisme dans les questions morales, métaphysiques et religieuses. Dire que toute pensée suppose quelque postulat, c'est la faire reposer sur un acte de foi ; dire qu'il n'y a jamais d'autre sorte de preuve que la vérification des conséquences et le succès des applications pratiques, c'est faire apparaître une analogie entre la science et la religion, attribuer une égale valeur, quoique en des plans différents, à la vérification des postulats de l'une et de l'autre par leur action vitale : et comment ne pas être frappé du caractère essentiellement pragmatique du christianisme, si obscurci qu'il ait été par une théologie intellectualiste[3] ? De même, s'il réduit à l'état de postulats certains des prétendus axiomes ou principes d'une science illégitimement dogmatique, le pragmatisme nous permet de concevoir la nature positive de la liberté : la liberté doit se définir dans sa connexion avec « la plasticité des habitudes et le caractère incomplet du réel », elle n'est qu'un autre nom pour l'affirmation de notre action comme réelle et efficace ; elle est « la part déterminable d'indétermination que présente une nature toujours en voie d'évolution » ; et si, entendue de la sorte, elle se retrouve dans tout l'univers, sans le rendre inintelligible elle

1. 16e étude : *foi, raison et religion.*
2. 18e étude : *La liberté.*
3. Page 179, sqq.

est la base de sa perfectibilité [1]. On peut donc dire sans crainte que nous faisons la réalité (*the making of reality*) comme nous faisons la vérité (*the making of truth*) et que notre puissance dans cette œuvre est indéfinie. L'intellectualisme a peur de l'avenir, il se défie des forces humaines, il est pessimiste; aussi cherche-t-il la sécurité dans la notion d'un absolu immobile, mais en même temps, s'il prend toujours la réalité comme une donnée fixe, c'est qu'il y voit avant tout ce qui résiste à l'activité de l'homme ou l'arrête. L'humanisme est une doctrine de confiance en l'humanité et d'optimisme, parce qu'elle ne voit dans la réalité qu'une matière plastique, prête à se plier à nos désirs, où il dépend de nous d'accomplir l'œuvre de notre bonheur et de rendre concret notre idéal. « Pour nous, la réalité est réellement incomplète, et c'est ce qui fait notre plus cher espoir, car cela veut dire que la réalité peut encore être refaite, et rendue parfaite » (p. 450).

*
* *

Les huit conférences que M. William James a faites à Boston en novembre et décembre 1906 et à New-York en janvier 1907 et qu'il nous offre aujourd'hui en volume [2], sont destinées à donner au grand public une idée à la fois précise et accessible de ce qu'est le pragmatisme et des raisons pour lesquelles M. James s'y rallie. La première conférence pose en axiome que tous les débats philosophiques peuvent se ramener au conflit de deux « tempéraments intellectuels » : les penseurs du type (*sensible tender minded*), volontiers rationalistes et procédant par principes, idéalistes, optimistes, religieux, partisans du libre arbitre, monistiques et dogmatiques: et, d'autre part, les penseurs du type (*rude tough minded*), de tendances empiristes, sensualistes, matérialistes, pessimistes, fatalistes, pluralistes et sceptiques; les explications des premiers sont en général vagues et inefficaces (c'est au néo-hégélianisme de Green, Bradley, Royce que James s'en prend ici), et ses sympathies vont évidemment aux seconds; mais le pragmatisme lui paraît capable de donner en quelque mesure satisfaction aux uns comme aux autres. — Qu'est-ce donc que le pragmatisme? (2e conférence) Moins une solution qu'un programme d'action, une méthode par

1. Page 438, sqq.
2. W. James, *Pragmatism*, 1 vol., 309 p., Londres, Longsmans et Green, 1907.

laquelle les choses existantes peuvent être transformées; ou encore, la doctrine qui considère les théories comme des instruments, et non comme des réponses définitives à des énigmes (p. 53). « Toute idée qui nous conduit heureusement d'une partie à l'autre de notre expérience, qui enchaîne les choses d'une manière satisfaisante, qui nous permet d'agir sûrement, en simplifiant, en économisant notre effort; cette idée est vraie justement dans cette mesure et jusqu'à ce point, vraie instrumentalement. » (p. 58). « Si les idées théologiques, par exemple, se trouvent, à l'user, avoir une valeur pour la vie concrète, elles seront vraies pour le pragmatisme, en ce sens qu'elles seront bonnes, et pour autant » (p. 73). D'où il suit que « la vérité est une forme du bien, et non, comme on le suppose ordinairement, une catégorie distincte du bien et coordonnée avec lui. Le vrai est le nom de tout ce qui se révèle à l'user comme bon en matière de croyance, bon pour des raisons définies et assignables.... *Ce qu'il vaut mieux pour nous de croire*, voilà qui équivaut tout à fait à une définition de la vérité,... à moins que la croyance ne vienne par hasard se heurter contre quelque autre utilité vitale » (p. 76, 77).

Les conférences suivantes (IIIe à V^e) montrent ce que deviennent les problèmes métaphysiques si on les considère pragmatiquement : substance, matière, Dieu, etc., et surtout problème de l'un et du multiple; W. James y révèle son penchant au « pluralisme ». Les premiers principes de la raison n'ont rien d'absolu ni d'*a priori*; constituant le « sens commun », ils n'ont d'autre garant de leur vérité que leur « caractère naturel, économique pour l'esprit, et leur fécondité pour la pratique »; ce sont « les modes mentaux de notre adaptation à la réalité » (p. 194). Le rôle du sens commun est donc à chaque instant d'encadrer les connaissances nouvelles dans les anciennes, de manière à modifier le moins possible l'équilibre intellectuel antérieur, et cependant de nous faire agir d'une manière de plus en plus sûre, soit matériellement, soit mentalement. — James est alors amené à essayer de préciser la conception pragmatique et humaniste de la vérité (Conférences VI et VII). L'intellectualisme considère la vérité comme une relation statique : il faut dire au contraire que « la vérité *échoit* (*happens*) à une idée. Celle-ci *devient* vraie, elle est rendue vraie par les événements. Sa vérité est, en fait, un événement, un processus, le processus par lequel elle se vérifie elle-même, sa *vérification*. Sa validité est le processus de sa *validation* » (p. 201).

On peut dire indifféremment d'une idée qu'elle est utile parce qu'elle est vraie, ou qu'elle est vraie parce qu'elle est utile : mais il faut entendre cette utilité au sens le plus large, en y comprenant l'accord de nos idées entre elles. « La vérité pour nous n'est qu'un nom collectif pour divers processus de vérification, tout comme la santé, la richesse, la force, etc., sont des noms pour d'autres processus vitaux, tous également poursuivis parce qu'il y a avantage à les poursuivre » (p. 218). Quant aux faits, comme les impressions sensibles, en eux-mêmes « ils ne sont pas vrais, ils *sont* simplement » (p. 225). La notion d'une réalité réclamant notre accord avec elle sans autre raison que son droit inconditionnel ou transcendant, « c'est quelque chose, déclare James, qui pour moi n'a ni queue ni tête » (p. 234). Car la part de l'homme, de sa nature, de ses besoins, dans ses croyances, est énorme, et l'élément qui en resterait indépendant est impossible à dissocier, au point qu'on peut se demander avec M. Schiller s'il existe : « Toutes nos vérités sont des croyances à l'égard de la réalité, et dans aucune croyance particulière la réalité n'agit comme quelque chose d'indépendant, comme une chose trouvée et non construite » (p. 243). La réalité indépendante de la pensée humaine est donc chose « absolument obscure et évanescente ; la pure limite idéale de nos esprits » (p. 248); déjà dans la sensation, « ce qu'elle est est sans doute hors de notre contrôle, mais ce que nous remarquons, notons et mettons en relief dans nos conclusions à son égard dépend de nos intérêts propres (p. 245) ; ce n'est jamais que la plus petite et la plus récente partie de la réalité « qui nous arrive exempte d'action humaine, et il faut qu'elle soit immédiatement humanisée, c'est-à-dire encadrée, assimilée, adaptée de quelque façon à la masse déjà humanisée de nos connaissances » (p. 248).

Une dernière conférence traite du pragmatisme et de la religion. Les conceptions de l'univers n'ont ni sens ni réalité si elles n'ont pas d'action (p. 273). L'idée même de l'absolu des hégéliens ne peut avoir une valeur qu'en tant que condition de paix morale et soutien de la vie intérieure pour certains hommes. Mais James incline vers une religion plus concrète, pluraliste et mélioriste; elle consistera en l'affirmation du salut, non pas de l'univers tout entier, mais de certaines de ses parties, non pas assuré, mais possible et dépendant de nous : croire à la puissance de l'action humaine, à sa puissance indéfinie, qu'amplifient encore des possibilités comme

celles de la suggestion ou de la télépathie, telle peut être la religion pragmatique. « Parlez tant que vous voudrez de logique, et de nécessité, et de catégories, et de l'absolu, et de tout l'attirail de la boutique philosophique, la seule raison *réelle* pour laquelle je puisse penser que quelque chose doive arriver jamais, c'est que *quelqu'un désire qu'elle soit*. Elle est réclamée (*demanded*), réclamée pour soulager une portion de la masse de l'univers et peu importe si cette portion est infime. C'en est là la raison vivante, et comparée à celle-là les causes matérielles et les nécessités logiques ne sont que vains fantômes... Je nie le droit de nulle prétendue logique à opposer son veto à ma foi. Je me trouve disposé à accepter que l'univers soit plein réellement de dangers et de hasards, sans pour cela reculer et crier : je ne joue plus! » (p. 288, 296). — « Vous voyez que le pragmatisme peut être appelé religieux, si vous accordez que la religion peut être du type pluraliste, ou purement mélioriste » (p. 300).

*
* *

Le nom de leur auteur suffit pour faire deviner tout ce que présentent d'attrait et de vie ces conférences, vraiment « pragmatiques » par leur manière familière, énergique et directe. Mais on peut regretter pourtant que ce ne soient que des conférences, de même que les *Studies in humanism* de M. Schiller ne sont que des articles. Si étroite que soit, en effet, la connexité des sujets et si une, l'inspiration, nous n'avons encore là pourtant, ainsi que dans les écrits antérieurs de MM. Schiller et Dewey, que des aperçus, des réponses à des objections, des discussions de points particuliers, plutôt que des livres véritables, des exposés cohérents et complets de la doctrine. Aussi n'avons-nous pas cru devoir faire plus ici qu'analyser : nous aurions craint autrement de trahir les idées en leur donnant plus d'unité systématique qu'elles n'en présentent chez leurs défenseurs. Nous espérons pourtant avoir relevé les thèmes essentiels et les plus significatifs de la littérature pragmatique, et l'on voit que chez les deux auteurs ils se retrouvent très sensiblement analogues ou concordants. Mais chez les deux auteurs aussi il nous semble qu'ils laissent subsister les mêmes doutes ou les mêmes équivoques.

La parenté philosophique du pragmatisme, sinon ses origines historiques, est à vrai dire assez facile à discerner. Très finement

M. William James a donné à son livre ce sous-titre : « Un nom nouveau pour quelques anciennes manières de penser. » On y retrouve à première vue, en effet, comme éléments essentiels, d'abord la tradition empirique anglaise, — respect de l'expérience comme telle et dédain du raisonnement pur ; la tendance positiviste aussi, tendance à regarder comme insignifiant et inexistant tout ce qui ne se traduit pas par des faits directement perceptibles et vérifiables ; puis encore, le principe benthamique de l'utilité comme seul étalon des valeurs humaines ; et encore la notion relativiste et critique de l'homme mesure des choses ; et enfin l'idée romantique et religieuse que la pure connaissance abstraite dessèche et décourage, que l'action a besoin de confiance et non de doute, que les sentiments plus que les idées ont droit à guider les hommes et à leur révéler leur vraie fin. Ajoutez à tout cela, d'une part, la conception spencérienne et évolutionniste de la connaissance, comme résultat de l'adaptation de l'homme à son milieu ; certaines analyses aussi de la psychologie contemporaine, de tendance assez anti-intellectualiste ; et, d'autre part, les discussions récentes sur la valeur et la portée des postulats mathématiques ou des grandes théories physiques. La plupart de ces influences semblaient devoir aboutir au scepticisme, et tel avait été le sens le plus ordinaire de leur action dans le passé : mais elles se joignaient à un grand désir, à un grand besoin d'action ; elles avaient à se concilier peut-être aussi avec l'énergie anglo-saxonne, son dédain de la spéculation pure, et tous ces traits de race qui, jusqu'en matière métaphysique ou religieuse, sont si nets et si forts et ont produit ce composé étrange d'indifférence théologique ou dogmatique et de rigorisme pratique et moral qu'est le sentiment religieux américain[1]. Pour répondre à ces besoins divers et composer ces forces plus ou moins discordantes, on fut amené à nier l'idée même d'une vérité en soi : on la réduisit à celle d'efficacité pratique, et ce fut le pragmatisme.

Cette solution elle-même n'était peut-être pas nouvelle : elle ne fait qu'appliquer à la connaissance en général une manière de raisonner très commune et même classique en matières morales et religieuses : qu'il faut juger l'arbre à ses fruits, et rejeter ou accepter les doctrines selon que les conséquences en sont plus ou moins désolantes ou consolantes, l'apologétique l'avait depuis bien longtemps

1. Cf. Bargy, *La Religion dans la société aux États-Unis.*

proclamé, si les philosophes se refusaient à l'admettre, ou tout au moins à l'avouer. Et si l'on voulait rechercher par quelles étapes s'est accomplie la pénétration d'une telle méthode dans la philosophie même, on la prendrait très nettement sur le fait, malgré un fond de rationalisme très ferme, dans la psychologie de Renouvier, dont elle constitue l'originalité essentielle, et il est clair que par delà Renouvier on en suivrait la trace dans le Romantisme tout entier, dans la forme d'apologétique catholique inaugurée par Chateaubriand, Joseph de Maistre et Lamennais en France, on en trouverait l'équivalent en Allemagne aussi sans doute, et l'on en saisirait enfin l'origine directe dans la manière dont fut interprétée de bonne heure l'idée kantienne du primat de la raison pratique.

Si les sources en sont ainsi multiples, lointaines et profondes, le pragmatisme ne pourrait être discuté à fond qu'en étudiant le mouvement de la pensée du XIXe siècle presque tout entier. Mais, sous la forme que lui ont donnée des penseurs contemporains en Angleterre et en Amérique, plus spécialement encore, sous la forme que nous lui trouvons dans les deux derniers livres de MM. James et Schiller, il nous semble qu'il ne concilie qu'imparfaitement les divers principes dont il se réclame, et qu'on y peut suivre les diverses influences subies comme autant de courants parallèles, plutôt qu'on ne les y voit confluer et se confondre en une doctrine vraiment profonde et une.

Et d'abord, William James et Schiller ne se font-ils pas vraiment la part trop belle, ne se ménagent-ils pas des argumentations trop faciles, en donnant comme spécialement pragmatiste l'idée que la vérité ne se distingue de l'erreur que par ses conséquences? qu'une hypothèse scientifique n'a de valeur qu'autant qu'elle est vérifiée, soit directement, soit indirectement, et qu'elle est féconde en conséquences vérifiables? Quel logicien l'a jamais contesté, et n'est-ce pas en cela que consiste l'idée même de preuve? Ou encore, qui songera à nier que, de deux théories, la plus satisfaisante pour l'esprit soit la plus simple et la plus économique? Ou enfin, que nos connaissances, scientifiques aussi bien que vulgaires, ne sont jamais définitives, mais approximatives et réformables? — Seulement, la philosophie traditionnelle ne voyait là que la distance qui sépare notre savoir toujours imparfait de la vérité en soi; l'accord avec les faits, l'aptitude à provoquer des expériences qui réussissent n'étaient pour elle que le *signe* de la vérité : toute l'originalité du pragma-

tisme consiste à dire que tout cela *constitue* la vérité même; en d'autres termes que la vérité en soi n'existe pas, et que toute connaissance est vraie seulement tant qu'elle nous sert et autant qu'elle nous sert. Nous sera-t-il donc interdit de nous demander *pourquoi* telle opinion nous sert en effet, et pourquoi elle guide sûrement la pratique, tandis que telle autre est pour nous source de mécomptes et d'échecs? Et comment résistera-t-on à l'instinct intellectuel qui nous entraîne à penser que c'est parce que la première était vraie en soi, et non pas l'autre? — Mais, réplique-t-on, nous n'en avons d'autre preuve que la vérification pratique elle-même, il n'y a rien de plus dans l'idée d'une vérité en soi que dans l'idee de vérification. Il se peut bien; c'est que peut-être nous ne pouvons jamais être assurés de posséder absolument la vérité; mais nous ne pouvons, d'autre part, la penser comme vérité sans la penser comme objectivement valable, comme préexistant de quelque façon à nos recherches et survivant à la connaissance que nous en avons; sans cette confiance implicite, il n'y a pas de recherche, il n'y a pas d'affirmation concevable. Simple illusion peut-être : mais la question est de savoir si, en fait, nous pensons autrement la vérité.

C'est pourtant bien une illusion, réplique ingénieusement M. Schiller, que de croire qu'une vérité était déjà vraie avant que nous l'eussions vérifiée : par exemple que du temps d'Archelaos ou de Pythagore déjà, comme au temps de Copernic, la rotation de la terre autour du soleil était plus vraie que le système de Ptolémée. Si nous le croyons, c'est que nous projetons dans le passé nos connaissances actuelles et nous séparons, par une abstraction toute verbale, une idée de tout l'état d'esprit où elle était née et qui seul lui donnait un sens déterminé; du temps de Pythagore, le mouvement de la terre n'avait qu'une prétention à la vérité (*claim*), il n'était pas une vérité au sens d'opinion justifiée (*validity*) et le système de Ptolémée, en tant que plus conforme aux observations alors connues ou au système d'idées dominant, était plus près alors d'être justifié, plus près d'être pensé et d'agir comme vérité [1]. — La distinction est sans doute subtile : mais d'abord est-on sûr que les Pythagoriciens n'appuyaient pas leur hypothèse sur de fort bonnes raisons, aussi valables dès leur époque ou meilleures que celles de Ptolémée, et que celui-ci avait pu ne pas connaître ou ne pas comprendre? Les

1. *Studies in humanism*, p. 157, sqq.

invasions ont-elles rendues fausses toutes les idées antiques que les barbares ne pouvaient entendre, et qui sont redevenues vraies pour la culture moderne? Et puis, si une hypothèse, d'abord soutenue sans preuves décisives, se trouve, longtemps après, vérifiée et établie, de quel droit et par quelle arbitraire définition de mots interdira-t-on de dire qu'elle était vraie dès l'origine, ou que sa prétention à la vérité était légitime? Sans doute, si l'on veut être très rigoureux, on peut dire que le mot vérité n'a de sens que pour une relation pensée, et que, si l'on n'admet pas l'esprit absolu des idéalistes, là où il n'y a pas d'esprit pour la concevoir, il n'y a pas non plus de vérité; dans l'esprit où elle ne se présente pas accompagnée de ses preuves, l'idée n'est pas pensée comme vérité, même si plus tard, après vérification faite, on pourra la penser comme telle. Mais il faut alors restituer à l'idée de *réalité* tout ce qu'on ôte à l'idée de vérité, et dire que le fait ou la relation exprimés par l'idée existaient déjà, étaient déjà réels avant que nous ne l'ayions su, ou su avec certitude; et si nous convenons d'appeler vérité toute pensée dont l'objet est réel, de quelque façon qu'on conçoive cette réalité et le rapport de la pensée à son objet, nous sommes autorisés à dire qu'ils étaient vrais déjà. Et sans doute, le problème métaphysique de la vérité reste entier : nous pouvons la concevoir comme conformité à un objet extérieur, au sens du réalisme; ou comme coordination et information d'une matière en elle-même insaisissable, à la façon du criticisme; ou comme accord interne et développement d'une réalité déjà en elle-même spirituelle et que l'esprit contenait implicitement dès l'origine, selon la conception idéaliste; ou enfin, comme vaine poursuite d'un mirage et jeu éternel de contradiction, à la manière du scepticisme radical. Mais ce n'est pas le problème métaphysique que les pragmatistes prétendent résoudre : il ne s'agit pas de savoir dans quelle mesure nous pouvons atteindre la vérité, mais ce que nous entendons par ce mot, et son rôle dans la connaissance et dans la vie. Or, il nous semble également impossible de *penser* la vérité autrement que comme vérifiée ou vérifiable par ses conséquences, et de la penser comme se *réduisant* à ces conséquences en tant que vérifiées par nous.

Mais n'y aurait-il pourtant, entre la conception traditionnelle et la conception pragmatique de la vérité, que cette différence, en somme assez subtile, assez éloignée des faits, et, si on l'ose dire, pratiquement ou pragmatiquement de petite conséquence, au moins en appa-

rence? Qu'importe après tout que l'on doive dire de la vérification d'une idée par ses conséquences qu'elle est le *signe* de la vérité de cette idée, ou bien qu'elle en *constitue* la vérité? Mais la question capitale est de savoir de quelles conséquences on entend parler. Lorsqu'il s'agit de répondre aux objections de l'intellectualisme, c'est par l'accord avec l'expérience ultérieure ou par la coordination des connaissances entre elles que les pragmatistes semblent vouloir éprouver ou créer la vérité. William James s'indigne comme d'une « impudente calomnie » que l'on ait pu accuser MM. Schiller et Dewey de nier que la vérité existe, qu'on ait voulu leur faire dire que chacun pouvait arbitrairement constituer en vérité la première opinion venue, par cela seul qu'il l'appelait de ce nom; que tout ce qu'il pouvait être utile à chacun de nous de croire vrai le devenait par là même. Il déclare sentir autant qu'un autre « cette énorme pression du contrôle objectif sous laquelle notre esprit accomplit toutes ses opérations » (p. 233), il convient même que les relations que nous découvrons dans les choses sont fixes parce qu'elles sont fondées sur la nature interne de leurs termes (p. 244) : et M. Schiller n'avouerait peut-être pas cela. Lui aussi proteste cependant dans le même sens : il insiste en particulier sur la limitation que l'arbitraire individuel rencontre dans les opinions sociales : une vérité, ce sera, dans l'immense majorité des cas, ce qu'il est utile, non pas seulement à l'individu, mais à la collectivité, de croire vrai. Aussi bien, pour lui comme pour James, c'est aussi par les services qu'elle peut rendre à l'intelligence et aux progrès ultérieurs de la connaissance qu'une vérité se vérifie, ou mieux se constitue; on lui demande de nous permettre d'agir non pas seulement matériellement, mais par la pensée; et par exemple, comme il n'y a pas d'activité intellectuelle possible sans un minimun de cohérence et d'unité, toute idée est utile, efficace et par là pragmatiquement vraie, qui favorise la réduction en système de nos autres idées. Si bien que le pragmatisme, dégagé de toutes ses formules outrancières, semble parfois se ramener à cette thèse : la vérité, c'est ce qui nous permet d'agir, mais d'agir en faisant progresser la science: ce qui nous est utile, mais utile pour la découverte d'expériences ou de faits nouveaux ou la coordination des anciens; ce qui nous satisfait, mais nous satisfait dans notre besoin de logique, d'unité et de clarté. — Tout revient donc à savoir si ce n'est pas à ses services intellectuels *seuls* que la vérité se reconnaît; si l'utilité et la satisfaction rationnelle ne sont pas d'un

autre ordre que toutes les autres, et n'ont pas seules le privilège de nous révéler la vérité, c'est-à-dire, si l'on veut, le privilège de nous éviter autant que possible le démenti des faits, de guider notre action de telle sorte qu'elle se heurte le moins possible à des obstacles extérieurs imprévus; en un seul mot, s'ils ne sont pas les seuls signes que nous possédions de la vérité.

Or, il semble bien que pour les pragmatistes l'utilité rationnelle, c'est-à-dire l'accord des idées entre elles ou avec l'expérience, n'est qu'un des services auxquels la vérité se reconnaît parmi beaucoup d'autres. Nous « faisons » la vérité de manière à satisfaire toutes nos tendances, aussi bien que la tendance intellectuelle; et une idée qui s'accorde avec un désir intense et le favorise, y semble trouver pour nos auteurs une garantie aussi valable que dans une vérification scientifique. Or, il ne s'agit pas, bien entendu, de contester ici au point de vue psychologique, l'influence des désirs et des sentiments sur les croyances et la vie de l'esprit; il s'agit de la justification logique de cette influence, ou, si l'on veut, de la négation de toute distinction entre la logique et la psychologie. Une idée est-elle vérifiée seulement lorsqu'elle est démontrée ou prouvée rationnellement; ou bien l'est-elle également lorsqu'elle se découvre utile pratiquement, consolante ou fortifiante[1]? Comment nier que cette seconde affirmation fasse toute l'originalité du pragmatisme? Dès lors, qu'un désir soit assez intense pour vaincre toutes les résistances et dominer l'âme entière et il sera par là même en état de faire une vérité de tout ce qui lui agrée; de vaincre, dans les cas où ils lui sont contradictoires, les intérêts de la logique et de la cohérence rationnelle; et pourquoi, par autorité, contagion ou suggestion, ne s'imposerait-il pas encore à tout un groupe, et ayant obtenu le consentement collectif, comment ne créerait-il pas à son gré la vérité et l'erreur? Ne revient-on pas ainsi au paradoxe que James et Schiller répudiaient avec colère, à savoir que le pragmatisme conçoit la vérité comme pouvant être créée arbitrairement et à volonté? Qu'entendre autrement par ces belles formules à effet : nous *faisons* la vérité, nous *faisons* la réalité? Ou il n'y a là que des mots, ou

1. Quoi de plus incertain que des formules comme celles-ci : « Une *vérité* est ce qui est utile à l'édification d'une science; une *fausseté* ce qui est inutile ou nuisible pour ce même dessein. Une *science*, pareillement, est *bonne* si elle peut nous servir à harmoniser notre vie; si elle ne le peut pas, c'est une pseudo-science, ou un jeu. » (Schiller, p. 154.) Pourquoi M. Schiller substitue-t-il timidement, dans sa seconde phrase, l'adjectif *bon* à l'adjectif *vrai* de la première?

cette philosophie est le développement systématique de la formule pascalienne : « Allez à la messe... cela vous fera croire. »

La même équivoque reparaît à chaque pas, en effet, dans la théorie qu'on nous présente de l'acte de connaître. Reprenant, non sans pénétration d'ailleurs, des analyses qui avaient été faites bien des fois déjà, en particulier par ses propres adversaires, les idéalistes de l'école de Green, M. Schiller nous montre la part du sujet dans la connaissance, et comment on peut dire qu'il crée les objets de sa pensée plutôt qu'il ne les découvre : le fait brut, passivement constaté, n'est jamais donné dans la connaissance, il recule sans cesse devant l'analyse, et ne subsiste que comme une sorte de limite mathématique qu'il nous faut admettre, puisqu'il faut bien s'arrêter quelque part en remontant le cours de nos pensées, mais qui se confond avec le seuil même de la conscience. Quant au fait défini que seul nous pouvons dire connaître vraiment, il dépend de la direction de notre attention, du point de vue dont nous considérons les choses, des aspects qui nous en intéressent et que nous élisons parmi beaucoup d'autres qui auraient pu également nous frapper : il dépend, en d'autres termes, beaucoup moins de la logique pure ou de la raison abstraite, que de nos désirs, de nos croyances, de nos volontés. — Nul doute qu'en tant que description psychologique, tout cela ne soit juste dans une large mesure. Mais, du moment qu'on reconnaît, comme M. James, cette « énorme pression du contrôle extérieur, » du moment qu'on admet encore, comme M. Schiller lui-même, une « réalité primitive », on peut bien prétendre, et à bon droit, qu'elle *est* plutôt qu'elle n'est connue, qu'elle n'est qu'un je ne sais quoi d'indéterminé avant la réaction de l'esprit sur elle : sans elle pourtant il n'y a plus rien à connaître, à construire ou à créer. Ou bien donc on en fera le noumène inconnaissable du kantisme, ou l'idée en soi de l'idéalisme, ou la matière du réalisme vulgaire, mais toujours ne faudra-t-il pas concevoir cette donnée primitive de la pensée comme guidant ses constructions, ou décidant entre ses alternatives, ou lui imposant ses solutions? Nous remarquons dans les choses ceci ou cela selon nos préoccupations ou nos besoins du moment, c'est entendu; et par exemple que cette fleur est parfumée, ou bien qu'elle est rose; mais encore est-ce entre un certain nombre d'aspects non créés par nous que notre choix se limite, et ne dépend-il pas de notre fantaisie de voir la rose bleue, ou de lui attribuer le parfum de l'héliotrope. Que si par impossible nous sem-

blons parfois, sous l'empire d'un trouble quelconque, créer de toutes pièces la donnée que nous percevons, c'est donc que nous sommes hallucinés ou fous; et si l'on en tire argument pour montrer que c'est toujours par leurs conséquences, et selon qu'elles s'accordent entre elles ou avec celles des autres hommes, ou sont fécondes pour la découverte de faits nouveaux, que nous distinguons la perception de l'illusion, il restera toujours que tout se passe comme si une réalité extérieure ou une raison absolue nous imposait l'adoption des idées qui lui sont conformes et le rejet des autres. Hors de là, il n'y a que l'arbitraire pur de l'imagination et du sentiment.

Cette action même, d'ailleurs, du sentiment ou du désir sur la croyance et la pensée légitime-t-elle sans équivoque le principe pragmatique, que nous faisons la vérité? que nous fabriquons la réalité (*making of truth, making of reality*)? Peut-on convertir la description psychologique en règle logique, le fait en droit, et dire que la vérité se vérifie par ses conséquences, non pas seulement intellectuelles, mais sentimentales et morales, que le vrai est ce qui satisfait l'homme tout entier, cœur et esprit? Mais ne semble-t-il pas manifeste que l'intervention du sentiment dans la pensée est le plus souvent une cause d'erreur, une influence perturbatrice? L'histoire des sciences feuilletée au hasard, l'analyse de la première erreur venue ou de n'importe quelle expérience mal conduite suffiraient à nous montrer l'intrusion du désir ou du sentiment dans les recherches positives comme source d'illusion et fatale à la bonne administration de la preuve. M. Schiller défie quelque part ses contradicteurs de citer une seule vérité éprouvée qui soit établie autrement que par l'exactitude de ses conséquences : on pourra fort bien ne pas le contredire là-dessus; mais ne pourrait-on pas le défier à son tour de produire une seule vérité incontestable, universellement acceptée comme telle, qui ne puisse être niée de bonne foi, et dont la preuve soit d'ordre tout sentimental et extra-rationnel?

L'on peut entendre, il est vrai, qu'il y a des vérités de différentes espèces se vérifiant chacune à sa façon, l'ordre de la grâce au-dessus de l'ordre de l'esprit; et que l'intuition sentimentale peut être seule probante en certaines questions, comme en certaines autres l'évidence démonstrative : la valeur d'une règle de conduite par exemple s'éprouvera par sa fécondité morale ou son aptitude à nous faire vivre, comme telle proposition de physique par la méthode des doubles pesées. Ainsi entendue, la doctrine est intel-

ligible, mais on ne voit plus ce qu'elle offrirait de nouveau et de spécifiquement pragmatiste; elle ne saurait s'appuyer en tout cas sur aucune analogie scientifique, et reste à démontrer, comme tout système métaphysique. Lorsque James revendique avec énergie ce droit de croire, que nulle logique ne pourra lui ravir, on ne peut guère l'entendre qu'en ce sens, semble-t-il, que la logique ne saurait lui interdire de *dépasser* par la croyance les faits établis ou les théories démontrées; ou tout au plus, en ce sens que là où nos désirs se heurtent aux connaissances positives, nous pouvons croire à une conciliation possible, bien qu'inaperçue de nous, entre les uns et les autres. On cherche alors à se donner des raisons rationnelles pour dépasser la raison : mais celle-ci reste souveraine en son domaine, si on admet d'autres domaines où sa juridiction ne s'étend pas; la vérité, en matière scientifique et humaine, reste ce qu'elle a toujours été, œuvre de logique impersonnelle et d'expérience désintéressée, même si, à côté ou au delà, on admet une autre sorte de vérité garantie par une certitude morale. Il y a plus, d'ailleurs : dans une telle conception, nous ne *faisons* pas plus cette vérité que l'intuition nous révèle que celle que la raison discursive nous découvre ; si le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas, c'est qu'il est un guide plus sûr que celle-ci pour atteindre une réalité absolue et ineffable : ce n'est pas qu'il la crée. De quelque manière donc qu'on s'y prenne, ou le pragmatisme nous ramène à des manières de penser anciennes dont il ne nous fournit aucune démonstration nouvelle, ou il se perd dans le plus insoutenable des paradoxes et ressuscite le scepticisme intégral de l'antiquité.

Pourtant, sa grande prétention est de favoriser l'action, d'exalter en nous l'idée de notre puissance indéfinie, et de nous persuader que nous *faisons* la réalité comme la vérité. Or, si ces deux prétentions sont peut-être équivoques, peut-être aussi sont-elles contradictoires entre elles. Nous faisons la réalité en la connaissant, nous dit M. Schiller, et il en donne entre autres preuves celle-ci : que l'acte de connaître modifie et le sujet connaissant et l'objet connu, parce que celui-ci, s'il sait qu'il est connu, pourra réagir par cela seul d'une façon nouvelle : d'où la puissance de la suggestion. Mais tout d'abord, une telle action est assez restreinte, si elle n'a de sens que lorsque notre connaissance s'applique à d'autres êtres doués eux-mêmes de conscience; et son extension à la nature entière n'est qu'une hypothèse métaphysique. Et puis, qui ne voit que ce qui se passe

ici est un double phénomène très complexe d'action et de réaction? Ce n'est pas le sujet A qui modifie à son gré, en le connaissant, le sujet B, mais la connaissance que ce dernier a de lui-même comme connu provoque en lui un nouvel état, et dès lors, dans la mesure où l'acte de connaissance de A a agi comme cause, il est inexact comme connaissance proprement dite, puisque, en connaissant B dans son premier état, il a contribué à le mettre dans un état nouveau. Que si c'est cette réaction nouvelle de B que A a prévue et qu'il a voulu provoquer, comme dans la suggestion, nous sommes en présence alors d'un cas analogue aux cas ordinaires d'action intentionnelle, appuyée sur la connaissance des moyens aptes à procurer une certaine fin, conformément à des lois connues de la nature. Nous ne faisons pas ici la réalité en la connaissant, mais nous la modifions parce que nous l'avions d'abord connue et d'après la connaissance de ses lois que nous avions préalablement acquise.

En quel sens donc le pragmatisme justifie-t-il mieux que toute autre doctrine l'idée de notre puissance sur la nature? Serait-ce en affirmant une part d'indétermination et de contingence dans les choses, en affirmant la liberté en nous? Mais de telles idées, d'abord, ne lui sont nullement particulières. Et, d'autre part, pour agir sur les choses, n'avons-nous pas besoin aussi d'y trouver des points d'appui fixes, de prévoir avec assurance les réactions régulières qu'y provoqueront nos actes? N'est-il pas évident, comme on l'a montré tant de fois, que le déterminisme de la nature rend seul notre action possible et efficace? et que nous ne pouvons nous libérer des fatalités, extérieures ou intérieures, qu'en les dominant par la connaissance? Ce qu'il nous faut donc, pour agir, ce n'est pas un univers que nous puissions modifier arbitrairement, c'est un univers où notre volonté puisse sans doute s'insérer pour agir, mais où elle puisse aussi découvrir et employer à ses fins des lois précises et stables.

Mais il y a plus; une confusion étrange se retrouve, nous semble-t-il, jusque dans le clair esprit de William James : les pragmatistes veulent établir à la fois, ou passent sans cesse de l'une à l'autre, la puissance indéfinie de l'homme, et l'action de ses sentiments sur ses connaissances : mais ne sont-ce pas choses différentes, et presque contradictoires, que de pouvoir faire ce qu'on veut, et de pouvoir se faire croire ce qu'on veut? Le pouvoir de l'homme sur la nature est tout différent de je ne sais quel pouvoir d'auto-suggestion sur soi-même. Autre chose donc est de dire que je puis connaître et plier à

mes fins les lois de l'univers, que toutes les conditions s'y rencontrent pour que mon action y puisse être libre et efficace, à la seule condition que l'avenir ne soit pas dès maintenant prédéterminé dans sa totalité, — et autre chose de dire que mes croyances ne sont que le reflet de mes désirs. Cette seconde idée ne peut même, si j'en ai conscience, que détruire toute confiance dans la première. Il peut donc m'être utile ou nécessaire de croire que je puis refaire le monde selon mes désirs, mais non justement que je puis me donner, au gré de mon désir, cette croyance même. Bon gré mal gré, et de quelque côté qu'on l'envisage, cette seconde croyance ne peut qu'être la source de l'inquiétude et du doute. — Croire à l'intuition infaillible du sentiment est tout autre chose encore, puisqu'elle est essentiellement révélation, ineffable, mais sûre, et non création. — Lorsque James écrit donc que « la seule raison *réelle* pour laquelle il puisse penser qu'une certaine chose doive arriver, c'est que quelqu'un désire qu'elle soit, » on ne sait que comprendre. S'il parle en psychologue qui, du dehors, analyse les conditions des croyances humaines et découvre que la seule cause de nos attentes relatives à l'avenir réside dans nos désirs, l'analyse peut être plus ou moins exacte, mais elle ne me donne que des raisons de douter de mes croyances et de m'inquiéter de l'avenir. S'il veut dire que le désir est un instinct plus sûrement révélateur de la réalité que la raison pure, c'est prendre décidément l'attitude fidéiste, admettre la certitude de l'intuition, et toute une philosophie anti-intellectualiste, légitime peut-être, mais qui dépasse le pragmatisme tel qu'il se présentait d'abord à nous. — A moins qu'il ne veuille dire tout simplement enfin (ce qui s'accorderait avec sa religion de l'héroïque, qui demande avant tout à l'univers des risques et des occasions de lutte plus encore que de victoire), à moins qu'il ne veuille dire que la meilleure raison de croire qu'une chose doive arriver, c'est de savoir que quelqu'un la désire, et *fera donc le nécessaire pour qu'elle se produise*, et l'idée est alors très simple, très claire, quoique peut-être d'un optimisme excessif : mais elle nous ramène aux conceptions ordinaires sur les conditions de l'action, et à l'idée de l'homme, ou de tout autre être doué comme lui de pensée et de volonté, domptant la nature parce qu'il obéit à ses lois.

Ainsi le pragmatisme nous semble se présenter comme une doctrine ambiguë entre toutes. Il emprunte à l'idéalisme la grande idée que la pensée crée la nature en la pensant, mais en ôtant à la

pensée tout ce qui la définit, la fonde et l'assure. Il revendique les droits du sentiment et de la croyance, mais en faisant apparaître sentiment et croyance comme purement utilitaires et par suite arbitraires. Il veut exalter la puissance humaine, et lui enlève tous ses points d'appui. Tantôt il semble n'être qu'un mot nouveau qui ne cache que les doctrines les plus anciennes et les plus communes; et tantôt il semble aboutir au plus étrange des paradoxes. Idée de l'action constante du sentiment sur la pensée; idée de la part énorme du sujet pensant dans la connaissance; idée de l'utilité pratique comme pierre de touche suprême de la vérité; idée enfin de la puissance indéfinie de l'homme, — son originalité est peut-être justement d'accepter tout cela en se refusant à essayer d'en faire un système cohérent et un, en se bornant à critiquer tous les efforts contraires de systématisation, sous prétexte que de tels efforts n'ont pas d'action pratique, et manquent donc de tout intérêt vital. Au nom même du principe pragmatique, le pragmatisme croit n'avoir pas besoin d'une unité et d'une précision complètes. Mais, si l'effort pour unifier et comprendre est l'acte propre de la raison et ne peut lui être interdit; si la raison est capable de s'aviser dès lors que la nouvelle philosophie prétend fonder l'action sur tout ce qui la détruit ou la rend impossible; que l'homme, pour penser comme pour agir, a besoin de croire à la portée objective de la vérité, à une certaine fixité dans les lois de la nature, et à la valeur impersonnelle de sa pensée individuelle, — il pourra sembler qu'il est pragmatiquement impossible de s'en tenir au pragmatisme.

D. Parodi.

DISCUSSIONS

SUR LA LOGIQUE DU DROIT

(*RÉPONSE A M. MALLIEUX*)

M. Mallieux vient de faire paraître dans cette *Revue* deux études sur la méthode des jurisconsultes, où il fait preuve de connaissances juridiques très étendues. Dans le second de ses articles, paru en novembre 1907, il discute une note que j'ai publiée ici même en juillet 1906. Les objections qu'il me fait sont très sérieuses, je vais m'efforcer d'y répondre.

Examinons d'abord la question de principe et mettons en évidence une confusion entre deux méthodes radicalement distinctes. Je n'ai jamais essayé d'appliquer l'algèbre, au sens ordinaire du mot, que l'on me permettra d'appeler l'algèbre numérique, à des raisonnements juridiques, une semblable tentative me paraissant complètement absurde; mais j'ai voulu appliquer à ces raisonnements l'algèbre de la logique, ce qui n'est pas du tout la même chose. L'algèbre numérique s'applique aux nombres, généralisés sans doute par la pensée mathématique; l'algèbre de la logique s'applique aux concepts; les règles de ces deux algèbres sont radicalement différentes, et j'ai dans un article récent essayé, d'après M. Whitehead, de caractériser brièvement ce qui distingue ces deux méthodes. Il ne s'agit donc dans ma note en aucune façon d'une arithmétique du droit, mais d'une logique du droit. Il existe sans doute un problème philosophique qui consiste à se demander quels sont les liens qui unissent ces deux méthodes, et quels sont les principes qui leur sont communs. J'ai indiqué ce problème, mais il ne m'est pas venu à l'idée de l'aborder dans le travail que discute M. Mallieux; nous le laisserons encore de côté dans cette réponse. Et maintenant que j'ai bien spécifié qu'il s'agit d'algèbre *de la logique*, ou si M. Mallieux le pré-

fère, de logique formelle, je lui demande de m'indiquer des raisonnements juridiques où les principes suivants,

$a\,a' = 0$	contradiction
$a + a' = 1$	(milieu exclu)
$(a < b)\,(b < c) < (a < c)$	(syllogisme)

(et je ne prétends nullement faire une énumération exhaustive) ne soient pas appliqués. Il est évident que la non-application de ces principes impliquerait la reconnnaissance d'un principe nouveau qu'on pourrait appeler le principe de divagation. Je ne vois pas incompatibilité[1] entre l'algèbre *de la logique* et les argumentations juridiques, mais identité complète au point de vue du mécanisme du raisonnement. Ce qui, sans doute, a induit M. Mallieux en erreur, c'est l'usage des formules; il n'a pas reconnu les principes de la logique classique élémentaire sous leur nouveau costume, et il a pensé que, du moment que je faisais usage de lettres et de symboles, je me servais des méthodes de l'algèbre ordinaire qui elle, bien entendu, est incompatible avec le Droit.

Mais on pourra me faire une nouvelle objection à laquelle je crois avoir répondu déjà brièvement dans ma note, et sur laquelle je voudrais revenir bien que M. Mallieux ne l'ait pas soulevée.

L'objection peut se formuler ainsi : si la logique classique (la logique d'Aristote) suffit à déterminer les principes mis en jeu dans les raisonnements juridiques, pourquoi avoir recours à la logistique? Je réponds que les notations précises de la logistique permettent de mettre mieux en évidence toutes les phases des raisonnements, et que c'est un fait acquis qu'en matière de logique, la logistique a réalisé des progrès que la logique aristotélicienne a été impuissante à obtenir. J'ajoute que, sans doute, dans l'exemple que j'examine, les principes les plus élémentaires seuls sont mis en jeu, et je crois qu'il en est ainsi dans la plupart des controverses juridiques, mais il pourrait se présenter des espèces où il faudrait avoir recours à des principes plus compliqués, et la logistique seule pourrait résoudre ces cas difficiles. Du moins, la question de savoir si les principes élémentaires suffisent seuls pour toutes les discussions juridiques ne saurait se résoudre *a priori*, et il faudrait, pour résoudre ce problème, examiner un grand nombre de cas juridiques, au point de vue où nous

1. *Revue de métaphysique et de morale*, 15e année, p. 760.

nous sommes placés. Enfin, en terminant l'examen de la question de principe, je fais remarquer que j'ai toujours considéré que le problème soulevé par moi avait une portée très restreinte ; je rappelle ce que j'ai écrit : « Afin que le lecteur ne cherche pas dans ce qui va suivre plus qu'il n'y pourrait trouver, nous voudrions brièvement limiter la question... le travail de réduction logique que nous indiquons constitue uniquement un contrôle critique pour les controverses juridiques. On ne saurait en aucune façon espérer y trouver les bases d'une reconstruction rationnelle et totale du Droit. Il n'est pas possible de ramener une technique arbitraire comme le Droit à la forme d'une science exacte. Et, en effet, les lois qui forment la base de la technique juridique sont le résultat des votes d'un parlement, ou des décisions d'un autocrate, tandis que les lois qui constituent le fondement de la science s'établissent par l'observation scientifique et par le calcul[1]. » La logique intervient donc seulement dans les questions juridiques comme méthode de contrôle, et nullement comme un principe de formation. Je reconnais volontiers avec M. Mallieux que des sources nombreuses et confuses, qu'on peut appeler psychologiques, contribuent surtout à l'élaboration des doctrines juridiques. Mais ce que je prétends, c'est que dans la rédaction et même dans l'interprétation de la loi écrite, la logique grammaticale joue un rôle et c'est ce rôle, restreint sans doute, mais non nul, que j'ai essayé de déterminer. Je n'ai jamais voulu réduire tout le Droit à la logique. Cette tentative constituerait un huitième travail d'Hercule beaucoup plus effrayant encore que les sept premiers.

Je ne vois donc pas que, sur la question de principe, M. Mallieux m'ait fait une seule objection décisive, et quand bien même je me serais trompé dans l'examen du cas particulier, mon erreur n'infirmerait en rien la valeur de la thèse générale. Nous allons voir, maintenant, si je me suis trompé dans la discussion du texte de l'article 789 du Code civil français.

Nous distinguerons deux parties dans cette discussion. La première partie porte sur le caractère défectueux de la rédaction de l'article, la deuxième partie porte sur l'interprétation des cas non prévus dans l'article. La première partie de la discussion est, à mes yeux, aussi importante que la seconde ; or, M. Mallieux ne me fait aucune objection sur cette première partie de la discussion. L'arti-

1. *Revue de métaphysique*, 14e année, p. 618.

cle 789 est mal rédigé parce qu'il n'a pas examiné tous les cas possibles. Si l'article 789 avait été rédigé en termes *contradictoires* tous les cas eussent été épuisés, mais il a été rédigé en termes *contraires* qui ne sont pas exhaustifs. (La distinction entre contraires et contradictoires fait partie de la logique classique, je peux donc supposer que le lecteur connaît la valeur de ces termes.) Il y a donc, semble-t-il, un certain intérêt à montrer d'une manière précise *en quoi* l'article 789 est mal rédigé ; cela permettra d'éviter aux futurs rédacteurs d'articles de lois de commettre la même erreur : on évitera évidemment l'erreur par une rédaction où les termes opposés seront des contradictoires, et pour le cas où l'on serait obligé d'employer des contraires, il faudrait déterminer la solution pour la zone que les contraires laissent indéterminée. Sans doute ce sont des notions élémentaires que je rappelle, mais puisqu'elles sont méconnues, c'est qu'elles ont besoin d'être enseignées.

Reste enfin la deuxième partie de la discussion de l'article 789. L'article prévoit l'acceptation d'une succession, il prévoit la répudiation, mais il ne prévoit pas le cas où l'héritier n'accepte ni ne répudie. L'interprétation du cas non prévu a donné lieu à une douzaine de systèmes juridiques environ. Je ne me suis pas astreint à les examiner tous, parce qu'au point de vue logique deux types seuls sont intéressants, types qui sont les représentants de deux catégories de systèmes. Le premier type reconnaît explicitement la mauvaise rédaction du texte et exprime, non pas en termes logiques, mais en termes juridiques, la distinction que nous avons faite plus haut. Il conçoit la possibilité de la troisième alternative et pressent le « caractère double » de cette troisième alternative. Le deuxième type réduit sommairement la troisième alternative à l'un des contraires exprimés dans l'article 789.

Que la théorie de MM. Baudry-Lacantinerie et Wahl soit bien un système du premier type, c'est ce qui paraîtra incontestable au lecteur qui voudra bien se reporter à la note où je résume cette doctrine. MM. Baudry-Lacantinerie et Wahl distinguent, en effet, entre l'héritier *saisi* et l'héritier *non saisi*. En cas de silence, l'héritier saisi est présumé acceptant et l'héritier non saisi est présumé renonçant, pour des raisons que j'ai déjà développées d'après nos auteurs, raisons qui, je le reconnais, ne sont pas purement logiques. Mais, ce qui relève de la logique, c'est que, dans la troisième alternative non prévue par la loi, l'alternative n'a pas une branche unique, elle a

deux branches : l'héritier n'a *ni* accepté *ni* refusé, il aurait pu *ou* accepter *ou* refuser (ce que la loi de de Morgan met en évidence). Alors de quel droit prétendre que cette troisième alternative se réduit à l'un des termes du texte ? Puisque la loi n'a rien dit pour le cas de l'héritier qui garde le silence, il faut que le commentateur *choisisse* à la place de cet héritier silencieux, qu'il choisisse entre les deux partis possibles, l'acceptation et la répudiation. Et je viens de dire comment MM. Baudry et Wahl donnent au problème la solution juridique élégante. Maintenant, le système de la cour de Cassation rentre t-il bien dans ce deuxième type? Il n'y a qu'à lire les attendus de l'arrêt pour être fixé.

« L'héritier, dit l'arrêt, qui a laissé passer trente ans sans accepter la succession est dans la même situation que s'il y avait renoncé... attendu... *qu'il est absolument dans la même position que l'héritier renonçant....* » Il me semble bien qu'il y a là une assimilation brutale du cas non prévu à l'un des termes de l'article 789, ce qui prouve que les rédacteurs de l'arrêt n'ont pas saisi la nuance qui caractérise la situation de celui qui n'a ni accepté ni refusé[1].

Le système de la doctrine, qui est plus logique que celui de la jurisprudence, est aussi plus conforme à la psychologie, puisque tenant compte de la situation spéciale de l'héritier qui a gardé le silence, il interprète son silence d'après sa situation, il essaie de se conformer au choix de l'héritier dans le sens où il aurait dû vraisemblablement s'exercer, au lieu de lui imposer une solution invariable comme le veut la cour de Cassation.

En résumé, la logique fixe les conditions générales nécessaires que doivent vérifier les raisonnements des juristes, elle ne détermine pas toutes les conditions suffisantes du discours juridique[2].

MAXIMILIEN WINTER.

1. Le passage suivant de l'article de M. Mallieux contient une erreur manifeste en ce qui concerne mon interprétation de l'art. 789 : « Le fait d'être irrévocablement héritier... suppose ou bien que l'héritier s'est officiellement prononcé pour, en temps utile, ou bien, si le système défendu par M. Winter est vrai, que les trente ans sont écoulés sans manifestation quelconque de l'héritier. » Or, avec Baudry-Lacantinerie, je distingue, pour savoir si l'héritier est acceptant ou renonçant, selon qu'il est saisi ou non saisi.

2. Rappelons que Leibnitz a étudié la logique du Droit dans les travaux suivants : *Specimen difficultatis in jure* (Dutens, III, 68), *Nova methodus discendæ docendæque jurisprudentiæ* (analysé brièvement par M. Couturat, apud *Logique de Leibnitz*, p. 561), etc.

QUESTIONS PRATIQUES

LE DROIT DE GRÈVE ET LA LIBERTÉ DU TRAVAIL[1]

On se propose de rechercher en ces quelques pages, et par la méthode d'observation, comment et à quelles conditions il est possible de concilier le droit au travail et le droit de grève. Aucune personne ne contestera l'intérêt et la difficulté de ce grave problème; il est de ceux que la vie sociale pose quotidiennement à nos consciences et notre souci de justice n'est pas plus satisfait par les violences brutales des grévistes qui oppriment les travailleurs paisibles que par les isolements égoïstes des ouvriers flagorneurs ou lâches qui prennent parfois la place de leurs camarades plus dévoués. Certes — et il faut le dire sans retard — tous les ouvriers qui, en temps de grève, commencent ou continuent à travailler dans l'usine, ne sont pas des flagorneurs ou des lâches, pas plus que tous les grévistes ne sont disposés à opprimer leurs camarades par la violence, mais une expérience déjà ancienne nous avertit obscurément que cette double injustice est toujours possible, et parce que nous le savons, nos consciences demeurent inquiètes et troublées.

A vrai dire, l'opinion ne s'est pas encore saisie de la question et le plus souvent, suivant le milieu social auquel on appartient, on se contente d'adopter l'une ou l'autre des deux attitudes suivantes :

Les « bourgeois » estiment d'ordinaire qu'il n'y a pas de problème du tout. Un de leurs ministres les plus avisés n'a-t-il pas déclaré, il y a quelques années, à la tribune du Parlement, que « le droit d'un ouvrier, fût-il seul à travailler, est égal au droit de tous les autres à ne pas travailler » ? Cette formule, pense-t-on, est excellente,

1. Conférence faite à l'École des Hautes Études sociales, le 20 décembre 1907.

et il faut s'y tenir. Que chaque ouvrier adopte le parti qui lui agrée le mieux; les uns se sont concertés pour chômer ensemble et préfèrent « la politique des bras croisés » : qu'ils soient libres de chômer! Les autres préfèrent continuer le travail ou même profiter des circonstances favorables pour trouver un emploi qu'ils ne pouvaient obtenir avant la grève : respectons aussi leur liberté. Pendant les périodes de cessation concertée de travail, les pouvoirs publics n'ont qu'un double devoir à remplir : garantir avec la même loyauté le droit de grève des chômeurs, et le droit au travail des compagnons qui persistent à fréquenter l'atelier.

Les « ouvriers », surtout dans les professions qui ont subi davantage l'influence des syndicats et de la Confédération Générale du Travail, professent une doctrine toute contraire, et, pour la justifier, ils invoquent tour à tour des raisons mystiques ou pratiques. Puisqu'il est entendu, disent-ils, que dans un même temps et une même circonscription, le droit à la grève et le droit au travail ne sauraient coexister, pourquoi nous soucier tant du droit au travail, pendant les périodes du chômage concerté? On crie à l'oppression! Ne sait-on pas que pendant les périodes d'activité, les ouvriers qui ont des motifs légitimes de faire grève en sont empêchés par leurs camarades qui veulent continuer le travail. La balance penche toujours d'un côté ou d'un autre, et voilà tout. Il serait beaucoup plus exact de dire que l'ouvrier qui refuse de se joindre à ses camarades en grève est par définition un lâche et un traître. Comme l'écrivait récemment M. Edouard Berth dans le *Mouvement socialiste*, « que le bon bourgeois se dise donc une bonne fois que la grève c'est la guerre, et qu'aux yeux des ouvriers, le non-gréviste est un traître, un déserteur, un être monstrueux, et qui, abandonnant ses camarades dans la lutte, est bien mal venu d'invoquer sa liberté, car sa liberté, c'est de la traîtrise, de la lâcheté, un crime de lèse-solidarité ouvrière! »

N'objectez pas que cette guerre est peut-être injuste dans son principe et sauvage dans ses moyens; on vous répondrait, comme le faisait récemment le même écrivain, que « la grève est un phénomène de vie collective, de psychologie collective; ici entrent en jeu des sentiments collectifs très puissants, très contagieux, presque électriques... chaque ouvrier a sa volonté noyée, absorbée dans cette unité. L'égoïsme individuel, l'intérêt privé, les misérables préoccupations personnelles, les petites lâchetés secrètes disparaissent; il

n'y a plus qu'une masse électrisée, une personnalité collective complexe, tout entière transportée d'un seul élan unanime et puissant *aux plus hauts sommets de l'héroïsme moral et du sentiment du sublime.* »

Voilà certes deux doctrines opposées; encore n'ai-je pas mentionné l'opinion, de moins en moins soutenue aujourd'hui, et d'après laquelle la grève est une pratique toujours mauvaise, funeste en ses effets. On va voir que ces deux doctrines ne fournissent chacune qu'une analyse incomplète du problème posé et ainsi sera expliquée l'impression de malaise moral que nous laissent tant de grèves.

*
* *

Il est inutile d'aborder l'étude de ce problème si, grâce à un long contact avec les réalités économiques, on n'est au préalable profondément convaincu de cette vérité essentielle : il existe entre tous les ouvriers d'une usine, et même entre tous les ouvriers d'une même profession dans une circonscription industrielle, une solidarité étroite, une connexité rigoureuse, et cette solidarité, cette connexité sont si précises que toute amélioration ou toute aggravation dans la condition économique d'un de ces ouvriers affecte nécessairement en bien ou en mal la condition de tous les autres. Observez méthodiquement ces milliers de fileurs ou de tisseurs qui à Roubaix, à Lyon, à Rouen ou à Manchester surveillent tout le long du jour les admirables métiers de nos manufactures : la santé, les forces physiques ou intellectuelles, la capacité, les charges de famille, les besoins matériels ou moraux de tous ces hommes, de toutes ces femmes ne sont pas identiques, mais cependant une loi souveraine, contre laquelle il n'est permis à personne de s'insurger, exige qu'un même travail soit rémunéré d'un même salaire. Et pour chaque genre de travail, la rémunération, qui pourra être disproportionnée, soit en plus, soit en moins, aux besoins réels de tel ou tel ouvrier en particulier, est fixée d'après les besoins de la moyenne des ouvriers *de cette profession* : c'est ce qu'on appelle le salaire normal de cette profession. Aussi constatons-nous, dans tous les centres industriels, que ce salaire normal qui permet à tant de jeunes ouvriers célibataires de si malfaisantes dépenses est au contraire inférieur aux besoins des travailleurs mariés qui voudraient élever leurs enfants conformément aux exi-

gences de la dignité humaine. Mais de cela la concurrence n'a cure : elle impose une uniforme rémunération pour un même travail.

Parmi ces milliers d'ouvriers ou d'ouvrières, si un seul demandait et obtenait une hausse de salaires ou une diminution de la durée du travail, ce serait aussitôt pour tous ses camarades une raison suffisante de réclamer un avantage semblable, et, en sens contraire, si un seul consentait à ne plus percevoir qu'un salaire moindre ou à travailler plus longtemps, il menacerait aussitôt la condition de plusieurs centaines ou de plusieurs milliers de compagnons. Et vraiment les employeurs devraient mieux comprendre cette seconde répercussion, eux qui connaissent si bien la première et qui chaque jour en font état pour refuser à un ouvrier isolé la hausse de salaire qu'il réclame.

Ainsi aucun ouvrier n'est dans la grande industrie moderne isolé des autres, aucun contrat de travail n'est séparé, ni séparable, et dans le domaine du travail industriel nous retrouvons, comme partout, cette grande loi de la solidarité que les Encyclopédistes et les législateurs de la Révolution Française ont si étrangement méconnue. Sans doute la nécessité où nos pères se sont trouvés de restaurer les droits de l'individu contre l'oppression d'une réglementation collective surannée et malfaisante, explique leur méprise, et à être moins exclusif ou moins vigoureux, leur effort eût sans doute été moins efficace. Néanmoins leur méprise a été grave et a eu de graves conséquences, et, à la distance de cent quinze années, nous ne lisons pas sans mélancolie le texte du décret des 14-17 juin 1791 qui défendait aux ouvriers de « former des règlements sur leurs prétendus intérêts communs ».

*
* *

Ceci posé, le problème à résoudre se divise en deux sections, et en voici la donnée : quel régime social permettrait à des ouvriers qui ont des raisons légitimes de demander, par la grève, une hausse de salaire, de triompher dans leur revendication, en dépit de l'égoïsme ou de la flagornerie de leurs camarades qui persistent à fréquenter l'atelier ; — d'autre part, quel régime social empêcherait des grévistes brutaux, déraisonnables, poursuivant une grève illégitime, de molester ou d'opprimer leurs compagnons qui désirent continuer le travail ?

Tel est le problème. Je fais remarquer que j'en ai à dessein, pour mieux garantir un examen méthodique, simplifié la formule, supposant toujours que le bon droit, la légitimité se trouvaient dans un même litige, d'un seul côté : nous retrouverons dans un instant une hypothèse plus complexe. Telle quelle cette formule mérite de retenir l'attention, parce qu'elle pose le problème en des termes très différents de ceux que l'on adopte communément.

D'ordinaire, lorsqu'on envisage le conflit entre le droit de grève et la liberté du travail, on admet toujours implicitement que les grévistes sont seuls exposés à jouer le rôle d'oppresseurs et les non-grévistes le rôle d'opprimés. Or, il s'en faut de beaucoup que ce postulat soit justifié et le nombre est grand au contraire des ouvriers qui, en face d'une injustice patronale certaine ou d'un salaire véritablement dérisoire et insuffisant, voudraient et devraient déclarer la grève et en sont empêchés par la veulerie plus ou moins égoïste de leurs camarades du même atelier ou des autres ateliers. Sans doute, en cette hypothèse, on ne constate aucune violence extérieure, aucune voie de fait, aucune brutalité matérielle, et notre quiétude pharisaïque, toujours prompte à préférer l'ordre apparent et la tranquillité à la justice véritable, se tient pour satisfaite ; néanmoins la lamentable faiblesse de ce raisonnement n'est que trop évidente. En réalité, puisqu'il existe une solidarité étroite, une interdépendance rigoureuse entre les conditions professionnelles des divers salariés d'un même métier, il est au contraire démontré que les ouvriers qui veulent travailler exercent une pression sur leurs collègues qui voudraient cesser le travail, et cette pression peut être en certaines circonstances une oppression très injuste. Vainement ceux qui l'exercent estiment-ils que l'affaire ne concerne qu'eux-mêmes, et « drapés dans le manteau de la liberté » invoquent-ils leur indépendance, leur droit au travail, leur situation propre, etc. Le fait social est plus réel que leurs prétentions, et il n'est au pouvoir de personne de faire que leur intérêt soit aussi distinct, aussi isolé qu'ils le supposent ou le prétendent. Quoiqu'ils en aient, leur attitude pèse lourdement, et peut-être injustement, sur la destinée de leurs camarades. Et même, dirai-je toute ma pensée, quand on prend conscience de cette pression silencieuse, mais si puissante, il semble que les injustices commises par les grévistes à l'égard des non-grévistes auront toujours de la peine à égaler en nombre et en importance les injustices commises par les ouvriers

égoïstes au détriment de leurs compagnons plus soucieux de la dignité ouvrière. Il faut avoir le courage de le dire, même à la suite des grèves brutales et révolutionnaires dont nous sommes trop souvent les témoins depuis huit années, beaucoup de grèves devraient être déclarées qui ne le sont pas, beaucoup de grèves surtout ont une issue que doit condamner une conscience équitable. Les journaux nous rapportent que la grève a pris fin, que les ouvriers, renonçant à leurs prétentions, vont rentrer dans les ateliers et ce renseignement nous suffit. Mais savons-nous combien d'ouvriers plus généreux et plus dévoués ont été ou seront bientôt sacrifiés, combien d'ouvriers plus âpres au gain immédiat ou plus « malins » ont pris leur place? Je ne citerai que deux exemples : quelle personne renseignée sur les conditions douloureuses des ouvrières à l'aiguille et sur les exploits du *sweating system* parmi elles niera que l'impossibilité pratique où se trouvent ces ouvrières de faire grève ne soit la cause principale du « salaire de famine » qui domine en maître dans cette profession. D'autre part, et sans vouloir juger personne, qui oserait dire que les employés qui, dans la grève récente des *Galeries Lafayette*, ont pris la place de leurs camarades grévistes, ont accompli un exploit digne d'éloges et ont collaboré à l'œuvre de la justice?

L'observation méthodique des faits nous conduit donc à envisager une situation très différente de celle qui, à l'ordinaire, paraît seule mériter l'attention. Le problème se divise en deux sections et la section la plus négligée est au moins aussi digne d'intérêt que l'autre. Mais n'est-il pas vrai que déjà la question posée, débarrassée des simplifications arbitraires que la réalité rejette, nous apparaît sous un aspect nouveau; nous en abordons l'étude dans des dispositions intellectuelles, différentes, une certaine lumière se fait dans notre esprit et nous comprenons qu'une injustice à double mouvement de détente possible requiert d'autres remèdes qu'une injustice unilatérale.

Peut-on mettre un terme à un pareil désordre social? Comment concilier pratiquement la liberté du travail et le droit de grève! Il faut d'abord signaler, pour le rejeter, un premier moyen proposé et suivant lequel la grève ne pourrait être déclarée qu'après un vote régulier de la majorité des ouvriers, et ce vote serait renouvelé périodiquement pendant la durée de la grève. En revanche, lorsque cette majorité, qui devrait être des deux tiers au moins, aurait adhéré

au principe de la grève, aucun ouvrier ne pourrait s'embaucher, ni même continuer à travailler. Ce procédé, qui semble séduire certains auteurs de projets ou propositions de loi, ne peut être recommandé. Des exemples récents et nombreux attestent qu'il serait impuissant à empêcher des grèves à tendances nettement révolutionnaires et anarchiques, et on voit très bien comment il en aggraverait les effets dommageables, puisque l'intervention contraire des ouvriers résolus à offrir leurs bras ne serait plus possible. D'autre part, il peut arriver, et en fait il arrive souvent, qu'une suspension concertée de travail, parfaitement légitime en son principe, ne soit voulue et déclarée que par une minorité d'élite : de quel droit interdirait-on à cette élite plus dévouée ou plus clairvoyante d'essayer d'entraîner les autres? Ce peut être pour elle un devoir et la collectivité ouvrière est intéressée à ce que ce devoir soit rempli. Ainsi, sans aller chercher d'autre exemple que ceux qui ont été déjà cités, n'est-il pas vrai que les ouvrières à l'aiguille, qui les premières établirent une entente en vue de la cessation du travail, ont toute chance de n'être que des martyres, sacrifiées à la vindicte patronale et victimes du boycottage : et cependant si elles réveillent la conscience publique, au spectacle des maux qui les oppriment, si elles déterminent quelques-unes de leurs compagnes à ne plus accepter désormais qu'avec une docilité amoindrie un salaire de famine indigne d'elles et dangereux pour leur vertu, qui donc oserait dire que leur effort aura été inutile? Il faut se garder de demander au pouvoir social une intervention qui aurait toute chance d'être malfaisante. En l'état actuel de nos institutions économiques, l'autorité publique accomplit toute sa tâche si elle s'efforce de préparer une solution pacifique et si, en attendant que cette solution intervienne, elle protège également et le droit de grève et le droit au travail.

Il faut donc n'avoir qu'une médiocre confiance en ce premier moyen trop simple et trop mécanique, et il semble que la conciliation du droit de grève et de la liberté du travail ne se peut faire que par un triple progrès de notre éducation morale et sociale. Ce triple progrès nous devons l'attendre des milieux ouvriers et des groupements syndicaux, des employeurs, enfin de l'opinion publique.

Parmi les travailleurs manuels, le progrès de l'éducation sociale devrait se faire à la fois dans deux directions différentes. Les ouvriers plus turbulents, plus exigeants, plus enclins à réclamer un salaire élevé et une journée de travail réduite, devraient se mieux rendre

compte des difficultés de la vente, sur le marché de la concurrence, et se mieux préparer, *dans des groupements professionnels stables et organiques*, en vue des réclamations qu'ils méditent de formuler. Les bons citoyens ne peuvent que condamner avec sévérité les grèves tumultuaires et violentes qui semblent devenir la tactique habituelle d'un trop grand nombre d'ouvriers français. Que de professions dans lesquelles il n'existe aucun syndicat sérieux, que de syndicats apparents dans lesquels les membres ne paient qu'une cotisation dérisoire, ou même aucune cotisation! Dans ces conditions la grève est d'autant plus violente qu'elle n'a été précédée d'aucun effort d'éducation ouvrière, qu'on est moins préparé à la soutenir. Pareillement, les travailleurs semblent oublier que les demandes de hausse du salaire ou de réduction de la journée de travail postulent implicitement un accroissement de la capacité professionnelle et de la productivité du travail : autrement on risque de rendre singulièrement plus difficile la concession même que l'on souhaite.

Mais, il faut le remarquer, ce progrès n'est pas le seul que nous devons attendre de milieux ouvriers : il en est un autre que devrait réaliser à son tour la seconde catégorie des travailleurs manuels, celle qui se compose des employés plus pacifiques, moins exigeants, plus laborieux, mais aussi, faut-il le dire, moins soucieux d'ordinaire des intérêts collectifs de la corporation dont ils relèvent.

Ils ne sont pas les seuls, parmi les « honnêtes gens » à qui le *sens social* ait manqué, et cette lacune a été fréquente au XIXe siècle; on ne le voit que trop à propos du repos hebdomadaire, alors que l'apathie ou l'ignorance empêchent seules tant de braves gens de faire le samedi ou le lundi un si grand nombre d'achats qu'ils n'ont aucune raison sérieuse de faire le dimanche. Ces acheteurs dominicaux ne sont pas méchants, et cependant ils causent un dommage social considérable. Ainsi en est-il trop souvent des travailleurs auxquels la bourgeoisie aime à décerner le titre de « bons ouvriers » : ils se désintéressent beaucoup trop des intérêts de leurs camarades et laissent ainsi la direction des groupements syndicaux aux plus turbulents. C'est un grand mal. Lorsque la grève éclatera, elle sera inévitablement accompagnée d'excès de tout genre et ils se plaindront des atteintes portées à la liberté du travail. Que ne l'ont-ils sauvegardée, en montrant qu'ils étaient capables *aussi* de défendre les droits *non moins sacrés* du travailleur manuel à un salaire suffisant! Si les *bons* ouvriers perfectionnaient ainsi leur éducation

morale et civique, on réaliserait du même coup un double gain : les grèves illégitimes et violentes seraient moins nombreuses et parallèlement serait mieux démontrée la duperie qui se cache trop souvent derrière la revendication du droit au travail. On verrait que parmi les travailleurs qui continuent à fréquenter l'atelier pendant le chômage ou qui surtout vont s'embaucher, la proportion est parfois énorme des *mauvais* ouvriers, je veux dire des ouvriers traîtres à leurs frères, cyniquement égoïstes, adulateurs du patron : ceux-là méritent tout juste le mépris et ne représentent aucun droit, si ce n'est le droit à la trahison, à la basse flatterie et à l'arrivisme.

Ce progrès de l'éducation morale et civique des employés serait rendu moins difficile, si les employeurs de leur côté étaient mieux renseignés sur les conditions de vie de leurs ouvriers et si leur probité plus développée les rendait plus aptes à remplir leur devoir social. Le nombre est grand des revendications légitimes qui auraient dû être accueillies, après de simples négociations pacifiques, et pour le succès desquelles, néanmoins, les ouvriers ont dû recourir à l'arme redoutable de la grève.

Combien de grèves a-t-il fallu, par exemple, pour imposer aux patrons la reconnaissance du groupement syndical et du contrat collectif de travail, ces deux organes indispensables de la protection du salaire, sous le régime de la concurrence et du grand atelier! On se plaint des attentats à la liberté du travail en temps de grève : mais on devrait au préalable rechercher quels sont les auteurs responsables de cette guerre que l'on déplore, et se demander aussi ce que seraient devenues les familles ouvrières si cette lutte n'avait pas été engagée.

A un autre point de vue, les employeurs qui frappent parfois impitoyablement les ouvriers qui ont eu la généreuse imprudence de prendre l'initiative d'un mouvement gréviste nécessaire, et qui se montrent si bienveillants pour les compagnons désireux de continuer le travail ou même de s'embaucher, ont-ils la certitude que leur conduite mérite l'éloge! S'ils scrutaient leur conscience, ils trouveraient sans doute qu'ils agissent parfois comme de mauvais citoyens. Il se peut que par de tels actes ils sauvegardent les intérêts actuels de leur caisse, mais sûrement ils compromettent ceux de la société : ils propagent dans cette démocratie ouvrière à l'éducation de laquelle ils devraient concourir des ferments de révolte et de bassesse tout à la fois, puisqu'ils récompensent l'égoïsme et châtient la générosité.

Enfin, l'opinion publique, dont le suffrage exerce souvent une

influence si marquée sur la solution des conflits du travail, devrait aussi se mieux renseigner sur les éléments précis des litiges qu'elle juge si légèrement. Elle semble ignorer combien est parfois injuste l'issue de certaines grèves. Nous apprenons avec indifférence que « des ouvriers ont pris la place des grévistes récalcitrants » et nous oublions que ce renseignement, d'apparence innocente, peut signifier cette chose abominable, que désormais dans l'usine ou le magasin de M. A..., des ouvriers nouvellement venus ou n'ayant souffert d'aucune interruption de leur gain, seront mieux traités, auront un salaire plus élevé ou une journée de travail plus courte, PARCE QUE quelques douzaines de camarades *dont ils ont pris la place* ou auxquels ils ont refusé de se joindre ont obtenu ce surcroît de salaire. Les ouvriers qui ont été à la peine sont condamnés à la misère et boycottés, et *grâce au sacrifice de ceux-là*, d'autres qui n'ont rien fait ou même ont profité de la circonstance pour trouver un emploi, recueillent de très appréciables profits. Ainsi le veut la combinaison des forces économiques, lorsque les consciences défaillantes consentent à leur fournir la collaboration de notre égoïsme.

L'opinion publique invoque, il est vrai, pour légitimer son attitude équivoque, la nécessité de sauvegarder le droit au travail en la personne de tous les ouvriers honnêtes et probes, qui, chargés de famille, n'ont pu se résigner à infliger à leur femme et à leurs enfants les tortures de la faim... On connaît le tableau : il est toujours émouvant. Je me bornerai à présenter trois observations. D'abord on se tromperait beaucoup si l'on pensait que les ouvriers qui, en temps de grève, se séparent de leurs compagnons et revendiquent le droit au travail sont en majorité des prolétaires chargés de famille : lorsqu'on observe les faits, on constate que la proportion de ces pères à la tête d'une famille nombreuse n'est pas plus grande parmi les travailleurs obstinés que parmi les grévistes, et, à côté d'eux, d'autres ouvriers dont les charges ne sont pas moins lourdes trouvent le moyen de s'unir à leurs frères dans le chômage. Pourquoi cette attitude adoptée par les uns semble-t-elle impossible à d'autres?

En second lieu, on n'a jamais pu citer un seul exemple de jeunes enfants dont la santé physique aurait été compromise à la suite des privations que la grève de leur père aurait imposées. Au contraire, l'angoisse étreint le cœur à la pensée des milliers et des milliers d'êtres humains que les salaires trop maigres ou les tâches trop

pénibles condamnent au rachitisme, à la débilité précoce, à la tuberculose. Parmi les ouvrières à l'aiguille, la liberté (!) du travail est complète, chacune travaille à sa guise, et comme il n'y a jamais de grève, on ne relève de ce chef aucun attentat à la liberté du travail. Cependant cette prétendue liberté inorganique est en réalité synonyme de la pire servitude, et le droit au travail ainsi compris n'est autre chose que le droit à la misère et au *sweating system*.

Enfin, on ne devrait pas oublier que les boycottages patronaux et les mises à l'index prononcées contre des ouvriers suspects aux employeurs sont aussi une atteinte à la liberté du travail, et on ne voit pas que les personnes qui se plaignent des excès des grévistes condamnent avec la même énergie les boycottages injustes édictés par les employeurs.

La vérité est que le droit au travail, si sacré soit-il, ne saurait être absolu, et la raison très simple en est que, dans la vie sociale, il ne se peut rencontrer aucun droit absolu. On admet qu'en certaines circonstances données la société peut demander à l'individu le sacrifice de sa vie même, il est donc naturel que le droit au travail soit l'objet de restrictions similaires. Chaque droit est conditionné par les autres qui lui font concurrence et la norme de leur hiérarchie est déterminée par la combinaison qui assure au plus grand nombre une vie plus pleine, plus élevée, plus féconde. Sans doute une telle règle peut imposer la souffrance et même le martyre à certains individus, mais l'expérience ne démontre-t-elle pas que les grands progrès sociaux ne se peuvent conquérir sans la collaboration de la souffrance et du sacrifice.

On le voit, notre recherche d'une solution ne nous a conduits à la découverte d'aucune recette externe, capable d'amener automatiquement la conciliation du droit de grève et de la liberté du travail. Au terme de notre analyse, nous aboutissons encore à exiger de l'homme un progrès de son éducation intellectuelle et morale. Cette conclusion ne satisfera sans doute pas toutes les impatiences, mais de quoi nous plaindrions-nous, s'il est vrai que la vie sociale, après nous avoir si vigoureusement poussés à perfectionner nos outillages techniques et économiques, nous met en demeure de nous attacher désormais davantage à nous perfectionner nous-mêmes?

PAUL BUREAU.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE DIEU DE SPINOZA[1]

Il est difficile, quand on passe de la lecture de l'*Éthique* à celle du *Traité théologico-politique*, de se défendre d'un sentiment de surprise et de ne pas éprouver quelque embarras. Dans le dernier de ces ouvrages, en effet, Dieu nous est représenté comme communiquant avec les hommes par l'intermédiaire des prophètes et de Jésus-Christ. Il s'intéresse à leur sort, il dirige leurs destinées, en un mot, c'est le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, ou, pour me servir d'une expression qui n'est pas du langage de Spinoza, mais que je demande la permission d'employer parce qu'elle est plus commode et plus claire, c'est un Dieu personnel. Je suis loin de prétendre que cette conception soit en contradiction avec celle de l'*Éthique*, et même le présent travail a pour objet de mettre en lumière l'identité de doctrine entre les deux principaux ouvrages de Spinoza. Mais on accordera sans doute que le Dieu du *Traité* n'apparaît pas au premier coup d'œil comme identique à la substance infinie, au Dieu immuable et impassible tel qu'il est défini dans l'*Éthique*. Il n'y a pas lieu pour expliquer cette différence d'invoquer des dates, de supposer que les deux livres aient été composés à des époques différentes et que le philosophe ait modifié ses opinions aux divers moments de sa vie. Tous deux, en effet, appartiennent à la même période, le *Traité* ayant été publié en 1670 et l'*Éthique* en 1676. Il ne saurait être douteux, d'ailleurs, pour

1. L'article que nous publions aujourd'hui était destiné par M. Victor Brochard aux lecteurs de la *Revue*; M. V. Brochard n'attendait plus pour le remettre que le loisir de vérifier une dernière fois tel passage ou peut-être de reviser telle formule au sujet de laquelle sa scrupuleuse probité d'historien avait encore quelque doute. Ce loisir, une mort presque subite le lui a refusé. A celle dont l'admirable dévouement, après avoir tant adouci les souffrances des dernières années, veut poursuivre encore et comme achever sa tâche en veillant au culte de la mémoire de M. V. Brochard, nous avons demandé de rechercher, parmi les papiers que ses mains ont pieusement recueillis, les pages écrites pour cette *Revue*; nous avons cru ainsi remplir le vœu du maître, de l'ami qui nous était si cher. C'est pour nous une profonde tristesse de songer qu'il n'est plus

aucun lecteur attentif qu'au moment où il écrit le *Traité*, Spinoza ne soit en pleine possession de sa pensée. Il fait des allusions à la doctrine de l'*Éthique*, et, sur bien des points, la thèse qu'il soutient est en complet accord avec celle qui règne dans le dernier de ces ouvrages. D'autre part, on trouve dans l'*Éthique*, ainsi que nous le montrerons plus loin, divers passages qui se rattachent visiblement aux opinions exprimées dans le *Traité*. Il faut donc, si l'on veut exactement démêler la pensée du philosophe, se faire de la divinité une conception assez large et assez compréhensive pour convenir à la fois au dieu de l'*Éthique* et à celui du *Traité*. C'est cette idée que nous voudrions essayer de dégager. Indépendamment de l'intérêt qu'elle présente par elle-même, une telle recherche nous donnera peut-être l'occasion de mettre en lumière un aspect du système de Spinoza, quelquefois méconnu, oublié ou laissé dans l'ombre. Il ne sera pas inutile, sans doute, de rappeler sommairement le point de vue si original et si curieux où se place Spinoza dans le *Traité théologico-politique*. Il faudra ensuite résumer la théorie de la divinité qui est formulée dans l'*Éthique*. Ce double travail aidera peut-être à caractériser d'une manière plus précise la doctrine de Spinoza prise dans son ensemble et à marquer plus exactement sa place dans l'histoire de la pensée philosophique.

I

Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza traite un sujet dont on peut dire qu'il a préoccuppé à des degrés différents tous les philosophes modernes : les rapports de la raison et de la foi. La solution qu'il donne de ce problème est à la fois très nette et très hardie. La raison et la foi ont chacune leur domaine séparé; la

là pour recevoir l'expression de notre reconnaissance; du moins il nous semble qu'en livrant au public les dernières pensées du philosophe disparu, la *Revue* dont il fut à plusieurs reprises le collaborateur et dont il était, depuis l'origine, le fidèle et bienveillant lecteur, lui rend comme un suprême et dernier hommage.

De son vivant, M. V. Brochard s'était entretenu de son article avec notre ami Delbos, l'avait prié de le lire et lui avait d'avance confié le soin d'en surveiller, quand le moment serait venu, l'impression.

M. Delbos a bien voulu, sur notre demande, achever de remplir la mission dont M. Brochard l'avait chargé : il a relu une dernière fois cette étude, il en a corrigé les épreuves. Qu'il nous permette de lui adresser ici nos remerciements reconnaissants. X. L.

raison, à l'aide de la lumière naturelle et des idées claires et distinctes, nous permet de comprendre la réalité, de connaître les vérités éternelles; elle nous apprend que Dieu est un être absolument infini et parfait, en qui l'entendement et la volonté ne font qu'un et dont toutes les manières d'être se développent en vertu d'une nécessité absolue. La foi « consiste à savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets et ce qu'on en sait par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance[1]. » Ainsi la foi nous représente la divinité comme ayant une volonté libre. C'est un chef, un législateur ou un roi qui édicte des lois ou des décrets auxquels les hommes sont tenus de se soumettre sans les comprendre. Elle a pour objet uniquement l'obéissance et la piété. Entre la raison et la foi il n'y a pas, pour nous du moins, de passage possible, la seconde ne se déduit pas de la première. « Je soutiens d'une manière absolue que la lumière naturelle ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie ou du moins qu'il n'y a personne qui l'ait démontré et conséquemment que la révélation était d'une indispensable nécessité[2]. » « Par où j'entends que ce n'est point la raison, mais la révélation seule qui peut démontrer qu'il suffit pour le salut ou la béatitude d'embrasser les décrets divins à titre de lois et de commandements, sans qu'il soit nécessaire de les concevoir à titre de vérités éternelles[3]. » Ce n'est pas que dans l'absolu et pour une intelligence plus puissante que la nôtre ce passage ou cette déduction soit tout à fait impossible. Dans un texte fort curieux du *Traité*, Spinoza en admet expressément l'intelligibilité. « Bien qu'il soit aisé de comprendre que Dieu se puisse communiquer immédiatement aux hommes, puisque sans aucun intermédiaire corporel il communique son essence à notre âme, il est vrai néanmoins, qu'un homme, pour comprendre par la seule force de son âme des vérités qui ne sont point contenues dans les premiers principes de la connaissance humaine et n'en peuvent être déduites, devrait posséder une âme bien supérieure à la nôtre et bien plus excellente. Aussi je ne crois pas que personne ait jamais atteint ce degré de perfection, hormis Jésus-Christ, à qui furent révélés immédiatement sans paroles et sans visions ces décrets de Dieu qui

1. Cf. Benedicti de Spinoza opera, ed. Van Vloten et Land, 1882, t. I, ch. XIV, p. 538.
2. *Ibid.*, XV, p. 548-549.
3. *Annotationes in Tract. Theolog.* Polit. XXXI (ad. p. 551). *Ibid.*, p. 625.

mènent l'homme au salut [1]. » La légitimité de la foi est fondée uniquement sur un fait historique qui est la *Révélation*. La révélation elle-même a été transmise par les prophètes, et ceux-ci se distinguent par un triple caractère : d'abord la vivacité de leur imagination, puis les signes qu'ils ont donnés, enfin la pureté de leurs mœurs. Les signes ou preuves varient, d'ailleurs, selon les auditeurs auxquels ils s'adressaient et aussi selon le tempérament, l'éducation ou l'intelligence des prophètes [2]. Ils consistaient surtout en prédictions de l'avenir. Spinoza n'admet pas que les prophètes aient jamais justifié leur mission par des miracles et il s'élève avec force contre une telle théorie [3]. Il n'y a point de dérogation aux lois de la nature, qui, la raison nous l'apprend, dérivent nécessairement de l'essence de Dieu. Ceux qui ont cru reconnaître des miracles ont été dupes d'une illusion ou ont pris pour des exceptions des événements qu'ils étaient incapables d'expliquer. Mais Spinoza semble admettre la possibilité de prédictions de l'avenir [4] ; il n'est pas contradictoire que des esprits privilégiés soient avertis à l'avance et pressentent, sans d'ailleurs les comprendre, des événements que le cours nécessaire de la nature doit amener un jour. Ici, comme dans le stoïcisme, le déterminisme fournit un moyen d'expliquer la divination et la prédiction des futurs, contingents en apparence, nécessaires en fait. Toutefois ces deux premiers caractères ne suffisent pas à distinguer les vrais prophètes. Il y en a de faux, également remarquables par la vivacité de leur imagination et par leurs prédictions que Dieu lui-même suscitait pour tenter son peuple; ce qui appartient en propre aux vrais prophètes, c'est la pureté de leurs mœurs et le fait qu'ils conforment strictement leur conduite aux règles de la plus sévère morale. Ils ont l'âme naturellement inclinée à la vertu et au bien, et quiconque ne remplit pas cette condition est un imposteur.

Il y a donc deux sortes de certitude, l'une mathématique ou rationnelle, l'autre morale, indépendantes l'une de l'autre, légitimes toutes deux, quoique de valeur différente [5]. « Par choses concevables je n'entends pas seulement celles qui se démontrent d'une façon rigoureuse, mais aussi celles que notre esprit peut embrasser avec

1. *Annotationes in Tract. Theolog.* Polit. XXXI, cap. I, p. 383.
2. Ch. II.
3. Ch. VI, p. 449.
4. Ch. XII, p. 526.
5. Ch. II, p. 393. — Ch. XV, p. 549. — Cf. *Annotationes in Tract*, VIII (ad. p. 473), p. 614.

une certitude morale et que nous concevons sans étonnement bien qu'il soit impossible de les démontrer. Tout le monde conçoit la proposition d'Euclide avant d'en avoir la démonstration. De même les récits historiques, soit qu'ils se rapportent au passé ou à l'avenir, pourvu qu'ils soient croyables. Les institutions des peuples, leur législation, leurs mœurs, voilà des choses que j'appelle concevables et claires, quoiqu'on n'en puisse donner une démonstration mathématique. » Les prophètes n'étaient pas, d'ailleurs, plus instruits ou plus intelligents que les autres hommes. Dans la Bible, en effet, les vrais sages, tels que Salomon, ne sont pas donnés comme doués du don de prophétie, et d'autre part la force même de l'imagination des prophètes est en opposition avec celle de l'entendement ou de l'intelligence.

De même qu'il y a deux certitudes il y a deux puissances distinctes et entièrement indépendantes l'une de l'autre, la philosophie et la théologie. Nous tenons pour une vérité inébranlable que la théologie ne doit pas relever de la raison ni la raison de la théologie, mais que chacune est souveraine dans son domaine[1]. De même encore il y a deux manières d'arriver à la béatitude et d'assurer son salut. Le philosophe y parvient en conformant sa conduite à la raison, c'est-à-dire en comprenant que la vertu est le suprême bien, en domptant ses passions, en observant la justice, la charité, et en aimant son prochain comme lui-même. Les autres hommes atteignent le même but en obéissant aux préceptes de la religion ou aux règles de la piété. Par des chemins différents ils arrivent aux mêmes points, pour des raisons différentes ils accomplissent les mêmes actions.

C'est qu'en effet, selon Spinoza, ce qui importe avant tout c'est la conduite de l'homme. La science n'a tout son prix que parce qu'elle s'achève naturellement par la vertu qui en est aussi inséparable que la chaleur du soleil[2]. De son côté, la foi sans les œuvres est une foi morte et ceux-là se sont étrangement trompés qui ont cru avec Maimonide et d'autres théologiens que les œuvres sans la foi ne pouvaient assurer le salut[3]. Ainsi quelques-uns ont prétendu qu'Aristote malgré toute sa science n'avait pu atteindre la béatitude parce qu'il n'avait pas la foi. C'est le contraire qui est vrai. Nous avons déjà vu

1. *Annotationes*, ch. xv, p. 547; ch. ii, p. 406.
2. Cf. *Annotationes in Tract*, xxx (ad. p. 551), p. 624-625.
3. *Ibid*, xiv, p. 539.

que c'est d'après leur conduite qu'on peut juger la valeur des prophètes. Spinoza va si loin dans cette voie qu'il ne craint pas de soutenir que dans un Etat bien organisé on devrait laisser chacun entièrement libre de soutenir par la parole ou par la plume n'importe quelle opinion pourvu que ses mœurs fussent irréprochables. « Pour mettre les États à l'abri de tous les maux on ne saurait imaginer rien de mieux que de faire consister la piété et le culte tout entier dans les œuvres, à savoir dans l'exercice de la charité et de la justice, et de laisser libre le jugement de chacun sur tout le reste[1]. » Quant à ceux qui ne pratiquent la vertu ni par connaissance vraie ni par obéissance à la foi, il a pour eux des paroles sévères et il les met en quelque sorte hors de l'humanité. « Il résulte de nos principes qu'un homme qui ne connaît pas l'Écriture et n'est pas non plus éclairé sur les grands objets de la foi par la lumière naturelle, un tel homme est, je ne dis pas un impie, un esprit rebelle, mais, quelque chose qui n'a rien d'humain, presque une brute, un être abandonné de Dieu[2] ». Ainsi le philosophe et le croyant par des chemins différents arrivent au même résultat, l'un parce qu'il connaît avec évidence la vertu et le vrai bien, l'autre parce que, sans comprendre, mais par obéissance, il applique les mêmes préceptes.

A y regarder de près, en effet, la religion révélée exprime sous une autre forme les mêmes vérités que la science découvre par la lumière naturelle. La plupart des hommes ne sauraient s'élever à la connaissance vraie, leur esprit est trop faible, les passions par lesquelles ils dépendent du reste de la nature ont trop d'ascendant sur leur âme pour qu'ils puissent se placer au véritable point de vue et apercevoir l'enchaînement des causes naturelles. Il fallait donc, ou les abandonner à eux-mêmes, ou, par un moyen détourné, les amener au même résultat. C'est pourquoi Dieu leur a révélé la religion. La religion présente, comme des décrets édictés par un législateur ou un roi, les vérités qui résultent nécessairement de l'essence de Dieu. Elle remplace l'intelligence par l'obéissance, l'amour par la soumission et la piété; mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est la même vérité qui est enseignée sous deux formes différentes. La loi morale est l'équivalent de la loi naturelle, elle est

1. *Annotationes*, ch. XVIII, p. 589; ch. XX, p. 610.
2. *Ibid.*, V. p. 441.

la loi naturelle exprimée en un autre langage proportionné à la faiblesse humaine, mais à la portée de ceux qui n'ont pas le loisir ou le moyen d'approfondir la connaissance véritable. « Pour ce qui est de la loi divine naturelle dont le souverain précepte est selon moi qu'il faut aimer Dieu, je lui ai donné le nom de loi dans le même sens où les philosophes appellent de ce nom les règles universelles selon lesquelles toutes choses se produisent dans la nature[1]. » Mais, d'autre part « tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin suprême des actions humaines, je veux dire Dieu en tant que nous en avons l'idée, peuvent très bien s'appeler des commandements de Dieu, puisque l'emploi de ces moyens nous est, en quelque sorte, prescrit par Dieu même, en tant qu'il existe dans notre âme, et par conséquent la règle de conduite qui se rapporte à cette fin peut aussi très bien recevoir le nom de loi divine[2]. » Comme en Dieu l'entendement et la volonté sont une même chose et ne diffèrent que par rapport à notre pensée, on peut dire également qu'il entend les vérités éternelles ou qu'il les prescrit comme des commandements. Ainsi « Adam comprit la révélation, non pas comme vérité éternelle et nécessaire, mais comme une loi, je veux dire comme un commandement suivi de récompense ou de punition, non par la nécessité même et la nature de l'acte accompli, mais seulement par le vouloir d'un prince et par son autorité absolue[3] ».

Il est à peine besoin de remarquer qu'en formulant cette doctrine Spinoza ne raisonne pas comme ceux qui disent qu'il faut une religion pour le peuple. Il n'y a dans sa pensée aucun scepticisme : il ne considère pas les préceptes religieux comme des moyens de gouvernement inventés par les politiques, il ne croit pas que les sévères maximes de la morale, prescrites par la religion, soient bonnes seulement pour les simples et que les habiles puissent se mettre au-dessus d'elles et se dispenser de les observer. Ce ne sont pas les hommes qui ont inventé la religion, c'est Dieu lui-même qui la leur a révélée, parce qu'il a voulu mettre à la portée de tous et proportionner à la faiblesse d'esprit du vulgaire la vérité accessible seulement à un petit nombre d'intelligents. « Le peuple dont le génie grossier est incapable de percevoir les choses d'une façon claire et distincte ne

1. *Annotationes*, XXIV (ad. p. 561), p. 626.
2. Ch. IV, p. 423.
3. Ch. IV, p. 426.

peut absolument se passer des récits (de l'Écriture [1]) ». La révélation n'a d'ailleurs pas toujours été transmise à l'homme de la même manière. On peut distinguer différents degrés et des formes de plus en plus approchées de la vérité. Les prophètes ont été envoyés par Dieu, mais ils ne comprenaient pas le vrai sens de ce qu'ils enseignaient. Leur imagination seule, non leur raison, inspirait leurs discours. Ils enseignaient la pratique de la vertu sans savoir et sans comprendre comment elle dérive nécessairement de l'essence de Dieu : aussi leurs paroles sont elles toujours appropriées à leur nature ou à celle de leurs contemporains et accompagnées de beaucoup d'erreurs. Avec Moïse nous nous élevons à un degré plus élevé. Ce n'est pas d'une manière indirecte et par des visions que Dieu s'est manifesté à lui, il lui a parlé, il lui a assigné une mission qui était de conduire le peuple hébreu à sa destinée. « S'il est parmi vous quelque prophète de Dieu, je me révélerai à lui en vision (c'est-à-dire par des figures et des hiéroglyphes puisqu'il est dit de la prophétie de Moïse que c'est une vision sans hiéroglyphes). Je lui parlerai en songe (c'est-à-dire sans paroles réelles, sans voix véritable). Mais je n'agis point ainsi avec Moïse, je lui parle bouche à bouche et non par énigmes et il voit la face de Dieu [2]. » Toutefois Moïse lui-même ne connaît pas toute la vérité. Il enseigne encore la loi divine comme un décret ou une volonté de Dieu. Il ne sait pas qu'elle dérive essentiellement de sa nature; il ne comprend pas toute la vérité qu'il enseigne, il n'en connaît que ce qui est nécessaire pour sa mission qui est de gouverner le peuple hébreu et de le conduire vers la terre promise [3]. Il parle uniquement pour le peuple hébreu comme dans l'Ancien Testament; l'heure n'est pas arrivée où Dieu révélera la religion au genre humain tout entier et enseignera la foi vraiment catholique ou universelle. Seul, le fils de Dieu, Jésus-Christ a eu la révélation pleine et entière de la vérité. Il est, non pas la parole, mais la bouche même de Dieu. Dieu s'entretient avec lui d'âme à âme : il lui communique son essence. Encore faut-il ajouter qu'en bien des cas, en vertu de la même nécessité qui a obligé Dieu à proportionner la révélation à l'intelligence de ceux à qui il s'adresse, Jésus-Christ, pour se faire comprendre de ses disciples, est obligé de recourir à des paraboles ou a des expressions indirectes.

1. *Annotationes*, ch. v, p. 440.
2. Ch. I, p. 382.
3. Ch. IV, p. 426.

Il s'agit ici d'un point si important qu'il faut citer les paroles mêmes de Spinoza : « A Jésus-Christ furent révélés immédiatement, sans paroles et sans visions, ces décrets de Dieu qui mènent l'homme au salut. Dieu se manifeste donc aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne... On peut dire aussi dans ce même sens que la sagesse de Dieu, j'entends une sagesse plus qu'humaine, s'est revêtue de notre nature dans la personne de Jésus-Christ et que Jésus-Christ a été la voie du salut... c'est d'âme à âme que Jésus-Christ communiquait avec Dieu [1]. » — « Il faut admettre que le Christ, bien qu'il paraisse, lui aussi, avoir prescrit les lois au nom de Dieu, comprenait les choses dans leur vérité d'une manière adéquate, car le Christ a moins été un prophète que la bouche même de Dieu. C'est par l'âme du Christ (nous l'avons prouvé au chapitre Ier) que Dieu a révélé au genre humain certaines vérités, comme il avait fait auparavant aux Juifs par l'intermédiaire des anges, par une voix créée, par des visions, etc. Et il serait aussi absurde de prétendre que Dieu accommode ses révélations aux opinions du Christ, que de soutenir que dans les révélations antérieures accordées aux prophètes il accommode sa parole aux opinions des anges qui lui servaient d'intermédiaire, c'est-à-dire aux opinions d'une voix créée ou d'une vision, ce qui est bien la chose du monde la plus absurde. Ajoutez à cela que le Christ n'a pas été envoyé pour les seuls Hébreux, mais bien pour tout le genre humain : d'où il suit qu'il ne suffisait pas d'accommoder ses pensées aux opinions des Juifs, il fallait les approprier aux opinions et aux principes qui sont communs à tout le genre humain, en d'autres termes, aux notions universelles et vraies. Maintenant, que peut-on entendre en disant que Dieu s'est révélé au Christ ou à l'âme du Christ d'une façon immédiate et non pas, comme il faisait aux prophètes, par des paroles et des images, sinon que le Christ a conçu les choses révélées dans leur vérité, ou autrement qu'il les a comprises ; car comprendre une chose, c'est la concevoir par la seule force de l'esprit pur sans paroles et sans images. C'est donc un principe bien établi que Jésus-Christ a conçu la révélation divine en elle-même et d'une façon adéquate. »

S'il fallait prendre ces textes au pied de la lettre et s'il suffisait

1. *Annotationes*, ch. II, p. 406.
2. Ch. IV, p. 427; ch. V, p. 433.

pour être chrétien de croire à la divinité du Christ et à sa venue en ce monde pour montrer aux hommes la voie du salut, il faudrait dire que Spinoza était chrétien et que sa conversion doit être prise au sérieux. C'était, sans doute l'opinion des rabbins, qui l'ont exclu de la synagogue. Toutefois il ne faut pas ici se laisser duper par les apparences ni jouer sur les mots. Spinoza n'est pas un croyant, puisqu'il met la foi au-dessous de la raison, puisqu'il considère la révélation comme une transposition de la vérité mise à la portée des simples. La foi est une connaissance inadéquate, et selon l'esprit et la lettre même de sa doctrine, l'idée inadéquate ne diffère guère de l'erreur. D'ailleurs il ne faut pas oublier la restriction qu'il fait lui-même dans les passages du *Traité* que nous venons de citer : « Je dois avertir ici que je ne prétends ni soutenir ni rejeter les sentiments de certaines églises touchant Jésus-Christ, car j'avoue franchement que je ne les comprends pas[1]. » Il est plus explicite encore dans la lettre à Oldenburg. « Ils ne me semblent pas parler un langage moins absurde que si on me disait que le cercle a revêtu la forme du carré » (l. XIII). Enfin la lettre à Albert Burgh[2] nous montre clairement les sentiments de Spinoza à l'égard des Églises. Toutefois, sans soutenir que Spinoza a professé aucune religion positive, il ne semble pas impossible qu'il ait admis la révélation comme un fait historique attesté par l'expérience et fondé sur une certitude morale. M. Couchoud dans son livre « *Benoît de Spinoza*[3] » a bien montré (ch. VI) comment au temps de Spinoza les préoccupations religieuses hantaient, en Hollande, toutes les intelligences. Spinoza ne paraît pas avoir échappé à l'esprit de son siècle. Il admet aussi la révélation, et en ce sens il est chrétien, mais en l'expliquant à sa manière. Il est à remarquer, en effet, que même dans les deux lettres que nous venons de citer et où il prend surtout à parti les dogmes de l'Église romaine, il ne conteste pas la révélation chrétienne. Dans la lettre à Oldenburg, il fait une différence entre la superstition fondée sur l'ignorance et la religion fondée sur la sagesse. « Pour vous montrer, dit-il encore ouvertement, ma pensée sur le troisième point, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c'est-à-dire de

1. *Annotationes*, ch. I, p. 383.
2. Vol. II, p. 246-249.
3. Ed. Van Vloten, t. II, p. 239.

cette éternelle sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses et principalement dans l'âme humaine, et, plus encore que partout ailleurs, dans Jésus-Christ. Sans cette sagesse nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Et comme cette sagesse, ainsi qui je viens de le dire, s'est surtout manifestée par Jésus-Christ, ses disciples ont pu la prêcher telle qu'elle leur a été révélée par lui et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier d'être animés de l'esprit du Christ plus que tous les autres hommes[1]. » De même dans la lettre à Albert Burgh. « Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique : la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ, et le Christ ne peut-être là où elles ne sont plus, car l'Esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité »[2] (p. 45). De même dans les autres lettres où il parle si librement et quelquefois si crûment, Spinoza s'exprime en des termes qui donnent singulièrement à réfléchir. « Je prends comme vous au sens littéral la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ. C'est seulement sa résurrection que j'interprète au sens allégorique[3]. »

On dira peut-être que dans toute cette théorie sur le Christ, la révélation et la religion, Spinoza n'exprime pas le fond de sa véritable pensée, mais se place, pour un moment, au point de vue de ses adversaires et s'efforce de leur arracher, au nom de leur propre principe, certains aveux qu'il juge utiles à sa propre thèse. L'objet qu'il s'est proposé en écrivant le *Traité théologico-politique*, c'est, il le répète à plusieurs reprises, de séparer la philosophie de la théologie[4], et il veut faire cette séparation pour obtenir qu'on laisse au philosophe, dans son domaine indépendant, une entière liberté de pensée. Ne peut-on supposer que pour persuader les politiques et les théologiens, Spinoza se place au point de vue même de l'Écriture qu'il tient momentanément pour authentique, et qu'il s'efforce d'amener à ses vues ceux-là mêmes qui ne connaissent pas d'autre autorité? Mais s'il n'écoutait que ses propres convictions, Spinoza

1. Ed. Van Vloten, t. II, p. 240.
2. Epist. LXXVI, *ibid.*, p. 246.
3. Epist. LXXVIII, *ibid.*, p. 252; Epist. LXXV, p. 247.
4. T. I, ch. XIV, p. 537; ch. II, p. 406.

s'en tiendrait à la pure philosophie et laisserait de côté tout ce qui ne dérive pas nécessairement des idées claires et distinctes.

Une telle supposition peut paraître séduisante. Toutefois elle ne s'accorde guère avec la manière ordinaire de Spinoza. Il n'a pas de goût pour les artifices de la rhétorique, et il dit ce qu'il pense d'un ton très tranchant et quelquefois brutal. S'il ne croyait pas sincèrement à la réalité historique de la révélation, on ne comprendrait guère qu'il se fût donné tant de peine pour concilier la raison et la foi. Surtout, on ne s'expliquerait pas le ton toujours très respectueux sur lequel il parle de la révélation religieuse en général. Peut-on supposer qu'il n'ait pas cru sincèrement à la réalité de la révélation le philosophe qui a écrit cette page? « Ce n'est pas un effet du hasard que la parole de Dieu dans les prophètes s'accorde parfaitement avec cette même parole qui se fait entendre en nous... Ainsi ce fondement de toute la théologie et de l'Écriture, bien qu'il ne puisse être établi par raisons mathématiques, peut être néanmoins accepté par un esprit bien fait, car ce qui a été confirmé par le témoignage de tant de prophètes, ce qui est une source de consolation pour les simples d'esprit, ce qui procure de grands avantages à l'État, ce que nous pouvons croire absolument sans risque ni peine, il y aurait folie à le rejeter par ce seul prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement, comme si, pour régler sagement la vie, nous n'admettions comme vraies que des propositions qu'aucun doute ne peut atteindre, ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas très incertaines et pleines de hasard[1]. » « ... Mais avant d'aller plus loin je veux marquer ici expressément (quoique je l'aie déjà fait) l'utilité et la nécessité de la Sainte Écriture ou de la révélation, que j'estime très grandes; car, puisque nous ne pouvons, par le seul secours de la lumière naturelle, comprendre que la simple obéissance soit la voie du salut, puisque la révélation seule nous apprend que cela se fait par une grâce de Dieu toute particulière, que la raison ne peut atteindre, il s'ensuit que l'Écriture a apporté une bien grande consolation aux mortels. Tous les hommes en effet peuvent obéir; mais il y en a bien peu, si vous les comparez à tout le genre humain, qui acquièrent la vertu en ne suivant que la direction de la raison, à ce point que sans le témoignage de l'Écriture nous douterions presque du salut de tout le genre humain[2]. »

1. Cap. XV, p. 550.
2. Cap. XI, p. 551.

Enfin il faut considérer que la théorie de la science et celle de l'opinion ne se présentent pas chez Spinoza, ainsi qu'il arrive par exemple chez Parménide, comme deux parties séparées et sans rapport l'une avec l'autre. Nous avons montré tout à l'heure que le philosophe fait dépendre la seconde de la première. Elle s'y rattache et s'en déduit, sinon pour notre faible raison, au moins pour une intelligence plus puissante que la nôtre. Ajoutons que si on trouve dans le *Traité* des parties qui s'adaptent manifestement aux doctrines de l'*Éthique*, on rencontre aussi dans l'*Éthique*, ainsi que nous le montrerons bientôt, des affirmations qui concordent pleinement avec la doctrine générale du *Traité*.

Il paraît donc que dans la controverse si souvent renouvelée sur les rapports de la raison et de la foi, Spinoza a pris une position toute particulière, sans précédent et peut-être sans analogue dans l'histoire de la pensée humaine.

Dans son livre intitulé « *Benoit de Spinoza* » (ch. VI), M. Couchoud nous trace un tableau très intéressant de l'état des esprits en Hollande vers la fin du XVIIe siècle. Les questions religieuss occupaient tous les esprits. Tout le monde était théologien autour de Spinoza. Le philosophe ne fit pas exception et il fut de son temps. Il est théologien puisqu'il fait à la théologie sa part, puisqu'il écrit un traité de théologie, puisqu'il enseigne la vraie méthode pour l'interprétation de l'Ecriture. Il faudrait dire qu'il est théologien autant que métaphysicien, si par-dessus tout il n'était moraliste. Il ne veut pas plus subordonner la théologie à la raison que la raison à la théologie. Chacune a son domaine où elle est maîtresse et d'où elle ne doit pas sortir. Les séparer entièrement, c'est sa manière de les concilier ; elles n'ont qu'à s'ignorer pour vivre en paix. Personne n'a défendu plus résolument les droits de la raison, personne n'a parlé plus respectueusement de la foi. Il est incrédule puisqu'il considère la révélation comme inadéquate, mais c'est un incrédule qui croit à la révélation, et son âme est profondément religieuse. I fait de Jésus-Christ un spinoziste avant l'heure ; mais il croit à sa mission divine. Il ne l'adore pas dans ses temples, mais il communie avec lui en pensée. La religion, à ses yeux, n'est pas toute la vérité, elle est vraie cependant et ce qu'elle enseigne est excellent. Elle était le plus précieux trésor de l'humanité avant que la raison eût pris conscience d'elle même, et depuis l'avènement de la science elle est encore la consolatrice de la plus grande partie du genre humain.

Elle vient directement de Dieu, elle est l'œuvre de sa grâce. La pensée du philosophe est haute et sereine, elle plane au-dessus des différences religieuses qu'elle voudrait effacer, elle n'est ni orgueilleuse ni dédaigneuse; rationnellement inférieure à la raison, la foi devient pratiquement son égale par l'autorité, l'utilité, la simplicité de ses dogmes. S'il maintient les distances entre le savant et l'ignorant, c'est pour les mettre à la fin sur le même plan ou peu s'en faut. Opposés par tant de différences, séparés de tant de manières, le savant et le croyant se rejoignent et se tendent la main dans l'acte final par où s'achève toute philosophie comme toute religion. Il n'y a pas de différences essentielles entre l'*amor Dei intellectualis*, suprême élan de la sagesse humaine, et la dévotion ignorante de l'âme la plus humble : tous deux conduisent directement au salut éternel.

Au surplus, quand bien même on refuserait de souscrire à cette interprétation, quand on persisterait à douter de la sincérité de Spinoza, quand on soutiendrait que la révélation n'est pas admise par lui comme un fait réel, mais comme une simple possibilité qu'il envisage d'une manière purement théorique, cela suffirait pour justifier le point que nous nous proposons ici d'établir. D'abord ce n'est pas par hasard, ainsi qu'il le remarque lui-même, que l'enseignement moral des prophètes est en parfait accord avec les conclusions pratiques de la philosophie la plus rationnelle. Il conçoit donc au moins comme une possibilité que la Cause de toutes choses ait voulu ou produit cette harmonie. En outre, le croyant se représente Dieu comme un législateur ou un roi, comme une Providence qui veille sur le monde, comme un Être bon et miséricordieux[1], qui pardonne et remet les péchés[2], et par son intervention assure la béatitude ou le salut de l'humanité. Sans doute tout cela est faux au regard de la vraie philosophie. Cependant, même pour la philosophie, il pourrait y avoir dans cette erreur quelque fondement de vérité. Ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, et Spinoza le répète à plusieurs reprises, il y a équivalence entre la doctrine qui déduit la vertu des vérités nécessaires et l'assertion que la même vertu est prescrite par un décret divin. C'est au fond la même chose présentée sous deux formes distinctes, l'une

1. Cap. XII, p. 529.
2. Cap. XIV, p. 541.

adéquate, l'autre inadéquate. Mais surtout il n'est pas contradictoire avec l'idée que Spinoza se fait de la divinité de supposer que cette croyance, malgré son inexactitude, a été enseignée par Dieu lui-même par l'intermédiaire des prophètes, de Moïse et de Jésus-Christ. Là est en effet l'originalité de la doctrine de Spinoza. Ce ne sont pas les hommes qui, par impuissance, ont altéré ou transposé la vérité, c'est Dieu lui-même; ou du moins il est possible que ce soit Dieu qui l'ait proportionnée et adaptée à la faiblesse et à l'impuissance de l'homme. S'il en est ainsi, il faut bien que ce Dieu même, tel que le conçoit la philosophie, ne soit pas uniquement la substance pensante et étendue que la raison connaît. Il faut qu'il y ait en lui des intentions, une volonté bienveillante et, comme dit Spinoza lui-même, également propice à tous les hommes[1]. Il est capable de vouloir faire régner la justice et la charité[2]. En d'autres termes, outre les attributs métaphysiques, il doit avoir des attributs moraux que notre raison ne peut découvrir, mais que l'expérience nous permet indirectement d'entrevoir. En dernière analyse, le Dieu de Spinoza est un Dieu personnel. Il reste maintenant à savoir comment tout cela s'accorde avec les textes de l'*Éthique*.

II

On ne doit pas s'attendre à trouver dans l'*Éthique* une confirmation directe des conclusions auxquelles conduit l'étude du *Traité théologico-politique*. En effet, si le Dieu de Spinoza a d'autres attributs que des attributs métaphysiques, ce n'est pas, on vient de le voir, par la seule raison, mais à l'aide de l'expérience et en vertu d'une certitude morale que nous pouvons en être persuadés. Or l'*Éthique* est le livre d'un philosophe et se place exclusivement au point de vue de la science. Tout ce que peut exiger la critique la plus sévère, c'est qu'il n'y ait point de contradictions ou de différences essentielles entre les thèses de l'*Éthique* et les conclusions du *Traité*. Celles-ci seront suffisamment justifiées si elles s'accordent avec celles-là. Or, il n'y a pas dans l'*Éthique* une seule ligne qui contredise directement ou expressément l'interprétation que nous venons de résumer.

1. Ch. III, p. 413.
2. Ch. XIV, p. 541.

Il est vrai que l'ouvrage tout entier semble en parfaite opposition avec elle. C'est qu'à défaut d'une contradiction directe on interprète d'ordinaire les doctrines de l'*Éthique* dans un sens tout opposé. Il faut donc examiner ces doctrines elles-mêmes et voir si réellement et prises dans leur vrai sens elles excluent le point de vue auquel se place le *Traité*. On peut ramener à quatre principales les thèses de l'*Éthique* qui paraissent incompatibles avec l'hypothèse d'un Dieu personnel. 1° Dieu est défini comme la substance une, immuable, infinie et universelle; 2° son entendement et sa volonté n'ont rien de commun avec les nôtres et ne leur ressemblent pas plus que le Chien, constellation céleste, ne ressemble au chien animal aboyant; 3° Dieu est étendu et l'étendue est l'essence même des corps; Dieu, comme dit expressément Spinoza, est chose étendue[1]; il se confond donc avec le monde; 4° sa volonté ne diffère point de son entendement; en d'autres termes, il n'a point de libre arbitre et sa prétendue liberté n'est autre chose qu'une nécessité sans contrainte extérieure.

Il est à peine besoin de remarquer que la substance une et infinie n'est pas l'être au sens général ou universel, l'être abstrait, le substrat ou le contenant de toutes les modalités. L'être en général est selon Spinoza un terme transcendental[2] et ne correspond à aucune réalité. Spinoza est très nettement nominaliste et adversaire déclaré des universaux. Seuls, suivant lui, les individus existent même dans le monde que l'expérience nous fait connaître. A plus forte raison en est-il de même de l'Être par excellence, de l'Être parfait et infini. Le Dieu de Spinoza n'est pas la substance, il est une substance, et, cette substance unique est déterminée par une infinité d'attributs infinis. La substance ne se conçoit pas plus sans les attributs que les attributs sans la substance[3]. Entre la substance et l'attribut il n'y a en dernière analyse qu'une différence nominale[4]. Il est vrai que toute détermination est une négation. Mais cela n'est rigoureusement exact qu'au regard de l'intelligence humaine, parce que en nommant un attribut à l'exclusion des autres nous négligeons ou nions tout ce qui n'est pas cet attribut. Mais, dans l'absolu, une infinité de déterminations constitue la détermination suprême ou la suprême réalité. Notre pensée ne peut atteindre que deux de ces attributs,

1. Part. II, Prop. II, t. I, p. 78.
2. Part. II, Prop. XL, Schol. I, p. 108.
3. Part. I, Def. IV, t. I, p. 39.
4. Part. I, Prop. IV, t. I, p. 41.

mais il est clair que cette impuissance de notre esprit n'empêche pas l'être d'en posséder une infinité d'autres; et peut être sans connaître ces attributs pouvons-nous, par une autre voie, les entrevoir ou les deviner. Le Dieu des Juifs, avec lequel la substance de Spinoza présente d'incontestables ressemblances, est aussi une puissance unique et infinie. Il est, cependant, le plus personnel de tous les dieux puisqu'il est le dieu jaloux. Spinoza supprime la jalousie comme indigne de Dieu; mais il lui laisse l'individualité. Dans la célèbre formule qui résume assez bien cette doctrine, *ego sum qui sum*, ce n'est pas seulement l'être qui est affirmé par deux fois; le verbe est employé deux fois à la première personne du singulier et le mot *ego* n'est peut-être pas le moins important des trois. De même, dans la conception traditionnelle de la divinité, on ne fait aucune difficulté de dire que Dieu est l'être infini et unique et qu'à tous ses attributs métaphysiques s'ajoutent des attributs moraux.

Dans le Scholie de la Proposition 17, partie I, Spinoza s'applique à démontrer qu'il n'y a entre l'intelligence et la volonté de Dieu, d'une part, et l'intelligence et la volonté de l'homme, d'autre part, qu'une ressemblance toute nominale. Il y a entre l'intelligence divine et la nôtre une différence profonde. Celle-ci est postérieure à son objet, tandis qu'en Dieu, ainsi que l'ont entrevu quelques philosophes, l'intelligible et l'intelligence sont une seule et même chose [1]. La volonté de Dieu diffère de la nôtre pour des raisons analogues; elle n'a pas d'objet hors d'elle-même et ne fait qu'un avec l'intelligence, et, par suite, elle n'implique ni choix ni délibération. A la vérité il n'est pas aisé de comprendre pourquoi on désigne du nom d'intelligence un attribut qui n'a rien de commun avec la seule intelligence que nous connaissions directement. Spinoza n'en persiste pas moins à parler de l'intelligence et de la volonté de Dieu comme si nous entendions le sens de ces termes. En tous cas il y a un caractère que Spinoza n'hésite pas à affirmer de la pensée divine, c'est la conscience : Dieu se connaît lui-même, *se ipsum intelligit* [2]. Il y a en lui l'idée de son essence aussi bien que de tout ce qui en résulte nécessairement [3]. Cette nécessité pour Dieu de se connaître lui-même est considérée par Spinoza comme une vérité accordée par tout le monde, et elle lui sert d'exemple pour montrer que la volonté est liée à l'essence

1. Part. II, Prop. VII, Scholie, t. I, p. 81.
2. Part. II, Prop. III, Scholie, p. 79.
3. *Ibid.*, p. 78.

de Dieu avec la même nécessité que la connaissance de soi. A maintes reprises Spinoza se sert du mot *conscient* appliqué à Dieu; il le fait d'ailleurs sans insister et sans y prendre garde comme s'il s'agissait d'une chose toute naturelle et qui va de soi. Il est difficile, en effet, de concevoir une intelligence, surtout une intelligence parfaite, qui ne se connaîtrait pas elle-même. Ainsi Spinoza écrit[1] : « Tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément il n'est personne qui conteste que cela ne résulte de l'essence de Dieu ». La même idée se trouve exprimée presque dans les mêmes termes dans la lettre XLIII[2]. La conscience appartient donc à Dieu, et en outre comme sa volonté est identique à son intelligence, il a concience de lui-même comme cause libre de tout ce qui existe. On arrive à la même conclusion si l'on considère, non plus la pensée en tant qu'attribut infini de Dieu, mais l'entendement divin, c'est-à-dire les modes de cet attribut, ou, en d'autres termes, si l'on passe de la naturante à la nature naturée[3]. En effet, la conscience accompagne toutes les idées quelles qu'elles soient, même les plus inadéquates. « L'idée de l'âme, c'est-à-dire l'idée d'une idée, n'est autre chose que la forme de cette idée en tant qu'on la considère comme mode de la pensée sans égard à son objet, car aussitôt qu'on connaît une chose on connaît par cela même qu'on la connaît et en même temps on sait qu'on a cette connaissance, et ainsi de suite à l'infini[4]. » De même et plus clairement encore, les idées adéquates enveloppent la certitude c'est-à-dire une affirmation qui n'est autre chose qu'un acte volontaire[5]. On ne peut pas être certain sans savoir qu'on l'est et c'est cette conscience de la certitude qui en est le critérium. Les idées ne sont pas, Spinoza le répète volontiers, une chose muette comme une peinture sur un tableau[6]; elles sont vivantes et actives, c'est-à-dire toujours accompagnées de volonté. Or les idées sont dans l'entendement divin comme dans le nôtre. En effet, « l'âme humaine est une partie de l'entendement infini de Dieu, et par conséquent, lorsque nous disons que l'âme humaine perçoit ceci ou

1. Epist. LXXV, t. II, p. 242.
2. *Ibid.*, p. 171.
3. Part. I, Prop. XXIX, Schol., t. I, p. 63; Part. I, Prop. XXXI, p. 63-64.
4. Part. II, Prop. XXI, Schol., p. 97-98.
5. Part. II, Prop. XLVIII, Schol., p. 116-117.
6. Part. II, Prop. XLIII, Schol., p. 111; Prop. XLIII, Schol., p. 116-117; Prop. XLIX, Schol., p. 118-119.

cela, nous ne disons pas autre chose, sinon que Dieu, non pas en tant qu'infini, mais en tant qu'il s'exprime par la nature de l'âme humaine ou bien en tant qu'il en constitue l'essence a telle ou telle idée... »[1]. Conscientes en nous, les idées sont donc aussi accompagnées de conscience en Dieu. Enfin on vient de voir que l'âme humaine fait partie de l'entendement divin, y est éternellement contenu : « le premier fondement de son être est l'idée d'une chose particulière et qui existe en acte[2]. » Or tous les modes sont des vérités éternelles[3]. L'éternité des âmes est d'ailleurs affirmée de la façon la plus explicite dans la cinquième partie de l'*Ethique*[4]. J'ai essayé d'expliquer ailleurs (*Revue de Métaphysique*, 1901) cette théorie si curieuse de Spinoza. Nous avons selon lui deux manières de concevoir les choses comme actuelles, « ou bien en tant que nous les concevons avec une relation à un temps ou un lieu déterminés, ou bien en tant que nous les concevons comme contenues en Dieu et résultant de la nécessité de la nature divine; celles que nous concevons de cette seconde façon comme vraies ou comme réelles, nous les concevons sous le caractère de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, ainsi que nous l'avons montré dans la prop. XIV, voyez aussi le scholie de cette proposition »[5]. Les choses que nous connaissons sous forme d'éternité par la connaissance du troisième genre, c'est-à-dire par une intuition, sont toutes particulières[6]. L'essence de l'âme est dans l'éternité l'idée de tel ou tel corps (Pr. 22, V); elle est donc dans l'éternité consciente d'elle-même, et d'ailleurs Spinoza dit en propres termes[7] que les hommes ont conscience de l'éternité de leur âme; mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée... »; c'est ainsi qu'il a pu dire : « nous sentons et nous éprouvons que nous sommes éternels[8] ». Ainsi la conscience, toujours inséparable aux yeux de Spinoza, de l'acte volontaire appartient à Dieu de quelque manière qu'on le considère. Rien ne serait plus contraire à la lettre et à l'esprit du spinozisme que de concevoir la pensée ou l'entendement, sous prétexte qu'ils diffèrent des nôtres, comme une pensée inconsciente et vague qui se cherche elle-même et ne se pos-

1. Part. II, Prop. XLIII, Schol., p. 111; Part. V, Prop. XL, p. 276.
2. Part. II, Prop. IX, p. 85.
3. Epist. X, t. II, p. 36.
4. T. I, p. 114.
5. Cf. Part. V, Prop. XXIX, p. 268.
6. *Ibid.*, Prop. XXXIV, p. 267.
7. *Ibid.*, Prop. XXXIV, Schol., p. 271.
8. *Ibid.*, Prop. XXIII, Schol., p. 266.

sède pas encore pleinement. Au contraire tout, dans la doctrine de notre philosophe, est précis, déterminé, individuel.

Rien peut-être n'a paru plus décisif pour établir le caractère impersonnel du Dieu de Spinoza que sa conception de la matière. Il dit en propres termes que Dieu est la cause immanente du monde et non pas la cause transitive [1]. Ce serait à ses yeux un non sens que d'admettre, avec tant de philosophes, l'existence d'une matière à laquelle Dieu donnerait sa forme. Rien n'existe en dehors de Dieu, il faut que la matière soit en lui et qu'il ne fasse qu'un avec le monde. C'est pourquoi il déclare que Dieu est chose étendue [2]. Comment concilier une telle conception avec la conscience ou la liberté, en quelque sens que ce soit?

Il convient cependant avant tout de s'entendre sur le sens des mots qui a varié aux différentes époques de l'histoire. Les Anciens entendaient par corps ce qui est visible et tangible; si on donnait encore aux mots le même sens, il faudrait dire que le Dieu de Spinoza est incorporel, car très certainement l'étendue qui le constitue, ne tombe pas sous les sens. Spinoza, dans une lettre à Oldenburg [3], proteste contre ceux qui lui reprochent de s'être représenté Dieu comme une masse corporelle. Il est vrai que depuis Descartes les mots corps et matière ont pris un sens nouveau. Le corps et la matière sont pris pour une même chose, ce que n'avaient pas cru les Anciens, et se définissent tous deux par l'étendue. Mais l'étendue, en tant que substance ou en tant qu'attribut divin, n'est pas celle que les sens perçoivent ou que l'imagination divise à son gré; elle est infinie et indivisible, et l'entendement seul peut la concevoir. Spinoza convient à deux reprises [4] qu'il est fort difficile de la concevoir ainsi; mais il n'y a peut-être pas moins de différence entre cette étendue purement intelligible et le corps sensible qu'entre la pensée ou la volonté de Dieu et la pensée ou la volonté de l'homme. Toutefois il ne faudrait pas essayer d'atténuer la doctrine de Spinoza : ce qu'il a voulu dire et ce qu'il a fort bien dit, c'est que rien n'existant en dehors de Dieu et la matière étant, d'autre part, une réalité dont il ne lui vient pas à l'esprit qu'on puisse douter, la matière ou étendue existe en Dieu, elle est un de ses attributs. Dieu

1. Part. I, Prop. XVIII, p. 56. Cf. Epist. LXXIII, t. II, p. 239.
2. Part. II, Prop. II, t. I, p. 78.
3. Epist. LXXIII, t. II, p. 239. Cf. Part. I, Prop. XV, Sch., t. I, p. 50.
4. Part. I, Prop. XV, Sch., p. 52. Cf. Epist. XII, t. II, p. 42.

est chose étendue, dit-il expressément et tous les corps sont des modes de l'étendue divine. Il reste seulement à savoir si en s'exprimant ainsi Spinoza a cru qu'une telle conception excluait de la nature divine la conscience de soi, la distinction d'avec le monde, et la liberté en quelque sens que ce soit. Les textes qu'on a lus ci-dessus établissent clairement qu'il n'a pas aperçu cette incompatibilité. Nous pouvons ajouter qu'il n'est pas le seul philosophe qui soit dans ce cas. Les Stoïciens soutenaient aussi que Dieu et le monde ne font qu'un, et ils allaient même bien plus loin que Spinoza, puisqu'ils déclaraient que Dieu et le monde sont un corps visible et tangible; cette théorie ne les empêchait pas d'affirmer que Dieu, ou la cause immanente du monde, prend conscience de lui-même, qu'il se distingue de l'univers en un certain sens. Ils l'appelaient même une Providence disposant toutes choses avec une nécessité absolue, il est vrai en vue du plus grand bien. Platon n'indentifiait pas Dieu et le monde, mais il concevait l'âme du monde qui est un dieu comme inséparable de l'univers, présente également à toutes ses parties, distincte cependant de cet univers comme l'âme humaine est distincte du corps qu'elle anime. Ce dernier point de vue a prévalu dans un grand nombre de doctrines philosophiques. On ne fait pas difficulté de se représenter l'âme, si inséparable qu'elle soit du corps, au moins dans la vie actuelle, comme présente à toutes ses parties et cependant distincte, non seulement du corps, mais même de ses propres états ou manières d'être. Il semble bien que Spinoza se soit arrêté à une conception analogue : bien qu'identique au monde, Dieu se distingue de lui comme la cause de ses effets et la substance de ses modes. Il prend conscience de lui. Il y a une différence entre la nature naturante et la nature naturée.

La doctrine de la nécessité et de la liberté est aussi une de celles sur lesquelles il est le plus malaisé de s'entendre et qui ont attiré à Spinoza le plus grand nombre d'objections. Il est curieux de remarquer que la plupart des philosophes se sont reprochés les uns aux autres de limiter la liberté de Dieu. On a accusé Spinoza de la supprimer entièrement; mais lui-même reproche aux philosophes anciens d'avoir porté atteinte à cette liberté en se représentant Dieu comme travaillant d'après un modèle imposé du dehors et poursuivant un bien ou une fin qu'il n'a pas choisie [1]. Descartes avait déjà

1. Part. I, Prop. XXXIII, Schol. II, t. I, p. 68.

formulé la même critique. Il avait affranchi la divinité de cette sorte de contrainte extérieure et proclamé la liberté absolue de Dieu ; il avait soutenu que la volonté divine a librement établi la vérité et le bien. Quoique cette conception soit jugée par Spinoza fort supérieure à la précédente, elle ne lui paraît pas encore satisfaisante. Elle introduit, selon lui, l'indifférence et l'arbitraire dans la nature divine. La théorie de Spinoza concilie en quelque manière celle des anciens philosophes et celle de Descartes. Avec la première elle considère la vérité comme immuable et éternelle : c'est l'intelligence même de Dieu ; mais avec la seconde elle place à l'origine de toutes choses la volonté en même temps que l'intelligence. La volonté est l'essence même prise comme active, et on peut dire que les vérités éternelles n'existent que parce que Dieu les affirme. Le Dieu de l'*Éthique*, comme celui de Descartes, est affranchi de toute dépendance à l'égard d'une fin quelconque puisqu'il existe seul. Mais sa volonté n'est point indifférente, elle est déterminée nécessairement par son intelligence et à vrai dire ne fait qu'un avec elle. Pour Dieu, comprendre et agir sont une seule et même chose. Le philosophe s'inscrit en faux contre les partisans du fatum : Dieu est vraiment libre puisqu'il n'obéit qu'à lui-même [1]. Spinoza se flatte ainsi d'attribuer à Dieu la véritable liberté, puisque s'il est déterminé, c'est uniquement par lui-même. Agir conformément à la raison, c'est pour un être raisonnable la suprême liberté, Socrate et Platon avaient déjà dit quelque chose de semblable. Spinoza a donc le droit de dire que Dieu est une cause libre. La liberté et la conscience se déduisent en même temps et de la même manière de son essence [2].

Ainsi, à ne considérer même que ses attributs métaphysiques, Dieu apparaît dans l'*Éthique* comme doué de conscience et de liberté. Il faut songer maintenant que la pensée et l'étendue divines, les seules que nous connaissions clairement, ne sont pas tous les attributs de Dieu. Parmi les attributs en nombre infini que Dieu possède, en outre, rien ne s'oppose à ce qu'il s'en trouve d'autres tels que ceux que l'on désigne ordinairement sous le nom d'attributs moraux. Spinoza est peut-être le plus dogmatique des philosophes. Sa confiance dans la vérité et dans la puissance de l'esprit est absolue, mais il connaît aussi les limites de notre esprit et son

1. Cf. Epist. XLIII, t. II, p. 170.
2. Part. II, Prop. III, Schol., t. I, p. 79.

orgueil dogmatique ne va pas jusqu'à penser que les bornes de l'esprit sont celles de la réalité. C'est ce que montre clairement un curieux passage d'une de ses lettres, écrite après la composition de l'*Éthique* : « N'allez pas croire que je nie l'utilité des prières; car mon esprit est trop borné pour déterminer tous les moyens dont Dieu se sert pour amener les hommes à l'aimer, c'est-à-dire à faire leur salut. Mon sentiment n'a donc rien de nuisible, et tout au contraire il est pour tout homme, dégagé de superstition puérile et de préjugés, le seul moyen de parvenir au comble de la béatitude[1]. » Dans la même lettre, Spinoza semble aussi faire une place à la certitude morale. « Si nous ne pouvions pas étendre notre volonté hors des limites si étroites de notre entendement, nous serions les plus malheureux des êtres, incapables de faire un pas, de manger un morceau de pain, de subsister deux instants de suite, car notre existence est entourée de périls et d'incertitudes[2]. » Dans cette lettre, on le voit, Spinoza parle exactement le même langage que dans le *Traité*. D'autres passages de la correspondance attestent qu'il reste fidèle au même point de vue : « J'ai dit au ch. 4 que toute la substance de la loi divine et son précepte fondamental, c'est d'aimer Dieu à titre de souverain bien; je dis à titre de souverain bien et non point par crainte de quelque supplice, l'amour ne pouvant naître de la crainte; ou par amour pour tout autre objet que Dieu lui-même, car autrement ce n'est pas tant Dieu que nous aimerions que l'objet final de notre désir. J'ai montré dans ce même chapitre que cette loi divine a été renouvelée par Dieu aux prophètes; et maintenant, soit que je prétende qu'elle a reçu de Dieu lui-même la forme d'une législation, soit que je la conçoive comme enveloppant ainsi que tous les autres décrets de Dieu, une nécessité et une vérité éternelles, elle n'en reste pas moins un décret divin, un enseignement salutaire; et après tout que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut[3]. » Dans une autre lettre, Spinoza se déclare incapable de démontrer mathématiquement que l'Écriture est la parole de Dieu révélée comme elle l'est en effet. « Je ne puis donner de cette vérité une démonstration mathématique sans le secours d'une révélation divine; c'est pourquoi je me suis exprimé de cette sorte. Je

1. Epist. XXI, t. II, p. 95.
2. *Ibid.*, p. 97.
3. Epist. XLIII, t. II, p. 172.

crois, mais je ne sais pas mathématiquement tout ce que Dieu a révélé aux prophètes. En effet, je crois fermement, mais sans le savoir d'une façon mathématique, que les prophètes ont été les conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs[1] ». Sans sortir de l'*Éthique* même, plusieurs passages nous montrent que la pensée du philosophe est au fond la même que dans le *Traité théologico-politique*. La doctrine du *Traité théologico-politique* sur le rôle des prophètes, de Moïse et de Jésus-Christ, est expressément indiquée dans le Scholie de la proposition 68[2]. La définition qu'il donne de la religion et de la piété dans le Scholie I de la proposition 37, partie IV[3], s'accorde pleinement avec l'esprit et la lettre de ce dernier ouvrage. « Tout désir, toute action dont nous sommes nous-mêmes la cause, en tant que nous avons l'idée de Dieu, je les rapporte à la *religion*. J'appelle piété le désir de faire le bien dans une âme que la raison conduit[4]. » Il fait d'ailleurs une place à la religion quand il dit : « Quant au moyen d'unir les hommes par l'amour je le trouve surtout dans les actions qui se rapportent à la religion et à la piété[5] ». Il en vient même à faire l'apologie de l'humilité et de la crainte comme moyens de gouvernement, et il loue les prophètes d'en avoir recommandé l'emploi. « Les hommes ne dirigeant que rarement leur vie d'après la raison, il arrive que ces deux passions de l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte qui en dérivent, sont plus utiles que nuisibles, et puisque enfin les hommes doivent pécher, il vaut mieux qu'ils pèchent de cette manière. Car si les hommes dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également par l'orgueil, ils ne seraient plus réprimés par aucune honte, par aucune crainte et on n'aurait aucun moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes, consultant l'utilité commune et non celle d'un petit nombre, aient si fortement recommandé l'humilité, le repentir, et la subordination ; car on doit convenir que les hommes dominés par ces passions sont plus aisés à conduire que les autres et plus disposés à mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir libres

1. Epist. XXI. *Ibid.*, p. 98.
2. T. I, p. 237.
3. *Ibid.*, p. 214-215.
4. *Ibid.*
5. Part. IV., App. XV, t. I, p. 245.

et à jouir de la vie des heureux[1]. » Ce n'est point là un passage isolé. Spinoza revient sur la même idée à la fin de l'*Éthique*, et il montre que, loin d'être fausses ou dangereuses, la religion et la piété ont aux yeux mêmes du philosophe soumis à la seule raison, leur légitimité et leur nécessité dans une société organisée. C'est exactement le même motif qui dans le *Traité* décide Dieu à enseigner la révélation. « La piété, la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme sont aux yeux de la plupart des hommes des fardeaux dont ils espèrent se débarrasser à la mort en recevant le prix de leur esclavage, c'est-à-dire de leur soumission à la religion et à la piété. Et ce n'est pas cette seule espérance qui les conduit, la crainte des terribles supplices dont ils sont menacés dans l'autre monde est encore un motif puissant que les déterminera à vivre autant que leur faiblesse et leur âme impuissante le comportent selon les commandements de la loi divine. Si l'on ôtait aux hommes cette espérance et cette crainte, s'ils se persuadaient que les âmes périssent avec le corps et qu'il n'y a pas une seconde vie pour les malheureux qui ont porté le poids accablant de la piété, il est certain qu'ils reviendraient à leur naturel primitif, réglant leur vie selon leurs passions et préférant obéir à la fortune qu'à eux-mêmes. Croyance absurbe à mon avis... [2] » S'il pouvait subsister un doute sur l'unité de la pensée de Spinoza et sa fidélité à lui-même, il serait dissipé par la lecture attentive de l'avant-dernière proposition de l'*Éthique*. « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserons pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce que qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la quatrième partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme[3]. » On ne soupçonnera pas qu'au moment de terminer son grand ouvrage Spinoza ait été pris d'un doute sur la valeur des considérations métaphysiques qu'il vient de présenter ou qu'il ait été arrêté par un scrupule de logicien. Mais bien plutôt il a voulu affirmer une fois de plus et hautement l'idée maîtresse que nous avons vu si nettement exposée dans le *Traité*. Ce qui importe avant tout selon lui, et ce qu'il met au-dessus de la science aussi bien que de la morale, ce sont la justice, la charité et l'amour de Dieu. La connaissance rationnelle et la foi ne

1. Part. IV, Prop. LIV, t. I, p. 227.
2. Part. V, Prop. XLI, Schol., p. 277.
3. Part. V, Prop. XLI, p. 177.

sont en dernière analyse que des moyens en vue de cette fin. S'il écrit l'*Éthique*, c'est pour prouver que la raison à l'aide de la lumière naturelle conduit à la vertu et à l'amour de Dieu. S'il écrit la première partie du *Traité théologico-politique*, c'est pour montrer que la foi a pour objet essentiel la vertu et la piété. S'il écrit la seconde partie du *Traité théologico-politique* et le *Traité politique*, c'est sans doute pour réclamer la liberté absolue de pensée; mais il ne réclame cette liberté elle-même qu'après avoir mis à part et exigé, comme une condition préalable et essentielle, la pureté des mœurs et l'amour du prochain. Si cette condition n'était pas remplie, on l'a vu ci-dessus, le même philosophe qui réclame la tolérance serait bien près de devenir intolérant. Ainsi la morale est toujours placée au-dessus de toute considération philosophique et religieuse. Il a une confiance si entière, on pourrait dire si ingénue, dans la puissance de la vérité et la force de la raison qu'il ne lui vient pas à l'esprit qu'un homme sensé obéissant à la lumière naturelle puisse ne pas pratiquer les vertus dont il a lui-même donné l'exemple. Tous les actes de sa vie, en même temps que toutes les parties de son œuvre, sa métaphysique, sa théologie, sa politique, son érudition même aboutissent, sinon au même but, du moins au même résultat. Ainsi apparaît l'unité de toute sa vie et de son œuvre. C'est une haute pensée morale qui est en même temps une pensée philosophique et une pensée religieuse. Il paraît donc que le Dieu de Spinoza est beaucoup moins différent qu'on ne l'a cru quelquefois du Dieu de la tradition judéo-chrétienne. Que faut-il dès lors penser du reproche de panthéisme si souvent adressé à ce philosophe? Pour résoudre cette question il faudrait commencer par définir exactement le panthéisme. Mais le mot, sinon la chose, est de date récente, et un spirituel philosophe a déjà dit qu'il était plus facile de réfuter le panthéisme que de le définir. La caractéristique du panthéisme n'est sans doute pas la négation de la finalité et de la providence, car les Stoïciens, qu'on appelle généralement panthéistes, sont très nettement partisans de l'une et de l'autre. Les alexandrins affirment aussi la providence. S'il fallait mettre au nombre des panthéistes tous ceux qui refusent d'attribuer à Dieu la liberté d'indifférence, il faudrait inscrire parmi eux un trop grand nombre de philosophes et beaucoup de théologiens partisans de la prédestination et de la grâce. Le propre du panthéisme est plutôt l'explication qu'il donne des rapports de Dieu et du monde. Le jour où Dieu a été conçu

comme infini, un problème s'est posé que les Anciens philosophes grecs n'avaient pas connu. Le monde et l'homme ne peuvent ni coexister avec Dieu sans le limiter et par conséquent le détruire, ni exister en lui sans s'y absorber et s'y perdre. Si c'est être panthéiste que de concevoir Dieu comme immanent au monde et inséparable de la nature, il ne faut pas hésiter à dire que Spinoza est panthéiste. Mais si c'est ne pas être panthéiste que de concevoir à l'origine des choses un principe unique, infini, tout puissant et parfait, doué de raison, de conscience et en un certain sens de liberté, distinct du monde au moins comme la substance diffère de ses modes et la cause de ses effets, capable de s'intéresser aux événements de ce monde et de se révéler à lui pour y faire régner la justice et la charité, alors il faut dire que Spinoza n'est pas un panthéiste; à vrai dire il ne paraît pas que Spinoza se soit posé expressément le problème de la personnalité divine; il sait bien qu'il contredit la croyance traditionnelle en concevant Dieu comme immanent, en lui attribuant l'étendue, en définissant sa volonté comme identique à son entendement. Mais il ne paraît pas croire qu'en s'exprimant ainsi il rompe avec la tradition, et il continue à parler de Dieu comme si ce mot avait, sauf les restrictions qui viennent d'être indiquées, le même sens que pour tout le monde. Il cite le mot de Saint-Paul : *in Deo movemur*[1], et il paraît se croire d'accord avec l'apôtre. Nous n'avons pas à décider ici si c'est à tort ou à raison et s'il n'y a pas contradiction entre les diverses assertions du philosophe. Ce n'est pas ici le lieu de réveiller des querelles assoupies et aujourd'hui oubliées. C'est uniquement une question historique que nous essayons d'éclaircir. Après tout, il n'y a peut-être pas un abîme entre la conception qui considère tous les êtres finis comme des modes de la substance, si d'ailleurs ces modes sont distincts les uns des autres et de la substance elle-même, et la conception cartésienne qui considère ces mêmes êtres comme des effets distincts sans doute de leur cause, mais dépendants d'elle de telle sorte qu'ils n'existent à chaque moment que par son concours toujours présent et continu de telle sorte que tous leurs actes présents et futurs puissent être rigoureusement prévus par elle. Le plus grand tort du philosophe est peut-être d'avoir conçu Dieu à la manière de ces anciens Hébreux dont il parle quelquefois et qui voyaient Dieu

1. Épist. LXXIII, t. II, p. 230.

partout et lui rapportaient toutes choses. Il se fait de sa puissance une idée si vaste, si exclusive et en quelque sorte si jalouse, qu'il ne reste à côté d'elle aucune place pour une autre réalité et pas même pour une apparence de réalité. Le spinozisme est un monothéisme immodéré.

III

Si l'on essaie de déterminer le caractère distinctif de la philosophie de Spinoza afin de marquer sa place dans l'histoire de la philosophie, il semble que ce qui lui appartient en propre, ce ne soit ni la doctrine de l'immanence ni celle de la nécessité absolue. D'autres philosophes avant lui, quoiqu'à la vérité d'une manière fort différente, les Stoïciens par exemple, ont conçu la divinité comme inséparable de la nature et ne faisant qu'un avec elle. Les mêmes philosophes ont affirmé aussi la nécessité et l'ont étendue à toutes choses. Mais personne peut-être avant Spinoza ne s'était attaché avec autant de force à la négation de toute finalité. A cet égard le second Scholie de la Pr. 33, I, est très significatif[1]. L'auteur marque avec une extrême précision le caractère qui le distingue de tous les autres philosophes. « Toutes choses dépendent de la volonté de Dieu. Par conséquent, pour que les choses fussent autres qu'elles ne sont, il faudrait que la volonté fut autre qu'elle n'est. Or la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite très évidente de la perfection divine). Donc les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. Je l'avouerai, cette opinion qui soumet toutes choses à une certaine volonté indifférente et les fait dépendre du bon plaisir de Dieu s'éloigne moins du vrai, à mon avis, que celle qui fait agir Dieu en toutes choses par la raison du bien. Les philosophes qui pensent de la sorte semblent en effet poser hors de Dieu quelque chose qui ne dépend pas de Dieu, espèce de modèle que Dieu contemple dans ses opérations ou de terme auquel il s'efforce péniblement d'aboutir. Or, ce n'est là rien autre chose que soumettre Dieu à la fatalité, doctrine absurde, s'il en fut jamais, puisque nous avons montré que Dieu est la cause première, la cause libre et unique non seulement de l'existence, mais même de l'essence de toutes choses[2]. » Les anciens philosophes grecs s'étaient

1. P. 68.
2. Cf. Part. I, Prop. XVII, Schol.

représenté la divinité à la manière d'un artiste qui façonne une matière préexistante, lui donne la forme et s'efforce d'y réaliser la plus parfaite beauté. Il y a une sorte de dualisme dans toute la philosophie grecque primitive. Mais ce dualisme ne les embarrasse point, car ils ne considèrent pas Dieu comme infini. L'infini est à leurs yeux la forme la plus imparfaite de l'existence. Par suite, chez tous ces philosophes, Dieu est toujours considéré comme une intelligence souverainement parfaite, il est le bien ou le beau absolu. Cette perfection qui est le dernier terme des choses a été conçue de bien des manières différentes : mais qu'on définisse Dieu avec Platon l'idée du bien ou avec Aristote une pensée qui se pense elle-même, ou avec les Stoïciens une raison, un λόγος immanent au monde et travaillant à réaliser la plus grande beauté, toutes ces philosophies, si différentes qu'elles soient, s'accordent au moins en un point. C'est l'intelligence qui est l'attribut essentiel de la divinité.

Tout autre est la conception à laquelle s'était arrêté le peuple juif et qu'il devait finir par imposer au monde. D'abord Dieu est infini et ce terme désigne la forme la plus parfaite de l'existence ; par suite il ne peut plus être question d'une matière existante par elle-même, à quelque titre que ce soit. Le monde est l'œuvre de Dieu, il est créé *ex nihilo* ; il est toujours devant lui comme s'il n'était pas. Dès lors Dieu n'est plus considéré comme une intelligence ou une pensée s'efforçant de réaliser un idéal, il est bien plutôt une force, une puissance infinie en tous sens, insaisissable à la raison humaine. On dirait une volonté, si ce mot n'impliquait d'ordinaire quelque rapport à l'intelligence. Tel fut le Dieu jaloux des anciens Hébreux. Cette conception s'épura peu à peu par la suite ; mais le Dieu resta toujours une force ou une puissance, une volonté si l'on préfère, mais se déterminant elle-même et produisant par son action directe tout ce qui existe. Ce n'est pas une cause formelle ou finale, il n'a point d'idéal. C'est essentiellement une cause efficiente ou antécédente qui tire d'elle-même la multiplicité infinie de ses effets.

Plotin paraît bien être le premier penseur qui ait introduit cette conception dans la philosophie grecque. A la vérité, Plotin se flatte de rester fidèle à l'esprit grec et de continuer la tradition des Platon et des Aristote ; mais malgré les efforts qu'il fait pour conserver la terminologie de ses devanciers, il est aisé de voir qu'il se fait illusion à lui-même. Il remarque avec une sorte d'ingénuité que le mot infini peut avoir deux sens, l'un positif, l'autre négatif, et il les adopte

tous deux, attribuant l'infinité à l'unité que Platon avait conçue comme une pure idée. De même le mot puissance ne désigne plus seulement comme chez Aristote une simple possibilité, mais au sens positif une force active, une énergie toujours agissante. Il ne paraît pas se douter qu'en introduisant ces deux idées nouvelles dans la définition de Dieu, il transforme radicalement la conception des Anciens. Sans doute ce Dieu n'est pas à ses yeux une force aveugle et brutale, l'intelligence et l'âme sont ses premières manifestations, et par là le philosophe concilie la conception juive avec celle des Grecs, mais il reste fidèle pour l'essentiel à la première de ces deux idées. Son premier principe est avant tout une cause efficiente et antécédente. Bien que notre esprit ne puisse s'élever jusqu'à elle, qu'elle soit ineffable et qu'on ne puisse, strictement parlant, lui donner aucun attribut, le mot par lequel il la désigne le plus souvent est celui d'énergie ou d'acte, et ces mots n'ont plus pour lui le sens qu'ils avaient dans la philosophie d'Aristote. Malgré les efforts qu'il fait pour rester fidèle à la conception générale des Grecs et définir l'intelligence et l'âme comme donnant la forme à toutes les existences particulières, l'idée de finalité est absente de son œuvre.

Il ne semble pas que Spinoza ait jamais eu connaissance directement de la doctrine de Plotin; mais les idées du penseur alexandrin ont été conservées dans toute son école; elles s'étaient imposées à la pensée grecque et si on fait abstraction de quelques détails elles ne furent pas modifiées en ce qu'elles avaient d'essentiel par la longue série de philosophes juifs ou arabes qui les transmirent en Occident. Parmi eux se trouvaient les maîtres que Spinoza a certainement lus, un Chasdaï Chrescas, sans compter Giordano Bruno ou Léon l'Hébreu. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette filiation historique ni mesurer exactement l'influence que le penseur grec a exercée sur l'auteur de l'*Éthique*. Mais ce qui est certain, c'est que la conception spinoziste de la divinité présente avec celle de Plotin les plus remarquables analogies. Spinoza lui même, lorsqu'il cite pour l'approuver la doctrine qui identifie en Dieu l'intelligence et l'intelligible, la rapporte aux anciens philosophes en même temps qu'aux Hébreux qui l'ont entrevue comme à travers un nuage[1]. Le Dieu de Spinoza diffère sans doute de celui de Plotin sur des points essentiels. Nous connaissons clairement deux de ses attributs;

1. Part. I, Prop. XVII, Schol., p. 34-36.

encore faut-il remarquer que si l'intelligence selon Plotin n'appartient pas à l'essence de Dieu, elle est du moins sa première manifestation. La grande nouveauté est d'avoir considéré l'étendue ou la matière elle-même comme un attribut de la divinité; ici Spinoza est aux antipodes de la pensée de Plotin et, sans aucun doute, il faut reconnaître l'influence de la doctrine de Descartes; mais les deux conceptions sont d'accord pour représenter Dieu comme une cause efficiente, une force ou une puissance qui tire d'elle-même par sa seule initiative la multiplicité de ses effets. C'est par son action continue que toutes choses subsistent, et si par impossible elles cessaient un instant d'agir, le monde entier s'abîmerait dans le néant. Le Dieu de Spinoza est sans doute une volonté unie à une intelligence; mais on voit bien par toute sa philosophie que c'est l'idée de force ou de puissance qui apparaît le plus souvent à son esprit. La vertu à ses yeux est une puissance, et la principale vertu est la force d'âme ou l'intrépidité et la générosité [1]. La sagesse est la méditation de la vie et non de la mort [2]. L'espérance et la crainte sont des maux parce qu'elles attestent notre impuissance [3]. Plus le corps humain est capable d'un grand nombre de fonctions, plus grande est la partie de l'âme qui est éternelle [4]. En tout cas le Dieu de Spinoza, ainsi qu'il résulte des textes que nous avons cités tout à l'heure, n'a point d'idéal, et la finalité est rigoureusement exclue de son système. Descartes lui-même, qui avait fait un pas dans la même direction en déclarant que le vrai et le bien sont des œuvres de la volonté divine, ne va pas assez loin à son gré. Rien n'est bon ou mauvais par soi-même, toute chose est ce qu'elle peut être et elle peut être ce qu'elle doit être. Il n'y a pas de possible au sens absolu du mot, cela seul est possible qui est; sans doute l'Être infini est appelé aussi l'Être parfait, mais la perfection n'est pas un terme vers lequel tende l'action divine, elle se définit par la réalité même, un être est d'autant plus parfait qu'il possède plus de réalité [5]. la perfection est conçue non plus selon la catégorie de la qualité, mais selon la catégorie de la quantité. Par suite il faut sans doute reconnaître que la volonté divine est dirigée par une

1. Part. III. Prop. LIX, p. 171.
2. Part. IV, Prop. LXVII, p. 257.
3. *Ibid.*, Prop. XLVII, p. 223.
4. Part. V, Prop. XXXIX, p. 275.
5. Part. II, Definit. VI, p. 77.

intelligence, mais c'est par ses effets et par ses actes que cette intelligence même se manifeste.

La conception de la Divinité n'est pas la seule partie du système de Spinoza où se manifeste l'influence de la philosophie de Plotin. On pourrait faire entre les deux doctrines un grand nombre de rapprochements. Il serait trop long et hors de notre sujet de les passer ici en revue. Il en est un cependant qu'il convient d'indiquer parce qu'il touche de près à notre sujet et il est de telle nature qu'il ne semble pas que l'accord des deux philosophes puisse être le résultat d'une simple rencontre.

Nous avons rappelé ci-dessus la théorie si curieuse de Spinoza sur l'éternité des âmes : elles font partie de l'entendement divin, elles y sont en acte et il s'agit là non pas de l'âme humaine en général, mais des âmes individuelles exprimant l'essence d'un corps déterminé. Or, nous trouvons chez Plotin une théorie toute semblable. L'âme humaine procède de l'âme universelle, mais elle est en même temps contenue dans l'intelligence divine. La différence entre les deux modes d'existence, c'est que les âmes en tant qu'existantes sont séparées les unes des autres, tandis que dans l'intelligence divine elles se pénètrent toutes. Là aussi il s'agit bien d'âmes individuelles; c'est, dit Plotin, l'âme de Socrate ou de Pythagore qui fait partie de la pensée divine. Plotin, en effet, malgré sa prétention de suivre en toutes choses Platon, a subi l'influence des Stoïciens; il est nominaliste tout comme Spinoza, et si les âmes sont encore appelées des idées, ce sont du moins des idées particulières et individuelles. En outre, selon Spinoza, non seulement les âmes humaines font à la fois partie par leur essence de l'entendement divin, par leur existence de l'ordre de la nature, mais encore dans la vie présente nous avons le sentiment et la conscience de cette réalité supra-sensible : la vie supérieure est mêlée à notre vie actuelle. A la vérité, la mémoire et l'imagination étant liées à l'exercice des fonctions corporelles, nous ne pouvons nous souvenir de notre existence passée[1]; nous sommes cependant en communication avec ce qu'il faut bien appeler d'un terme platonicien, le monde intelligible. La connaissance du troisième genre présente, en effet, les plus exactes ressemblances avec la νόησις platonicienne, à cela près qu'elle aperçoit intuitivement des essences particulières et non pas des

1. Part. V, Prop. XXVIII, p. 268.

idées universelles[1]. Ici encore Spinoza est d'accord avec Plotin. Les *Ennéades* nous montrent les âmes humaines en communication, d'une part avec le monde sensible où elles se divisent et se dispersent, d'autre part avec le monde intelligible où elles s'unissent et participent de l'absolu. « Nous sommes chacun en quelque sorte le monde intelligible : nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible, par notre partie supérieure au monde intelligible; nous demeurons là haut par ce qui constitue notre essence intelligible, nous sommes attachés ici bas par les puissances qui tiennent le dernier rang dans l'âme. Nous faisons passer ainsi de l'intelligible dans le sensible une émanation ou plutôt un acte qui ne fait rien perdre à l'intelligible. » *Ennéades*, IV, 4, § III. Enfin la distinction de l'essence et de l'existence, qui tient une si grande place dans l'*Éthique* et qu'il est si difficile de comprendre clairement, présente peut-être quelque analogie avec la distinction établie par Plotin entre la seconde et la troisième hypostase. Ce sont les mêmes êtres qui sont ici des pensées, là des âmes, mais les pensées sont immuables et éternelles, tandis que les âmes qui les réalisent hors de l'intelligence sont principes de mouvement et peuvent ainsi entrer en contact avec l'ordre de la nature. Il y a sans doute bien de l'obscurité dans la seconde moitié de la 5e partie de l'*Éthique*, et on peut regretter que Spinoza ne se soit pas expliqué plus complètement sur cette vie en Dieu, par où s'achève toute sa doctrine. En entrant dans cette partie de l'ouvrage on est un peu déconcerté, et plus d'un lecteur n'a pu se défendre d'un certain étonnement ou même de quelque défiance. Manifestement nous sommes ici en présence d'une philosophie toute nouvelle, d'une manière de penser très différente de celle qui a inspiré les premières parties de l'*Éthique*. L'auteur a beau rester fidèle à sa méthode et continuer la série de ses propositions, de ses corollaires et de ses scholies, nous sommes bien loin des idées claires et distinctes du début, et par exemple de la conception toute mécaniste de la deuxième partie de l'*Éthique*. La communication directe de l'âme avec Dieu, la définition de la béatitude et du salut, surtout la théorie de l'amour intellectuel de Dieu ne ressemblent guère aux déductions rigoureuses auxquelles nous étions habitués. Il semble bien d'ailleurs qu'on soit ici en présence de la pensée essentielle du philosophe : c'est là qu'il voulait en venir et tout ce qui précède n'a

1. Part. V, Prop. XXXI, Schol., p. 270.

eu d'autre but que de nous préparer peu à peu et de nous amener, par une sorte de contrainte intellectuelle, à ses conclusions inattendues. Or, si l'on veut bien y regarder attentivement, on s'aperçoit bientôt que ces conclusions présentent les plus grandes ressemblances avec celles des philosophes anciens. La théorie d'après laquelle la connaissance des idées adéquates nous introduit en quelque sorte dans l'absolu et nous fait participer à la vie éternelle, nous rappelle naturellement le passage célèbre de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote montre que par l'acquisition de la vraie science nous pouvons ressembler à Dieu et participer à l'immortalité ἀθανατίζειν; en lisant la définition de la béatitude et du salut, surtout la théorie de l'amour intellectuel de Dieu, comment ne pas penser aux pages de Plotin et de tous les alexandrins sur l'extase et la communication immédiate de l'âme avec Dieu. L'ouvrage commence par une doctrine toute nouvelle et s'achève par une conception empruntée à la philosophie ancienne. Envisagé sous cet aspect, le spinozisme apparaît comme un édifice très ancien auquel on aurait ajouté un vestibule tout moderne. Aussi, malgré le dédain avec lequel il parle quelquefois des philosophes grecs, Spinoza a subi leur influence beaucoup plus qu'il ne se l'avoue à lui-même. On a déjà montré que toute une partie de l'*Éthique* s'inspire directement du stoïcisme et nous savons qu'en effet Spinoza avait lu Epictète et les lettres de Sénèque. Il faut, semble-t-il, ajouter à cette influence celle de la tradition néo-platonicienne qui a régné sur tout le moyen âge, à la fois sur la scolastique proprement dite et sur la philosophie juive et arabe. Spinoza cesse donc d'apparaître comme un penseur isolé, ainsi qu'on se l'est représenté quelquefois, qui aurait construit son système de toutes pièces ou dont la pensée n'aurait subi que la seule influence cartésienne. Il faut, dans son œuvre, faire la part de ce qu'il emprunte à ces maîtres juifs et arabes; mais il faut remonter encore plus haut et, par delà ses devanciers immédiats, reconnaître les sources où il a puisé indirectement. Sa philosophie, ainsi qu'il arrive presque toujours, a ses racines dans le passé. Elle est une sorte de mise au point, une adaptation aux formes de la pensée moderne d'une philosophie fort ancienne.

Il est à peine besoin de dire que chercher les origines de la pensée de Spinoza dans les doctrines du passé, et non pas seulement dans la philosophie de Descartes, ce n'est en aucune manière diminuer son génie ou contester son originalité. On ne méconnaît pas le

génie de Platon lorsqu'on montre qu'il s'est inspiré de Parménide et d'Héraclite, de Pythagore et de Socrate. Rassembler en un seul système les idées fort différentes et quelquefois contraires, les lier ensemble de manière à former un tout cohérent, les transformer par l'interprétation qu'on leur donne, c'est une œuvre dont un homme de génie est seul capable. Tout grand système est une synthèse d'idées opposées. Dans l'*Éthique* Spinoza a concilié la philosophie ancienne et la philosophie moderne, comme dans le *Traité* il concilie la raison et la foi. Son génie est de ceux que personne ne saurait méconnaître, et quoi qu'on pense des origines de sa philosophie, la puissance et la vigueur de sa pensée, la hardiesse de ses déductions et l'originalité de son point de vue ne sauraient être contestées. Les éléments de son système existaient avant lui épars et disséminés : il fallait le génie de Spinoza pour en faire le spinozisme.

Au surplus, on n'aurait pas énuméré toutes les influences dont ce système est issu si, au delà même de l'éducation qu'a reçue son auteur, au delà même de son génie propre, on ne tenait pas compte d'une influence encore plus profonde et plus intime : celle de la race à laquelle il appartenait. Il ne faut pas oublier que la conception alexandrine de la divinité transmise à Spinoza par ces maîtres juifs ou arabes se rattache elle-même par ses origines au judaïsme. C'est par l'intermédiaire de Philon, au commencement de notre ère, que la pensée juive s'est communiquée au monde occidental. Une sorte d'affinité naturelle devait donc porter Spinoza vers les conceptions de cet ordre. En découvrant chez les successeurs de Plotin cette manière de concevoir Dieu, il reprenait en quelque sorte son bien où il le trouvait et restait fidèle à l'esprit de sa race. Il a sans doute, parce qu'il était un moderne, beaucoup ajouté et beaucoup transformé, mais malgré toutes les transformations et toutes les additions, c'est une pensée juive qui est l'âme de son système; le Dieu de Spinoza est un Jéovah très amélioré.

V. Brochard.

DU ROLE DE LA LOGIQUE

DANS LA FORMATION SCIENTIFIQUE DU DROIT[1]

Le sujet que j'ai choisi est à la fois bien abstrait et bien ambitieux. Pourtant je ne m'en excuse pas. Abstrait? C'est justement ce qui vous convient. Dans les diverses sciences, ce qui vous intéresse, ce sont les questions de méthode, celles où l'on définit, où l'on délimite le rôle de la logique et du raisonnement. Eh bien, c'est de la méthode juridique que nous parlerons ici. Quant à mon audace, j'en suis très pénétré, bien plus même que vous ne le pensez : le rôle de la logique chez nous est particulièrement délicat : parce que le droit est autant un art qu'une science; que si la raison y doit avoir sa grande part, il faut pourtant qu'on y fasse une place au moins égale au sentiment; que la marche rigoureuse du mécanisme logique doit être ralentie ou accélérée, dirigée ou déviée au gré d'impulsions qui sont en dehors du raisonnement et dont il faut tolérer, respecter la suprématie; qu'à l'inverse pourtant, le droit ne saurait se passer de cet appareil logique sans risquer d'y perdre son autorité sur l'esprit des hommes, c'est-à-dire son utilité sociale. L'œuvre de l'homme de loi est tout entière de finesse et de mesure : il ne doit se servir de la logique qu'en la menant, tout en lui rendant volontiers la main. Tout cela est bien difficile à faire bien entendre, comme il me semble que je le sens, et il est périlleux de le tenter. J'ai pensé pourtant que vous voudriez bien m'aider dans cette tâche en mettant vous-mêmes dans mes explications encore bien plus de nuances et de tempéraments que je n'aurai su vous en exprimer. C'est une bonne fortune pour moi que de pouvoir faire appel à votre collaboration. Et puis si, même avec votre aide, je ne parviens pas, à un résultat satisfaisant, nous nous en consolerons en pensant que notre exploration

1. Leçons faites, en mai 1907, aux étudiants en philosophie de l'Université de Montpellier.

vous aura peut être au moins mis en contact avec une discipline qui n'est pas tout à fait la vôtre.

Je voudrais d'abord prendre avec vous une connaissance générale du rôle que joue la logique chez nous, vous faire sentir à quel point il est considérable — vous montrer ensuite combien cependant il est secondaire, le raisonnement n'étant qu'un instrument aux mains des grands courants de la sensibilité humaine — vous faire toucher pourquoi il est indispensable et enfin dégager avec vous les rares conclusions que comporte une étude aussi rapide.

I

La logique, c'est l'art du raisonnement. Quand votre pensée se tourne vers le droit et que vous y réfléchissez au rôle du raisonnement, vous songez peut-être tout de suite au but pratique que le droit poursuit et où le rôle de la logique est éclatant, je veux dire aux différends portés devant les tribunaux, aux procès. La logique y règne en effet, ou du moins on le croit : le juge est son serviteur et, quant à l'avocat, on peut bien dire qu'il n'y a pas de profession où la dialectique soit plus nécessaire pour éclaircir, pour solliciter ou pour masquer la vérité au gré des intérêts en cause. Tout cela est vrai, mais ce n'est pas de cela que nous devons parler. La règle de droit est indépendante de l'application qu'en font les juges. Or c'est sur cette règle seulement que j'appelle votre attention et même, plus précisément encore, sur la manière dont elle se forme. Est-ce que la logique n'intervient pas dans cette formation?

A y réfléchir un instant, il est bien impossible qu'elle n'y ait pas son rôle. La loi est édictée en vue d'un but déterminé, conscient ou inconscient. Elle est la traduction raisonnable de certaines aspirations sociales. Pour réaliser ce but poursuivi et employer les moyens qui y conduiront, il faut faire appel aux procédés habituels du raisonnement. Une société redoute les rixes, les batailles entre celui qui en dépouille un autre et sa victime : c'est pour les éviter qu'elle punit le vol, le meurtre, etc. L'émission de cette prohibition n'est que la traduction pratique d'un raisonnement; elle suppose une opération logique.

Eh bien ce n'est pas encore de cela que je veux parler. Dans cet acte social d'émission de la loi, il n'y a pas beaucoup plus de raisonnement que dans celui de l'homme attaqué qui répond par un coup

de poing. Les deux actes sont logiques, mais d'une logique instinctive : c'est un réflexe bien plus qu'un raisonnement. Dans la prohibition de la loi, il n'y a encore aucune parcelle d'esprit scientifique. La science suppose quelque travail de coordination des faits, de généralisation, et il est ici si embryonnaire qu'il faudrait une loupe pour l'y découvrir.

Pourtant nous touchons à notre domaine. Le droit commence en effet par une collection de préceptes isolés, dont chacun a son individualité propre : c'est une végétation très touffue qu'on rencontre à certaines périodes, comme géologiques, des sociétés. Ainsi les prohibitions du Décalogue, la loi du talion dans les XII Tables et surtout les divers vols dans la loi salique. Chacun des faits prévus est concret, composé d'éléments de fait très complexes et très variés. On dirait que chaque disposition est comme la réplique à un méfait commis la veille. Si la loi avait toujours conservé cette forme, nous n'aurions pas à en parler aujourd'hui. Elle n'aurait que la valeur d'un fait. Mais elle a changé et je voudrais que nous parcourions ensemble ses étapes successives.

La première a consisté à classer par familles les préceptes auparavant isolés. Le danger social immédiat écarté, on s'est mis à dégager des divers préceptes le point commun qui justifie chez tous la prohibition : on a généralisé. Nous saisissons très bien ce progrès dans la loi romaine. Je veux vous en donner deux exemples : celui du vol et celui de la complicité. Gaius nous raconte (*Comm.* III, n°s 183 et suiv.) qu'autrefois on distinguait quatre ou même cinq espèces de vol, chaque espèce punie diversement et sanctionnée par une action différente : le vol flagrant, le vol non flagrant, le cas du recéleur, le furtum oblatum et le furtum prohibitum. Il n'y aurait même rien de surprenant à ce que, auparavant, le nombre des variétés du vol eût été plus considérable : dans la loi salique il y a autant de sortes de vols que d'objets divers qu'on peut voler. Eh bien, c'est au début de l'Empire que Labéon réduisit le vol à deux espèces : le vol flagrant et le vol non flagrant, en attendant que, comme aujourd'hui, on en fût revenu à l'unité du délit. Le même Gaius nous fait un peu plus loin et d'une manière plus frappante encore l'histoire de la complicité (III, § 202 et suiv.). La notion en est assez délicate à dégager. On a commencé par punir distinctement et individuellement chacun des faits par où se traduit la complicité : c'est le cas où un compère en te frappant sur la main a fait tomber les deniers que tu portais

pour permettre au voleur de les ramasser; c'est celui où le compère a mis en fuite brebis ou bœufs pour que le voleur pût les détourner ou encore les a effrayés au moyen d'une étoffe rouge, etc. Pendant longtemps on s'en est tenu à cette règlementation éparse. Et puis on a dégagé que, dans tous ces cas, le complice a aidé à la perpétration du délit ou bien par un secours matériel, ou bien par son conseil. Et on a décidé qu'on punirait comme le voleur celui « cujus ope et consilio furtum factum est ». Voilà bien ce travail de généralisation, de classement, accompli par les *prudentes*, les jurisconsultes, les savants.

Étudiez un instant le procédé : c'est celui que vous avez rencontré dans toutes les classifications scientifiques. Il en a tous les avantages : en introduisant l'ordre dans les faits juridiques, il nous permet d'en acquérir une connaissance plus exacte et plus complète; il élague de chaque fait l'accidentel, le concret, pour n'en retenir que l'élément essentiel commun à tous. Le résultat est même supérieur à celui qu'on obtient dans les sciences naturelles, à deux points de vue. D'abord il fait disparaître, par éliminations successives, les individualités qu'aucune raison logique ne différenciait : il ne reste que deux sortes de furtum, au lieu d'une multitude. Dans les sciences, la classification n'atrophie nullement les individualités : elle se borne à les grouper. C'est que le droit n'est pas seulement une science; il dirige les actes des hommes; il crée et il détruit au lieu de se borner à connaître. A l'inverse, la généralisation aboutit à étendre les prohibitions anciennes à des cas auxquels elles ne s'appliquaient pas : *ope et consilio*, cela renferme des formes concrètes de complicité que la loi romaine antérieure n'avait pas prévues et ne punissait pas. N'oubliez pas que le résultat a été obtenu par la seule vertu d'une opération logique. Ceux à qui il est dû, ce sont les interprètes; c'est-à-dire ceux qui n'ont que le pouvoir d'appliquer à la loi les procédés ordinaires du raisonnement, afin d'en dégager le contenu logique caché.

J'arrive à un autre progrès d'une importance plus considérable encore. Le précepte nouveau, issu de notre précédente généralisation, a pourtant conservé sa forme ancienne, je veux dire son caractère impératif. Or cette forme est peu favorable aux opérations logiques. Celles-ci procèdent en remontant des effets aux causes et c'est surtout quand elles sont en possession des causes qu'elles fournissent une aide particulièrement efficace. Or, la prohibition n'est qu'un effet

un résultat, dont on ignore d'abord la cause. Le nouveau progrès a mené de la prohibition au droit qui la légitime et dont elle est la sanction. C'est cette transmutation de la prohibition contre quelqu'un en un droit au profit d'un autre, antérieur à sa violation, cette marche de la sanction au droit que je veux vous faire bien saisir. Le droit n'est en effet que la face opposée, abstraite, interne de la sanction. Sous une forme plus osée, on dirait que c'est la punition du vol qui a créé le droit de propriété et que le progrès a consisté à dégager de la prohibition du vol la notion de propriété. L'expression serait peut-être excessive, ou au moins demanderait une explication. Le sentiment de la propriété n'est-il pas en effet très ancien, primordial chez l'homme comme chez l'enfant ? N'est-ce pas un accroissement de sa personnalité, et la punition du vol ne lui est-elle pas, au contraire, postérieure? Oui, sans doute, si l'on parle du sentiment de la propriété; mais non, si l'on parle du droit. Il y a bien des sentiments qui sont ignorés du droit et qui n'y entrent que quand ils sont sanctionnés. L'affection de la mère pour son enfant et celle de l'enfant pour sa mère sont de toute ancienneté : combien de siècles n'a-t-il pas fallu pour établir un lien de droit entre eux? On a donc commencé par fonder la sanction, la punition du vol. Et puis c'est la logique qui a dégagé le droit qu'elle suppose. Et ce travail logique a été très pénible et très lent. Pourquoi donc? C'est que la sanction est une enveloppe très grossière du droit. Elle est comme le minerai où le métal juridique est enfermé. On la trouve à l'état brut, combinée avec mille éléments étrangers. Il faut un lent travail de purification, pour en extraire le métal fin. La punition du vol recèle l'affirmation du droit de propriété, sans doute, mais elle contient bien autre chose aussi. Si l'on punit le voleur, c'est encore à cause de la violence qu'il a commise, de l'injure qu'il a faite au détenteur. La preuve c'est que la peine est infligée d'abord au profit du détenteur aussi bien que du propriétaire. Et le détenteur ne peut pas alléguer l'atteinte portée à sa propriété. De même si la peine est plus grave contre le voleur manifeste que contre celui qu'on n'a pas saisi sur le fait, cela ne tient nullement au droit de propriété violé, puisqu'il est le même dans les deux cas, mais à la colère du volé. A côté de la sauvegarde du droit de propriété, il y a donc bien autre chose dans la sanction. Qui dira la proportion dans laquelle tous ces éléments divers se combinent dans l'âme obscure des peuples primitifs et l'effort de dialectique qu'il a fallu pour dégager

le mobile essentiel et prépondérant de la sanction, qui est le droit? On a dû avoir recours pour y parvenir à la collaboration de la loi et des interprètes.

Nous en avons un exemple dans la loi salique et les transformations du droit franc postérieur. L'action de vol est d'abord la seule sanction du droit de propriété. Quand un propriétaire a été dépouillé, son unique ressource est d'accuser de vol celui aux mains de qui il trouve sa propriété. Mais peut-être celui-ci n'est-il pas le voleur? Il faut alors lui permettre de se défendre. Comment? Il devra dire de qui il tient la chose et comment il l'a acquise. Puis il appellera en cause son aliénateur, son garant. En faisant cela il s'exonère de l'accusation de vol, puisqu'il prouve n'avoir commis aucune soustraction. Mais alors le voleur, ce sera peut-être le garant. Et c'est contre lui, le garant, le vendeur, que la poursuite va dévier. A son tour, s'il a lui-même acquis la chose d'un autre, il en usera comme le détenteur. Et ainsi, de proche en proche, jusqu'au premier qui ne pourra plus fournir ces justifications et qui est sans doute le voleur. Le voleur trouvé sera condamné mais il le sera tout seul. Quant au dernier détenteur, celui chez qui se trouve la chose, il est à croire qu'il la gardera, puisqu'il l'a acquise honnêtement et qu'on n'a pas contre lui de procédure pour la lui faire restituer. Voilà une conclusion intéressante : on a droit désormais de conserver une chose quand on l'a acquise par un procédé légal et régulier qui exclut le vol. Le droit apparaît bien ici, antérieur à sa violation, abstrait, entouré des modes d'acquisition reconnus par la loi et qui en constituent sa preuve légale.

Cette réglementation devient pourtant insuffisante. Tant que l'injure est prépondérante dans la punition du vol, la vengeance que le volé tire du voleur le satisfait. Mais lorsque nous avons incorporé plus de nous-mêmes à la chose, la chose nous offre en elle-même plus d'attraits; nous voulons la recouvrer elle-même dans sa personnalité. Le droit de propriété se dégage indépendant et supérieur à sa sanction. Le droit du propriétaire devient plus fort que celui de l'acquéreur de bonne foi lui-même; l'action de vol, unique à l'origine, se dégrade; on imagine, pour la compléter, une procédure d'où on écarte l'imputation de mauvaise foi, une simple poursuite en réclamation d'un objet qui est la propriété du demandeur. L'action en revendication naît et se différencie de l'action de vol qu'elle ne fait nullement disparaître : chez nous cela n'arrive pas

avant le XIe siècle, à l'imitation de ce qui s'est fait un peu plus tôt en Lombardie.

C'est ainsi que s'est dégagée la notion du droit de propriété, considérée comme antérieure à sa violation et qui survit à la dépossession : elle est issue, par une série de degrés, de la punition du vol.

Le progrès est très important : il substitue à la prohibition première, le droit, élément logique, abstrait, indépendant du précepte juridique et sur lequel l'effort du raisonnement s'exercera bien plus fructueusement. Réfléchissons-y un instant. D'abord le droit va engendrer à son tour des préceptes nouveaux : ses sanctions vont se diversifier. A côté du vol, on réprimera toutes autres soustractions, toutes autres atteintes volontaires ou involontaires. Puis le droit va constituer un organisme complet, avec sa vie propre, un centre puissant d'attraction. On va en étudier la naissance, la durée, l'exercice, les sanctions et la perte. Quand on aura analysé son exercice, on va en dissocier les parties, les associer, les combiner diversement. Du droit de propriété sortiront tous ses démembrements qui soutiendront ou entre eux ou avec l'ensemble du patrimoine des relations très variées. De là des systèmes de plus en plus vastes et de plus en plus complexes. Un grand jurisconsulte, Ihering, a très heureusement rapproché ce processus de celui de l'écriture. L'âge de la simple prohibition correspond à l'époque de l'écriture idéographique. Dans les deux systèmes, c'est au fait concret, à l'objet matériel qu'on s'attache pour le réprimer ou le figurer. L'avènement du droit a eu des conséquences comparables à celles de la naissance de l'écriture phonétique. Le son est l'élément abstrait, comme symbolique, du mot. La lettre est l'élément logique du signe de l'objet, comme le droit l'est de sa sanction. Avec les droits ainsi dégagés, comme avec des lettres, on imaginera mille combinaisons nouvelles: on aura créé l'*alphabet du droit* dont la puissance génératrice est infinie.

Voilà la seconde étape. Il faut que je vous parle enfin d'une autre, où le droit devient plus abstrait encore.

Les droits ainsi dégagés vont voisiner entre eux, se rapprocher ou se différencier, se comparer, se combiner les uns avec les autres. On les classera en familles, on établira entre eux des liens logiques qui seront le germe d'une nouvelle et plus haute généralisation. Parfois l'invention sera heureuse, l'imagination abstraite du juriste sera d'accord avec la nature des choses : d'autres fois c'est surtout le caractère artificiel qui apparaîtra; dans tous les cas, il en naîtra de nouvelles

espèces, d'une plus ou moins belle venue et à leur tour d'une plus ou moins grande fécondité. Un exemple, pour mieux nous entendre.

On a groupé tous les droits pécuniaires d'une même personne pour en constituer une entité abstraite qu'on appelle son patrimoine. On a même formulé les règles qui président à la formation et à la transmission de ce patrimoine : c'est d'un de ces principes directeurs que je veux parler. On a établi à Rome cette règle que l'héritier représente le de cujus : c'est le fondement de toute la théorie de l'acquisition des successions. *Heres sustinet personam defuncti.* Étudions le sens de cette règle : vous allez bien y apercevoir le procédé. La transmission héréditaire des biens a existé de toute antiquité : l'homme veut, en mourant, améliorer la condition de ses proches ou bien souvent encore, la loi ne le considère, durant sa vie, que comme usager de ses biens, dont la propriété est à sa famille et dont elle reprend la jouissance à sa mort. Mais tout cela n'est encore qu'un pur fait, non élaboré, non pénétré par l'analyse juridique. L'héritier acquiert les biens du défunt et succède au culte de ses ancêtres : cela va de soi et sans difficulté. Supposez, pourtant, que le de cujus avait des créances, ou bien qu'il avait fait des dettes. Que vont-elles devenir à sa mort? Primitivement elles s'éteignaient. A Rome, en effet, on regarde le droit de créance comme un rapport entre deux personnes déterminées. Or, un rapport disparaît quand un des deux termes vient à changer; d'où on conclut, logiquement, qu'à la mort du créancier ou du débiteur les créances ou les dettes sont éteintes. L'intransmissibilité active ou passive des droits personnels est en effet la règle à l'origine : cela est souvent fâcheux. Mais cela apparait comme nécessaire : la logique n'a pas encore complètement analysé le concept de la succession. Puis le temps passe; l'art de la construction juridique progresse. On recherche pourquoi l'héritier acquiert les biens du de cujus, succède à son culte. C'est parce que, dit-on, il prend la place du défunt, il le continue, il soutient son rôle, *sustinet personam.* Mais s'il en est ainsi, la mort du de cujus ne doit changer rien aux choses. L'héritier étant comme la réincarnation du de cujus, les rapports que soutenait ce de cujus ne doivent subir aucun changement et doivent lui survivre intacts : l'héritier doit donc succéder aux dettes et aux créances comme aux autres biens. C'est au moyen de cette explication qu'on justifie désormais la transmissibilité des dettes ou des créances. Ce n'est pas tout : l'imagination continue sa route. De ces dettes, l'héritier sera tenu comme le de

cujus, c'est-à-dire sur sa personne et au delà de la valeur de la succession, *ultra vires*. Il en sera même tenu sans pouvoir s'y soustraire, si la qualité de la parenté rend l'image encore plus exacte, comme pour les *sui*. Enfin ne seront tenus que ceux qui continuent la personne. Voilà, vous le voyez, une construction à bien des étages. Elle est un peu arbitraire : dans notre ancien droit français par exemple, les dettes sont la charge des biens et non de la personne et, par conséquent, il n'y a pas que les représentants de la personne qui en soient grevés. Peu importe : ce que je viens d'exposer, c'est le système romain. A qui doit-on cette nouvelle généralisation? à personne et à tout le monde. C'est l'œuvre inconsciente de la logique juridique. Les juristes sont des logiciens déjà habitués à l'abstraction et qui commencent à ne plus voir dans les règles de droit que des matériaux à édifices juridiques. Vous pensez bien, d'ailleurs, qu'il n'y avait même aucune raison pour s'en tenir là et que le nombre des constructions de cette sorte ou même celui des groupements d'édifices est indéfini. Surtout au moyen âge, au siècle de la scolastique, on en a somptueusement abusé. Je m'arrête pourtant ici : il suffit que nous nous soyons bien rendus compte du procédé. Je n'ai voulu aujourd'hui que vous faire saisir toute l'importance et toute la fécondité du procédé logique dans la science du droit. Vous y réfléchirez vous-mêmes, avant que je vous en signale le caractère pourtant secondaire et comme purement mécanique.

II

Je crains aujourd'hui de vous plonger dans un abîme de contradictions. Et pourtant il le faut pour que nous arrivions à la notion exacte du rôle de la logique.

J'ai essayé de vous montrer comment la logique engendre, crée la règle de droit; comment, par le seul jeu du raisonnement, on fait sortir la règle générale des prohibitions multiples et concrètes; comment on dégage de la prohibition générale son élément abstrait, le droit qui la justifie ; comment, enfin, le droit n'est que la matière de l'édifice que construisent les logiciens sur un plan qu'ils ont imaginé. Ces constructions sont de plus en plus vastes et de plus en plus complexes. Il y a comme une architecture juridique; il y a de grandes demeures qui protègent la vie sociale des peuples et dont le style ou l'aménagement révèlent leur génie.

Si nous nous en tenions là, nous chanterions la gloire de la logique. Nous la proclamerions l'étoile qui guide la marche des hommes vers l'équité. Et certains, en effet, on fait ce beau rêve d'une logique s'appliquant à trancher les conflits avec une précision rigoureuse, et capable d'assurer aux hommes le bienfait d'une équité abstraite, qui pourrait satisfaire à la fois la raison et le cœur. Je ne suis pas de ceux-là.

Aujourd'hui, au contraire, je voudrais vous montrer que cette conception serait excessive et injuste; je voudrais dégager le rôle vrai de la logique qui est bien plus modeste, et bien plus subordonné; je désirerais vous faire sentir comment, si elle est un instrument créateur, la logique n'est pourtant qu'un instrument, mis en mouvement par des mobiles très variés, dirigé par le sentiment de l'équité de la pitié, par le besoin de paix sociale, par toutes les conceptions morales d'une époque. Ce sont en vérité ces sentiments qui sont, ici comme ailleurs, les grands maîtres qui gouvernent l'humanité.

Vous le sentez peut-être déjà vous-mêmes, si votre pensée s'est arrêtée sur notre précédent entretien. Je vous ai parlé de la règle : *Heres sustinet personam defuncti.* C'est une création logique destinée à expliquer la transmissibilité du patrimoine. Vous avez bien vu qu'elle n'avait rien de nécessaire. Elle est logique, car elle est issue d'une conséquence très anciennement admise, la transmission des *sacra*. Mais il y a une part d'arbitraire dans la généralisation. Car pourquoi traiter le patrimoine comme les *sacra*? D'autres ont dit, au contraire, en d'autres temps : les dettes sont la charge des biens, ce qui est bien différent, puisque tous ceux qui reçoivent des biens sont loin de représenter le défunt et que le représentant du défunt peut ne pas recevoir de biens. Pourquoi une formule et non pas l'autre inverse? Il n'y a pas à cela d'autre raison apparente que le caprice des juristes ou les aspirations populaires. L'induction que suppose la formule romaine révèle une part d'invention, c'est-à-dire d'arbitraire.

Vous allez le voir mieux et plus complètement dans un autre exemple. Chez les Romains, l'obligation, le droit personnel, est un rapport entre deux personnes, le créancier et le débiteur. Or il existe une règle mathématique, c'est-à-dire logique, qui dit qu'un rapport disparaît quand on change l'un des deux termes. Appliquez-la à la notion de l'obligation, vous en conclurez que l'obligation ne peut survivre ni au changement de débiteur ni au changement de

créancier, c'est-à-dire que la créance ne peut pas être cédée. Cela est d'une logique rigoureuse. Et les Romains pendant de longs siècles l'ont admis. Mais regardez-y d'un peu plus près et vous verrez que vous êtes le jouet d'une apparence presque puérile. Est-ce que tous les droits ne sont pas des rapports entre les hommes? Est-ce que le droit de propriété n'est pas un rapport entre le propriétaire et tous les autres hommes que le propriétaire exclut de la chose? Est-ce que pourtant vous en concluez que le droit de propriété est incessible parce que si le propriétaire change le rapport ancien disparaît? Non : le droit de propriété est essentiellement aliénable. Et il l'a toujours été. Et alors pourquoi cette différence. Oh! elle est bien plus lointaine et l'apparence logistique ne sert qu'à masquer la raison profonde. Le débiteur, en effet, se trouve dans une condition dangereuse : pour exécuter ses engagements, il a parfois besoin de la complaisance, de la bienveillance du créancier. Et s'il ne peut pas les exécuter, il n'a de recours que dans la pitié, dans l'humanité de ce créancier. Et alors il lui importe singulièrement que ce créancier soit un tel qu'il connaît et dont il est connu et non pas tel autre. Il n'y a pas identité entre les hommes. On a consenti à devenir le débiteur d'un tel alors qu'on se serait refusé à le devenir d'un autre. Voyez-vous maintenant pourquoi la cession est dangereuse, comment elle pourrait aggraver en fait la condition du débiteur? Et cela est bien plus frappant encore aux époques primitives, où le créancier peut disposer de la vie du débiteur insolvable. Eh bien, la logique s'est mise au service de la pitié humaine et c'est pour une raison de pure sensibilité qu'elle a établi le raisonnement que je vous ai indiqué. La preuve, vous la trouverez dans l'histoire de l'obligation : peu à peu les sanctions dont la loi arme le créancier s'atténuent. Et alors vous voyez en même temps la règle logique de l'incessibilité fléchir et se détendre. Aujourd'hui la condition du débiteur est très douce : il risque en ne payant pas quelques frais d'huissier ou de justice, tout au plus la saisie de ses biens et encore avec beaucoup de réserves. Et comme il n'a plus un intérêt capital à être débiteur de Pierre plutôt que de Paul, comme d'autre part il est utile que les richesses, dont font partie les créances, puissent circuler, on a renversé l'ancien principe : les créances sont cessibles comme les droits réels. On vous montrerait de même que c'est pour une raison qui n'est pas d'ordre logique qu'on n'a pas admis la cessibilité de la dette. Je ne m'y

attarde pas et je laisse à ceux d'entre vous qui connaissent le droit le soin d'y suppléer. Je n'en veux retirer que cette conclusion, que les inductions sur lesquelles sont fondées les règles juridiques et les systèmes qu'elles soutiennent n'ont de rigoureusement logique que leur forme, alors qu'elles sont bien plus vraiment et plus profondément issues du sentiment.

Vous me direz peut-être : cela est vrai des règles qui supposent une induction : l'induction est de sa nature incertaine et en un sens arbitraire. Mais l'induction est rare en droit. Le droit est avant tout une science déductive. Les juristes sont des mathématiciens, dont l'office consiste à formuler clairement les conséquences pratiques et nécessaires d'un principe, que le vulgaire n'apercevrait pas tout seul. La compétence du juriste ne va pas au delà. Et pour remplir cette mission, la logique seule peut le conduire. C'est une opinion répandue, en effet, que celle qui n'autorise le juriste qu'à la déduction. Elle a eu grande vogue chez nous après le Code civil de 1804 : la loi écrite contient tout le droit, il ne s'agit que de l'en dégager. On a été pendant près d'un siècle en proie à une véritable fièvre déductive. Aujourd'hui on en est guéri et je n'ai pas hésité à vous parler d'induction, parce que chez nous comme ailleurs, c'est l'induction qui est la véritable ouvrière de la construction juridique.

Mais je veux laisser de côté cette discussion et tout concéder pour l'instant aux purs déductifs. Supposez une règle formellement insérée dans la loi et qu'il s'agit seulement d'interpréter. Je dis que prétendre ne recourir pour l'interprétation qu'à une logique rigoureuse, impartiale et froide, c'est s'abuser soi-même et céder à une illusion. D'abord la déduction juridique est habituellement tendancieuse, et, en outre, aucune déduction juridique ne peut être poussée à son terme logique sans rencontrer un principe contraire qui l'arrête dans sa marche et qui n'est que le messager du sentiment.

Des déductions tendancieuses, on en citerait beaucoup. Je voudrais prendre une même règle juridique et vous montrer combien son interprétation a été diverse, parfois opposée, selon les temps et selon les lieux. Et vous, philosophes, comprendrez aisément comment cela a pu se produire. La logique fournit à l'interprète deux instruments opposés : l'argument d'analogie qui pousse à étendre l'application d'une disposition légale et l'argument *a contrario* qui tend à la restreindre. On choisit l'un ou l'autre selon qu'on considère la règle de la loi comme de droit commun, c'est-à-

dire comme conforme au sentiment général, à la morale commune, ou qu'on la juge exceptionnelle, c'est-à-dire, opposée, pour des raisons particulières, à ce sentiment commun. Or, de décider si la règle est de droit commun ou d'exception, ne voyez-vous pas que cela n'est plus du domaine de la déduction toute pure? et que la solution variera suivant le progrès accompli par les mœurs et le sentiment commun? Venons à un exemple.

Les législations germaniques ont généralement peu organisé la protection de l'enfance. Pendant longtemps, on a traité l'enfant comme pleinement capable, soit qu'un sentiment excessif de l'indépendance individuelle n'ait pas permis de concevoir qu'on puisse apporter une atteinte quelconque à la liberté et à la responsabilité, soit plutôt que, par un reste de barbarie, on ait usé d'une insouciance sans pitié à l'égard de tous les faibles. Chez les Romains, il en est tout autrement : la race est douée d'un sens pratique autrement affiné; le développement économique et par suite le souci des intérêts pécuniaires tiennent une place considérable dans la vie sociale et dans les lois. Et c'est surtout dans la direction de ces intérêts qu'apparaît la faiblesse de l'enfant, exposé sans défense à la rouerie de tous les hommes d'affaires. Au moyen âge, les deux tendances inverses se sont rencontrées. On en a beaucoup discuté. Et même les empereurs allemands, qui jouent à l'Auguste romain en conservant sous leur toge d'emprunt une âme de barbare, ont un jour réuni à Roncaglia un grand conseil, où siégèrent de célèbres jurisconsultes pour statuer à ce sujet. Le résultat fut qu'on inséra au Code de Justinien une constitution nouvelle, l'authentique *Sacramenta puberum*, qui permet aux pubères (au-dessus de douze ou quatorze ans) mineurs de vingt-cinq ans d'écarter la protection de la loi romaine en ajoutant à leur engagement un serment. L'application de cette disposition est fort intéressante; l'interprétation qu'on en a donnée a varié suivant les pays. Parfois se rattachant aux principes romains, on a considéré l'authentique comme devant être restreinte le plus étroitement possible dans sa portée et l'incapacité comme devant être toujours maintenue en principe. On a usé à son égard d'un argument *a contrario*, parce que l'authentique, disait-on, est *odiosa* : elle diminue la protection due aux mineurs, que la morale sociale impose. Et alors on s'est refusé à étendre la validité de l'engagement aux contrats autres que la vente qu'on avait eu soin d'entourer de toutes les formalités que la loi romaine impose pour les

biens de mineur. On n'a pas voulu que le serment put faire disparaître toutes les causes de nullité qui pouvaient affecter l'acte, autres que celles qui dérivaient de la minorité. Ce fut là une doctrine très répandue, surtout en France. Mais une autre, toute opposée, déclarait l'authentique *favorabilis*, parce que, en empêchant le mineur de se soustraire à un engagement qu'il avait confirmé par un serment, elle lui évitait un parjure, elle sauvegardait son âme. Et alors on a validé l'acte dans tous les cas où je signalais tout à l'heure qu'on l'annulait. On a prétendu même imposer cette validité à l'acte d'un non-pubère, dans un même intérêt spirituel. Laquelle des deux interprétations est la meilleure? Le texte ne permet pas de le dire : on s'est décidé indépendamment de lui.

Eh bien, est-ce donc la logique qui a poussé à ces solutions opposées? Et pourtant c'est de la pure interprétation. On n'en trouve pas de plus déductive. Quel est donc le mobile qui a commandé ces divergences? Il est au-dessus de la logique. En Allemagne, dans le nord de l'Italie, on a déclaré l'authentique *favorabilis* parce que ces pays ont subi davantage l'empreinte germanique ou ecclésiastique. En France on l'a dite *odiosa*, parce que le droit romain y a été plus répandu et aussi que cette interprétation correspondait bien au grand sentiment de bonté et de pitié qui a toujours animé notre esprit public.

Un second exemple, où vous allez voir l'interprétation de la même loi varier dans le temps et non plus dans l'espace. A Rome, le *pater familias* peut vendre son enfant. S'il le vend en territoire romain, l'enfant n'est pas esclave, il subit seulement en fait la condition servile : il est *in servitute*, *in mancipio*. Comme il reste juridiquement libre, il lui suffit, pour recouvrer sa liberté de fait, de la faire attester sur les registres du cens, quand le censeur les dresse, c'est-à-dire tous les cinq ans. De sorte que la vente faite par le *pater familias* n'est pas efficace, ne nuit pas à l'enfant pour plus de cinq ans. Mais alors certains *patres familias*, après la rédaction du cens font une nouvelle vente et puis ils recommencent la même opération après chaque lustre. Ils pourraient ainsi maintenir indéfiniment l'enfant *in servitute*, sous la seule condition de renouveler la vente tous les cinq ans. La loi des XII Tables a trouvé cet usage trop rigoureux et a voulu protéger l'enfant contre l'abus de la puissance paternelle. Elle a décidé que quand l'enfant aurait été vendu trois fois par son *pater familias*, il serait libéré de la puissance paternelle.

Autrement dit : quand l'enfant a subi trois fois cinq ans ou quinze ans de servitude, le *pater familias* ne peut pas lui en imposer davantage. La prérogative laissée au *pater familias* est déjà bien belle. En tous cas, voilà une règle bien précise et qui ne semble pouvoir prêter à aucune divergence d'interprétation. Voyez plutôt : la loi parle dans son texte du *filius familias*. Quid de la fille et du petit-fils? Si la loi des XII Tables y avait pensé, elle les aurait probablement traités comme le *filius familias* : il serait donc juste pour trancher la question de faire appel à un argument *d'analogie*. Bien mieux : si l'on estime qu'il faut interpréter strictement le texte et raisonner *a contrario*, il aurait fallu dire : l'innovation de la loi des XII Tables qui limite le pouvoir indéfini d'aliéner du *pater familias* est une hardiesse, une grande faveur. A supposer qu'on n'ait voulu en accorder le bénéfice qu'aux fils, les autres, filles ou petits-fils, restent soumis au droit commun, c'est-à-dire au droit du *pater familias* de les aliéner sans limite. Cela eut été logique et rigoureux. Eh bien, ce n'est pas du tout ainsi qu'on a raisonné. La puissance paternelle s'est adoucie ; l'état la limite de plus en plus parce que c'est lui qui va se substituer au groupement familial ; les mœurs ne supportent plus l'ancienne rudesse. Et alors du texte de la loi des XII Tables on a bien tiré un argument *a contrario*, mais inverse de celui que je vous proposais tout à l'heure. Si la loi des XII Tables exige trois ventes pour libérer le fils et qu'elle ne dise rien de la fille ou du petit-fils, c'est sans doute que cette exigence n'est pas requise, soit pour la fille, soit pour le petit-fils et qu'il suffit d'une seule vente, de cinq ans de servitude, pour qu'ils soient tous deux libres. Le droit commun désormais, c'est que le *pater familias* se dépouille par la première vente. Ne trouvez-vous pas que nous touchons au sophisme? Et ne voyez-vous pas qu'on use de la logique à toutes fins et sans en avoir le respect? C'est que la logique ne sert qu'à faire accepter, qu'à consacrer le changement moral qui s'est accompli dans cette société, comme à son insu. Je n'insiste pas sur mon exemple car la *mancipatio* de l'enfant a plus tard dévié davantage encore de son but premier.

Mais, direz-vous, l'interprétation comporte toujours une part d'incertitude et c'est le caractère normal d'une question incertaine que d'être tranchée diversement : il doit y avoir d'autres cas où on ne peut pas en prendre aussi cavalièrement avec la logique. A vrai dire, je crois qu'il y en a fort peu. Pourtant je veux, pour triompher davantage encore, vous le concéder. Eh bien dans tous ces cas, il est

rare de pousser jusqu'à son terme logique la déduction rigoureuse qu'on aura dégagée, car elle trouvera sur son chemin un principe contraire pour la contenir. Le droit n'est que la science de l'équilibre des intérêts contraires. Et le point d'équilibre où les forces contraires se neutralisent, ce sont les mœurs, c'est le sentiment et non pas la logique qui le fixe.

J'ai déjà dit que la législation romaine protège les enfants sans parents, les impubères. Elle annule volontiers les actes pécuniaires qu'ils ont faits seuls. Pourtant, avec un sens pratique très sûr, elle n'a jamais jugé nécessaire d'interdire à l'enfant d'agir seul. Il n'est pas impossible que l'enfant agisse utilement, même habilement. Pourquoi lui en enlèverait-on le bénéfice en annulant son acte? Et alors la loi est seulement arrivée à cette formule très raisonnable que les actes que l'impubère fait seul ne valent qu'autant qu'ils rendent la condition pécuniaire de l'enfant meilleure. On dit que cette condition devient meilleure, quand l'acte enrichit l'enfant. Ainsi l'enfant reçoit valablement seul une donation sans charges puisqu'elle l'enrichit. Cela est très juste et très ingénieux. Mais les actes du genre de la donation sont rares. En général les actes juridiques sont plus complexes, à la fois avantageux et onéreux pour chacun des contractants. Ainsi une vente. Si on promet un prix à l'enfant, c'est parce qu'il promet sa chose. S'il s'enrichit en recevant la promesse du prix, il s'appauvrit en contractant l'obligation de livrer sa chose. Et de même quand l'enfant emprunte : on ne lui donne de deniers que parce qu'il promet de les rendre. Eh bien que décider au sujet de ces actes doubles? Les Romains ont d'abord été logiques mais rigoureux. Ils ont dit qu'il fallait faire deux parts dans l'acte : pour la part qui rend la condition de l'enfant meilleure, l'acte sera valable, et il sera nul pour la part qui rend cette condition pire. Traduisez que l'enfant acquèrera la chose achetée sans devenir débiteur du prix ; qu'il deviendra propriétaire des deniers prêtés sans être tenu à les rendre. Voilà la suprême logique : elle ne va pas sans quelque iniquité. Les Romains, avec leur tempérament rude, l'ont supportée longtemps sans doute en haine des usuriers si nombreux chez eux. Pourtant l'équité a triomphé : ils l'ont tempérée par cette autre règle que *personne ne doit s'enrichir au détriment d'autrui*. Si l'enfant pouvait garder à la fois la chose et le prix, il s'enrichirait au détriment d'autrui. Il devra donc rendre non pas tout le prix qu'il a reçu, mais ce qui l'enrichit, c'est-à-dire ce qu'il n'en a pas dissipé. Cette fois, la

solution est tout à fait heureuse. Croyez-vous que ce soit la logique toute seule qui y ait mené ? Oh non, la déduction droite et rigoureuse conduisait à l'odieux. Il a fallu le tempérament de l'équité, du sentiment de la justice. C'est cela qu'il vous faut bien sentir, à savoir que le droit ne comporte, comme on l'a dit, qu'un régime de déduction tempérée, car il est avant tout une science de conciliation.

On pourrait résumer bien facilement, d'une phrase, tout ce que je viens de vous exposer : que la science du droit ait recours à l'induction, comme dans les systématisations et les constructions juridiques; que l'interprétation soit poussée à étendre le texte de la loi par l'argument d'analogie, où à le restreindre par l'argument *a contrario*; qu'elle recoure même à la déduction toute pure, jamais la logique toute seule ne suffirait à la diriger. Si l'on prétendait s'en contenter, on serait conduit à l'absurde, quelquefois au monstrueux, pour n'avoir pas su imposer à la logique un guide supérieur à elle ou un frein à ses excès.

Je ne voudrais pas cependant que vous soyez rejetés par ce que je viens de dire dans un excès contraire et que vous en concluiez que la logique dans la science du droit ne sert à rien, qu'elle n'est qu'un trompe-l'œil sans avantage, qui ne sert qu'à masquer, qu'à déguiser l'arbitraire du sentiment. Je m'en expliquerai dans notre prochain entretien. Mais, dès maintenant, je tiens à vous dire que cette conclusion serait inexacte. Il n'y a pas eu dans le monde de meilleurs juristes que les Romains : eh bien, les Romains préféraient le sophisme à l'absence d'apparence logique. Ils usaient de la logique en comprenant son caractère souvent illusoire, en rusant avec elle, comme quand ils s'acharnaient à consulter les augures jusqu'à ce qu'ils eussent obtenu d'eux pleine satisfaction. Les exemples en sont innombrables et vos camarades, les juristes, vous expliqueront facilement le mécanisme des actions utiles ou fictives, où le préteur, tout en conservant l'ancien système juridique priait le juge de juger *comme si* telle condition nécessaire se trouvait remplie alors qu'elle ne l'était pas. C'est un des accrocs à la logique pour conserver au droit son apparence logique, qui est parmi les plus curieux. Au fond, c'est pour le maintien de la tradition que la logique est nécessaire ; c'est afin de concilier avec elle le besoin incessant du changement que le sentiment la fait dévier. Nous nous en rendrons mieux compte à notre prochaine réunion.

III

Nous avons constaté combien la logique est un procédé commode et fécond dans la formation et la construction de la règle de droit. Et je vous montrais au contraire dans notre dernier entretien qu'elle n'a pourtant que le rôle d'un procédé mis au service des conceptions morales ou sociales d'un peuple en vue de les mieux réaliser.

Aujourd'hui il nous reste à nous édifier sur la valeur de ce procédé considéré comme tel, au point de vue de son utilité ou de sa rectitude. Cette tâche est peut-être la plus difficile.

La logique, dans son application au droit, a en effet soulevé de bien grandes colères, surtout de nos jours, où le désir d'un changement plus rapide a fait trouver fort importun le ralentissement, la mesure à laquelle la logique oblige. On a accusé la logique d'être un serviteur infidèle, envahissant, de s'affranchir du but social, qui doit être un maître, pour poursuivre sa marche droite et aveugle vers l'absolu, c'est-à-dire vers l'iniquité. Je vous la montrais l'autre jour arrêtée dans le cours de ses déductions indéfinies : on prétend qu'elle ne l'est pas toujours, qu'elle n'est pas toujours aussi obéissante, qu'elle s'insurge parfois. Et on dresse la liste des méfaits de la logique : après avoir construit, elle pousse à donner aux constructions une réalité objective qui les gonfle parfois jusqu'à l'odieux. Le malheur, c'est qu'il y a dans ces reproches une grande part de vérité. L'esprit humain est ainsi fait que le meilleur devient parfois le pire, manié par sa grossière maladresse. En voici quelques exemples : jugez-en vous-mêmes.

En droit public, c'est la logique qui est le grand fauteur de l'absolutisme des derniers siècles de notre royauté. Le reproche est déjà bien ancien : Taine, dans son beau livre sur l'Ancien Régime et la Révolution, a bien montré les ravages de l'esprit classique, c'est-à-dire logique dans le gouvernement de la France. La traduction juridique la plus marquante a été la *théorie de la justice immanente et retenue*. A Rome l'empereur, seul représentant du peuple, était seul justicier. Au moyen âge, on déclara que le roi était empereur en son royaume. A cette époque, c'étaient les divers barons féodaux qui étaient en possession du droit de juger. De la nouvelle qualité du roi, on conclut contre eux que la justice des barons n'est qu'une

délégation qui leur a été faite par le roi et en vertu de laquelle ils exercent la prérogative royale, mais sous son contrôle et sous sa surveillance. De même, on admit que cette délégation n'empêche pas le roi de conserver par devers lui et d'exercer, quand il le veut ou quand il le peut, son droit de juger, même au risque ou en vue de dessaisir les barons. Il y eut, sur ces bases, un grand travail des légistes et très fécond pour détruire les juridictions seigneuriales et reconstituer l'unité de justice en France. Voilà le rôle utile. Mais écoutez la suite. La logique triomphante ne s'en est pas tenue là : la pente heureuse et facile achevée, elle a gravi la montagne opposée, emportée par son propre élan et favorisée par l'inertie stupéfaite des hommes. Les juridictions seigneuriales soumises, elle a appliqué le même principe, même aux juridictions royales régulières. Invoquant la prérogative personnelle du roi, elle lui a permis d'intervenir à son caprice pour soustraire un justiciable à ses juges naturels, pour constituer des juridictions d'exception, des commissions extraordinaires, même aggraver les peines prononcées par les juges ou punir sans jugement. Rappelez-vous Michel de Marillac, Fouquet ou la Bastille. Et c'est le même raisonnement dont on s'est servi ici, qui avait été si salutaire vis-à-vis des seigneurs féodaux !

On en dirait autant de la théorie du sacre, qui a successivement servi de fondement aux prétentions temporelles de la papauté ou aux visées théocratiques de la royauté, après avoir commencé par être invoquée pour soustraire le roi à la suprématie impériale.

Voulez-vous un exemple plus saisissant encore? Prenez celui de la torture. Elle est l'œuvre des juridictions ecclésiastiques et le fruit d'un principe très sain et très compatissant. L'Église ne déclarait légitime la condamnation d'un accusé que quand il avait avoué. Cette règle date d'une époque où les témoignages sont peu sincères, généralement intéressés et toujours tendancieux. Les faux témoins et les faux documents ont été la plaie du moyen âge. D'autre part les juges ne sont ni sûrs, ni savants, ni impartiaux : les capitulaires leur recommandent de siéger à jeun et sans armes. D'exiger l'aveu de l'accusé pour sa condamnation, c'était une précieuse garantie et une très sage mesure. Tout cela est vrai, mais c'est la logique qui en a conclu que l'aveu suffit toujours pour condamner, quelle que soit la manière dont on l'aura obtenu. Et comme ces hommes étaient rudes, cruels et menteurs, ils ont admis qu'on pouvait torturer pour faire avouer. On a oublié l'intention de protec-

tion de l'accusé qui avait engendré la règle de l'aveu, et logiquement, on a persévéré dans la voie violente et odieuse.

C'est en songeant à tous ces méfaits qu'on a écrasé la logique sous la réprobation générale et qu'on a proposé de l'expulser du droit : on n'a plus vu en elle que son rôle de sang et d'asservissement; on l'a chargée de toutes les fautes de l'absolu.

Il y a un peu d'excès dans cette attitude. L'instinct sectaire aime sans doute à se servir de cette logique à courte vue, qui n'est que la présomption pédagogique des esprits étroits. Mais à qui donc pourra-t-on faire croire que c'est vraiment à la logique qu'on doit les monstruosités dont je viens de parler? L'absolutisme judiciaire, l'absolutisme religieux? s'ils ont été construits par la logique, mais c'est sur les données du sentiment populaire. Les guerres intestines du XVIe siècle ne s'expliquent que par la tendance unanime du peuple à l'absolutisme religieux et l'absolutisme politique n'est né chez nous que parce qu'il a été désiré par la foule. Le pouvoir personnel y a été le résultat de la décomposition sociale qu'a provoquée chez nous, à la fin du XVIe siècle, l'effondrement du pouvoir royal. C'est la réaction contre cette maladie qui a donné au principe d'autorité son ampleur despotique. Et si la torture a fleuri chez nous, c'est que la tentative généreuse de l'Église pour protéger l'accusé était en pleine contradiction avec la grossièreté brutale et sauvage de ces époques anciennes. C'est la férocité populaire qui a trouvé comme sa revanche dans les détours et la souplesse de la logique. Mais la logique n'y a été que l'instrument également complaisant et serviable pour tous ceux qui le manient. Est-ce que la loi de Lynch a eu besoin de logique pour naître et s'épanouir? Eh bien, la torture, c'est comme une traduction judiciaire des instincts primitifs auxquels la loi de Lynch donne satisfaction. Il ne faut donc pas faire de la logique le bouc émissaire de tous les gros péchés d'Israël.

Pourtant il y a dans tout ce que je viens de vous signaler ceci de vrai, c'est que la logique, si elle n'a pas engendré vraiment les erreurs sociales que nous savons, les a au moins consolidées et légitimées : c'est parce qu'on a pu leur donner une armature logique qu'elles ont duré plus longtemps que le sentiment populaire qui les avait provoquées. Vous allez mieux mesurer exactement ce résultat dans le droit privé qui est bien souvent plus nuancé, plus affiné que le droit public.

Connaissez-vous la notion romaine du droit de propriété? Elle est

rudimentaire et un peu grosse. Les Romains disent que la propriété est un droit corporel. Le droit de propriété absorbe si bien toutes les utilités de l'objet qu'il est confondu avec lui, qu'il prend sa nature. Au lieu de dire : j'ai sur cet objet un droit de propriété, on dit ceci est ma chose. Le droit absorbe son objet. Mieux encore : le droit et l'objet ne faisant qu'un, le droit n'existe que s'il peut s'incarner dans un objet matériel, devenir visible, sensible à tous. Il n'y a pas de propriété d'une chose incorporelle. Il n'y a de propriété, comme de possession, que de ce sur quoi on peut *mettre le pied*. Les vieux Romains ne connaissaient que cela qui valut la peine d'être protégé. Et cependant, à y réfléchir, le droit de propriété n'étant que le droit d'user et de disposer d'une chose à l'exclusion de tous autres, rien dans la nature du droit ne s'oppose à ce qu'on l'applique par exemple à une forme de pensée, à une représentation artistique quelconque. On conçoit fort bien qu'on soit propriétaire d'une œuvre littéraire ou artistique, c'est-à-dire qu'on ait seul la faculté d'en jouir, de la faire reproduire, ou même de la détruire. Eh bien les Romains n'ont jamais pu l'admettre. Et même chez nous, il n'y a pas un demi-siècle qu'on s'est décidé à rejeter la vieille notion romaine. Pourquoi s'est-on refusé si longtemps à reconnaître la propriété littéraire ou artistique? Est-ce que le sentiment public y était opposé? Est-ce qu'il ne jugeait pas dignes ou susceptibles d'être protégées toutes ces formes de la pensée? Pas du tout. Tout au contraire. Mais c'était la force de la construction logique qui s'y opposait.

De même encore, on admet chez nous qu'un locataire n'est pas investi d'un droit réel sur la chose qu'il a louée, c'est-à-dire qu'il n'est pas considéré comme en relation directe avec la chose : pour se protéger, il est obligé de recourir au propriétaire bailleur. La raison est très ancienne. Le propriétaire romain est jaloux de sa chose ; il a tendance à ne voir dans son locataire qu'une sorte de serviteur à gages qui prend à forfait la charge de l'exploitation de la chose, mais d'une manière provisoire et même précaire. On en a tiré ces conséquences que le bailleur peut toujours, malgré son bail, reprendre sa maison s'il veut l'habiter, et que si le bailleur vend sa terre louée, l'acquéreur a la faculté de ne pas reconnaître le bail consenti par le vendeur et de mettre le locataire à la porte. Dans les deux cas on traduit logiquement ces règles en disant que le bailleur ou l'acheteur ont un droit réel dans la chose, tandis que le locataire a seulement un droit personnel. Or il est de règle que le droit personnel ne suffit jamais à faire échec au droit

réel. Donc bailleur et acheteur sont toujours préférés au locataire pour la possession de la chose. Depuis longtemps, la notion que nous nous faisons du locataire a changé; nous y voyons un égal et non pas un serviteur. Tout sentiment de jalousie, toute morgue de classe a disparu entre propriétaire et locataire : ce sont des rapports d'ordre purement économique. Eh bien, c'est seulement dans notre Code civil qu'on a admis que le locataire pourrait se faire respecter par l'acheteur. Calculez combien de siècles, il a fallu pour battre en brèche cette conséquence logique qui n'était que le reflet d'un état de choses dès longtemps disparu.

Je m'arrête, vous sentez bien par ces exemples comment l'effet de l'appareil logique est de faire survivre la règle à sa cause vraie en lui maintenant son prétexte logique, de l'isoler des faits, parfois même de lui conserver un rôle fécond alors qu'elle n'a déjà plus de base. Cela suffit à expliquer les colères que le procédé logique a soulevées. Sans aller jusqu'à voir dans la logique le moyen d'assurer une sorte de despotisme légal au profit des puissants, de leur permettre d'appesantir et d'éterniser leur domination, il faut pourtant reconnaître qu'elle n'est pas sans danger. Et alors on peut bien se demander, en toute sincérité, pourquoi nous ne renonçons pas à son emploi. Quand un outil est trop dangereux : on l'abandonne. Est-ce que, à défaut de l'appareil logique, nous n'arriverions pas à constituer une loi, une interprétation, une justice aussi satisfaisante et qui épouseraient avec plus de fidélité et de souplesse, les audaces ou les reculs, les nuances, les hésitations de la morale sociale, sans nous enchaîner au passé mort et lourd?

Je voudrais vous montrer à ce sujet d'abord, que je ne crois pas qu'on puisse supprimer le rôle de la logique et en second lieu qu'on n'aurait pas avantage à s'en passer.

Et d'abord comment empêcher l'esprit humain d'établir des rapprochements, de constater des ressemblances et des différences, d'en déduire des conséquences si l'analogie ou la contrariété sont frappantes, ou même, tout cela constaté, de voir dans la conclusion qu'il en tire une vérité rationnelle absolue? Comment empêcher le juriste, en présence d'une règle de droit, de remonter de l'effet jusqu'à sa cause, et, la cause découverte, de dégager d'elle de nouvelles conséquences qu'on jugera aussi nécessaires que la première, celle qui sert de point de départ à toute l'opération logique? Il serait puéril d'y insister.

Il faut aller plus loin : même s'il était possible de soustraire le droit à la logique, comment donc ferait-il pour s'en passer? Il ne le pourrait pas, soit qu'on examine pratiquement la question, soit qu'on l'étudie spéculativement.

Supposez un instant une législation qui en serait restée au premier stade de son développement, sans avoir subi aucune formation logique. On peut dire que, dans chaque conflit, c'est le hasard qui inspirerait au juge sa décision. Et en effet pour peu qu'une société se soit affinée et compliquée, les rapports juridiques s'enchevêtrent si bien qu'il est déjà difficile au juge de dégager des faits le point de droit. Comment pourrait-on lui imposer ensuite de suivre pas à pas la longue série de déductions qui mènent de la prohibition au droit, dégagent du droit ses conséquences, combinent et ordonnent les divers droits dans leurs fonctions respectives? On ne trouverait pas un juge pour cette tâche. L'eût-on trouvé, qu'il serait exposé à mille causes d'erreurs par la plus légère défaillance de sa raison. Songez qu'il lui faudrait faire à chaque fois et à lui tout seul le travail que bien des générations successives d'hommes de loi ont employé leur vie à accomplir. Autant demander à un enfant de résoudre un problème d'algèbre sans équations.

Allons plus loin. Supposons que vous avez trouvé ce juge incomparable, d'esprit assez robuste pour suppléer à tout ce que ses prédécesseurs ont négligé de lui laisser. Si vous ne l'avez pas protégé par une règle abstraite et logique, il sera livré sans défense aux violences ou aux insinuations insidieuses des passions humaines : il sera malgré lui la proie de l'iniquité. En présence des causes multiples d'erreur qui s'agitent autour de lui, c'est la faveur individuelle qui pèsera sur lui du plus grand poids. Prenez un exemple : la règle que l'héritier continue la personne du défunt n'existe pas, je le suppose. L'héritier est poursuivi par les créanciers du de cujus, et c'est dans la mentalité du monde romain que nous nous plaçons. Que va faire le juge? Eh bien j'imagine qu'il examinera la question d'une manière concrète : la solution dépendra de la consistance de la succession, de la connaissance ou de l'ignorance de l'héritier, de son intelligence ou de sa simplicité d'esprit, de sa qualité de riche ou de pauvre, de la condition du créancier, etc., sans compter les passions de classes qui pourront s'y ajouter. La même difficulté viendra-t-elle à se présenter dans des circonstances extérieures différentes, le juge lui donnera peut-être une solution inverse, alors

pourtant que les éléments juridiques sont identiques. La justice sera inégale, c'est-à-dire arbitraire. Le jugement sera seulement le résultat des sympathies individuelles, des influences de famille, des passions de classe, de race, de professions, de coteries, etc. Pour qu'il en soit autrement, il faut que la règle de droit soit abstraite, élaborée logiquement, loin des intéressés, loin des circonstances personnelles indifférentes au fait juridique et que le juge n'ait qu'à l'appliquer au moyen d'une simple déduction. Les règles logiques sont chez nous comme les garde-fous au bord du ravin. La route du droit côtoie les misères et les convoitises humaines; ceux qui la suivent sont souvent attirés, séduits par la profondeur du gouffre ou l'éclat de l'autre rive. Il faut les protéger et c'est la règle impersonnelle seule qui leur donne la fermeté et la sécurité qu'il faut pour y résister.

Je veux même que nous fassions encore un pas de plus. Supposez un juge assez parfait, assez surhumain pour se bien conduire tout seul, à la seule lumière de sa raison. Il n'échappera pourtant pas à un dernier danger. Si la règle logique n'est pas dans la loi, on ne croira pas le juge impartial. Il aura beau y apporter le plus louable désintéressement : il ne désarmera personne. Et pourtant il est du plus grand intérêt social que ses décisions soient entourées d'une grande autorité morale, qu'elles ne soient pas discutées : la paix sociale est à ce prix. Pour que cette autorité existe, il faut une loi claire, complète, adaptée au moyen d'un mécanisme abstrait et comme automatique, qui ne subisse pas les influences individuelles.

Et maintenant, si vous en venez à un point de vue plus spéculatif, vous constaterez facilement que l'esprit humain (il est ainsi fait), ne se soumet qu'à ce qui est ordonné, construit sans contradictions. La loi n'y échappe pas ; elle ne nous satisfait qu'à la condition de répondre au besoin général d'ordre et d'harmonie que nous éprouvons tous : pour qu'elle s'impose à nous, il faut qu'elle soit une œuvre de raison, qu'elle revête le caractère nécessaire des vérités logiques, que toutes ses parties en semblent reliées par le lien de cause à effet. Sans cela elle ne nous semble plus supérieure à nous-mêmes et nous avons envie de lui contester son droit de commander.

Je crois donc, messieurs, que nous autres juristes, nous ne pouvons ni ne devons renoncer au procédé logique. Il a ce grand mérite de donner à la loi une majesté et une certitude qui lui sont

précieuses et de lui assurer un respect sans lequel elle ne saurait remplir sa mission d'apaisement. J'ai bien envie même de lui en attribuer un second, celui de rendre plus rares et plus difficiles les changements brusques et inconsidérés. Si la résistance de toute l'armature logique est parfois fâcheuse dans son excès, elle est parfois aussi une protection singulièrement salutaire contre les fantaisies de la mode sociale. Aux pieds de la logique, viennent se briser bien des impulsions fugitives qui ont été impuissantes à s'organiser, à se faire rationnelles, parce qu'elles ne répondaient pas à un besoin social durable ou même qu'elles n'étaient qu'une œuvre de passion et de désordre. Tout changement n'est pas un progrès. C'est la logique qui sert de crible pour séparer l'heureux changement du léger caprice.

Conservons donc la logique; faisons-lui chez nous sa place grande et honorée. Mais en même temps, Messieurs, n'oublions pas qu'elle devient facilement envahissante et absorbante et qu'à la pratiquer sans mesure et sans frein, nous tomberions dans l'oppression et dans l'iniquité. Sachons lui apporter les tempéraments qu'elle exige. Il faut que le juriste, c'est à la fois l'attrait et la grande difficulté de la science juridique de concilier la raison et le sentiment, de trouver la formule satisfaisante qui les mette d'accord, il faut que le juriste reste en contact constant avec l'esprit public, que son attention toujours en éveil et toujours avertie ne dépasse jamais la mesure et ne se laisse jamais entraîner par la rigueur du raisonnement au delà du bon sens, ou si vous aimez mieux du sens commun. Les vieux Romains étaient garantis contre cet excès par un sens pratique tel qu'aucun peuple n'en a jamais eu de supérieur. Nous n'avons pas la même bonne fortune. Le moyen âge nous a tous fortement imbus de tendances scolastiques; nous aimons à lancer droit devant nous la machine logique; il nous faut un effort méritoire pour y résister. Pourtant il faut rendre à la génération actuelle cette justice qu'elle en a compris le danger et s'est efforcée d'y échapper. Sans parler de beaux livres, comme celui de M. Gény, mon collègue et ami, qui marquent une date dans la méthodologie juridique, toutes les études d'histoire ou de législations comparées faites depuis trente ans chez nous tendent à donner au juriste le sentiment du changement constant du droit, des relations nécessaires entre le droit et la conscience sociale. C'est par l'observation des diverses manifestations de cette conscience et aussi par la méditation sur soi-même que le juriste

verra s'affiner son sens juridique, qu'il s'imprégnera de toutes les aspirations sociales vers la bonté, la beauté et l'énergie individuelle et emploiera toutes les ressources d'une dialectique savante et souple à les réaliser. Pour le juriste plus que pour tout autre, le grand talent c'est de vivre, de voir et de sentir vivre autour de lui, d'en prendre pleine et profonde conscience et puis, bien soutenu par le flot qui le porte, de faire froidement, minutieusement et solidement, son travail de logicien.

Ed. Meynial.

LA MÉTHODE EN CHIMIE[1]

I. L'observation des objets qui nous entourent nous conduit à distinguer diverses sortes de matière. Quand nous désignons d'un mot le marbre ou le cuivre, nous entendons rappeler qu'un certain ensemble de qualités est commun à tous les objets en marbre, et qu'un autre ensemble est commun à tous les objets en cuivre. D'ailleurs ce qui précise la notion et qui justifie le mot, c'est que l'ensemble de qualités ainsi désigné dans l'un et l'autre cas parait être quelque chose de défini et de persistant. Défini, dans quelle mesure? Persistant, à quel degré? Telles sont les questions auxquelles la Chimie s'efforce de répondre.

Dire que l'ensemble de qualités appelé cuivre est défini, c'est admettre que nous le retrouvons exactement pareil à lui-même sur tous les échantillons et en tout temps. Et ceci suppose que ces qualités sont soumises à une comparaison rigoureuse, c'est-à-dire à des mesures physiques. Ainsi le cuivre façonné en fil est essayé pour sa résistance à la rupture; l'essai se traduit par un nombre indicateur de sa ténacité. De même un autre nombre détermine sa conductibilité, un troisième son poids spécifique, etc. Ce sont là des caractères d'identité qui, réunis, précisent le signalement d'un échantillon de cuivre, et nous pourrons dire que le mot cuivre désigne quelque chose de défini si le signalement s'applique tout entier et sans la moindre variation à tous les échantillons de ce métal. — L'expérience ne donne pas ce résultat. Ainsi, des fragments de cuivre de provenances diverses n'ont pas du tout les mêmes conductibilités. On reconnaît, il est vrai, qu'elles sont d'autant plus voisines que la métallurgie a été plus soignée, et l'affinage industriel plus parfait, et l'on peut d'abord espérer qu'on

1. L'auteur essaie simplement de définir l'objet de la chimie et les moyens mis en œuvre pour l'atteindre. La division du sujet est la suivante : 1° l'espèce chimique, les espèces possibles; 2° la transformation chimique, les transformations possibles.

obtiendra ainsi des échantillons divers de qualités définies. Mais une autre difficulté se présente : c'est que chacun de ces échantillons est lui-même variable avec le temps. Ses propriétés élastiques, par exemple, dépendent non seulement des conditions actuelles où on l'étudie, mais aussi, et beaucoup, des conditions antérieures où il a passé. Si bien que l'observateur n'est jamais assuré de le ramener au moment d'une mesure dans tel état de comparaison qu'il aura choisi. C'est dire que la définition du cuivre est, en somme, assez précaire, et il en est de même pour un grand nombre de solides. — Seuls certains solides cristallisés paraissent bien invariables[1]; on verra plus loin comment ils peuvent alors être définis avec certitude. Mais la notion d'espèce chimique va prendre tout de suite une précision plus grande par l'étude des liquides.

Un liquide se prête mieux aux mesures d'identité. D'abord il est homogène, c'est-à-dire semblable à lui-même dans toutes ses parties. De plus, si on lui impose l'hétérogénéité, soit par une solidification, soit par une vaporisation partielle, dès qu'on ramène le tout à la température initiale, il retrouve bientôt son homogénéité primitive et redevient exactement ce qu'il était d'abord. Mais les divers échantillons d'un liquide peuvent se comporter de façons diverses dans leur état d'hétérogénéité temporaire. Si l'on isole la fraction solidifiée ou la fraction vaporisée, et qu'on la ramène séparément à la température initiale, il arrive qu'elle est identique, par ses qualités, à la fraction non solidifiée ou non vaporisée; il arrive aussi qu'elle en diffère. Or, il est constant que les échantillons du liquide qui réalisent le premier cas[2] sont tous rigoureusement comparables entre eux. Ainsi nous trouvons dans l'épreuve du fractionnement le critérium de l'espèce définie. Quand tous les caractères mesurables résistent sans variation à cette épreuve, leur ensemble constitue le signalement bien déterminé d'un liquide pur.

Et maintenant, qu'arrive-t-il dans l'autre cas? Si le fractionnement divise le liquide en deux parties qui ne sont pas identiques entre elles, on peut fractionner à leur tour chacune de ces parties, et ainsi de suite en continuant; il est bien évident que cette opération pourra être poussée aussi loin qu'on le veut si l'on dispose

1. D'où l'importance de la cristallographie pour le chimiste.
2. Sous le contrôle de fractionnements variés et à des pressions diverses.

d'une quantité de matière suffisante et d'un temps assez long. L'expérience montre qu'on arrive toujours ainsi à faire apparaître deux ou plusieurs espèces définies, et que les divers échantillons du liquide primitif peuvent être reconstitués par le mélange à doses variables de ces matières pures qu'on en a extraites. — En résumé, il y a des liquides définis et tous ceux qui ne le sont pas peuvent être résolus en espèces définies.

On conçoit l'importance du résultat et celle de la méthode expérimentale qui le fournit. Cette méthode, au début de la Chimie organique, a été le seul guide qui a permis aux chercheurs de démêler l'extraordinaire complexité des espèces. Aujourd'hui encore elle est leur garantie la plus sûre ; aussi voit-on dès l'abord, en entrant dans le laboratoire, toute une série de ces appareils de verre à colonnes ou à boules que la technique moderne a réalisés pour le fractionnement rapide et automatique des liquides.

La même épreuve s'applique à un gaz puisqu'on peut le liquéfier et le ramener par fractions à l'état gazeux [1]. Enfin elle est applicable aux solides qu'on peut fondre ou dissoudre. Mais il faut faire ici des réserves. Si nous voulons de cette manière reconnaître une espèce solide définie, il faut nous assurer qu'après liquéfaction la solidification totale ramène bien la matière dans un état rigoureusement identique à l'état primitif. Or nous avons vu que ce n'est pas toujours possible. En fait, on n'est guère assuré de retrouver l'état initial que s'il est stable. Il est stable assez souvent quand il est cristallin. Aussi l'épreuve à laquelle on soumet les solides est-elle une cristallisation fractionnée. Cette méthode a rendu les plus grands services dans l'exploration d'un domaine compliqué de la chimie minérale, celui des terres ou oxydes rares [2].

On voit maintenant comment le chimiste peut discerner, isoler, et définir ses matériaux. Mis en présence d'un nombre illimité de

1. C'est de la sorte qu'on a isolé les gaz très rares qui accompagnent l'argon dans l'atmosphère.

2. On peut les extraire de la monazite du Brésil. C'est un phosphate complexe de thorium, lanthane, didyme, yttrium, etc. On sait que ces oxydes peuvent entrer dans la composition du squelette des manchons à incandescence. Le chimiste Auer, de Welsbach, qui est connu du public pour cette découverte, a justement fait une application remarquable de la méthode de fractionnement. Il a pu, par un grand nombre de cristallisations fractionnées, démontrer que le didyme n'est pas une espèce définie, mais qu'il est résoluble en néodyme dont les sels sont roses et en praséodyme dont les sels sont verts.

mélanges à propriétés variables; il en fait émerger un nombre limité d'espèces pures à propriétés fixes.

Et à présent nous sommes en état de répondre à cette question : à quel degré une espèce est-elle définie ? Elle n'est définie que pour des propriétés données et au degré de précision qui caractérise leur mesure. Si, pour une propriété déterminée, les procédés de mesure s'affinent, il peut arriver que la définition d'une espèce soit atteinte. C'est justement ce qui s'est produit pour la définition de l'azote. Par des mesures de densité particulièrement précises, Lord Rayleigh acquit la conviction que l'azote extrait de l'air était de cinq millièmes plus lourd que l'azote extrait des matières azotées. Et c'est ainsi, qu'avec Ramsay, il découvrit l'argon dans l'atmosphère. — Par suite, la définition d'une espèce chimique doit être considérée comme provisoire et sujette à revision. A plus forte raison peut-elle être revisée quand la physique découvre quelque propriété nouvelle de la matière. En créant des appareils sensibles à cette propriété, elle nous fournit comme un sens nouveau pour l'observation des phénomènes, elle accroît notre puissance de discernement, et nous voyons surgir des espèces inconnues. Il n'y a pas d'étude qui ait été plus féconde à ce point de vue que la spectroscopie. Mais nous avons un exemple récent qui n'est pas moins remarquable. — L'étude des radiations pénétrantes, commencées par Rœntgen, a fait découvrir d'abord la radio-activité de l'uranium (Becquerel), ensuite la radio-activité plus grande du minerai d'uranium, la pechblende, puis, dans ce minerai, la radio-activité plus grande encore du baryum qu'on en sépare; enfin le fractionnement du chlorure de baryum radio-actif a fait apparaître une espèce inconnue, le chlorure de radium (Curie et Mme Curie).

Envisageons à présent tout l'ensemble des espèces définies. Il est essentiellement discontinu : d'un terme à l'autre les propriétés varient par différences brusques et jamais d'une façon continue. Mais cette discontinuité parmi les espèces apparaît d'une manière plus frappante encore quand on observe leurs métamorphoses. Et nous allons maintenant insister sur les relations que ces métamorphoses établissent entre elles. — Chauffons de l'oxygène pur dans un vase de verre clos, il conserve indéfiniment ses propriétés. De même chauffons du cuivre pur dans le vide, il demeure à l'état de cuivre. Au contraire, mettons le cuivre en présence de l'oxygène

dans un même vase et chauffons le système. Nous constatons qu'une partie au moins de l'oxygène disparaît et que les propriétés du cuivre s'évanouissent. En même temps une espèce nouvelle a pris naissance, l'oxyde noir de cuivre. Ainsi les espèces ne sont pas persistantes, elles peuvent apparaître ou disparaître. Et tel est le caractère de la transformation chimique, c'est un changement discontinu qui détruit complètement certains êtres et qui en fait naître de nouveaux. Voilà un fait de première importance : nous pouvons créer des espèces. Mais créer des espèces, c'est créer des ensembles nouveaux de propriétés. Serons-nous donc capables de façonner la matière à notre gré ? Une longue expérience a montré que nous le pouvons dans une certaine mesure. Et la tâche de la chimie est justement de reconnaître les limites de notre puissance et de les élargir. Ainsi nous avons d'abord à nous poser ce problème : quelles sont les espèces possibles, et quelle est leur dépendance ?

*
* *

La combustion du cuivre établit une relation entre le cuivre et l'oxygène d'une part, l'oxyde cuivrique d'autre part; on la rappelle en disant que l'oxygène et le cuivre ont servi à *composer* l'oxyde cuivrique, ou bien que l'oxyde cuivrique est *composé* de cuivre et d'oxygène. On nomme aussi *composé* toute espèce qui peut se résoudre en deux ou plusieurs autres. Par exemple l'oxyde rouge de mercure est un composé, car l'action de la chaleur le résout en mercure et oxygène. Mais le mercure, le cuivre, l'oxygène ne sont pas des composés, car on n'a jamais pu les former avec d'autres espèces ni les résoudre en d'autres : on les appelle *corps simples* ou *éléments*. Il y a donc deux catégories d'espèces, les composés et les éléments. Tout composé peut être formé avec des éléments ou résolu en éléments. De plus l'expérience montre que, pour un composé donné, la désignation des éléments est unique, quels que soient les modes de formation ou de résolution. Au contraire, des éléments étant donnés, la liste de leurs composés est multiple. Enfin les composés sont très nombreux, les éléments sont en petit nombre. Dès lors on conçoit qu'il devient avantageux pour la représentation des espèces de les mettre toutes sous la dépendance des éléments.

Justement le langage écrit usité par les chimistes résume d'une façon adéquate et simple les lois de cette dépendance. Pour abréger

nous allons l'accepter tel qu'il est et l'interpréter, certains qu'il est d'accord avec l'expérience acquise [1]. Et nous verrons comment la représentation des composés connus peut indiquer la voie pour la recherche des espèces possibles. — La notation chimique est fondée sur le compte rigoureux des masses qui entrent dans les combinaisons. Cette comptabilité perfectionnée, qui constitue l'analyse pondérale, montre que l'élément n'est pas tout à fait perdu dans le composé, il y laisse une trace ineffaçable qui est sa masse [2]. Aucune combinaison, aucune migration d'élément d'un composé à l'autre ne peut s'effectuer sans qu'il y ait déplacement de masse et que l'analyse le révèle. Mais l'élément, au cours de ses métamorphoses, conserve un autre signe de son individualité, son poids relatif.

Si, par exemple, on considère divers composés volatils pris sous un même volume de comparaison [3], et qu'on les analyse, on trouve qu'*un élément donné y est toujours représenté par la même dose ou par ses multiples simples*. Cette dose, *qui peut désormais rester indivisée*, est une constante caractéristique de l'élément, on l'appelle son *poids atomique*. Notons chaque poids atomique par un signe; dès lors le poids d'un composé volatil pris sous le volume de comparaison pourra être représenté simplement par la juxtaposition de ces signes. Et c'est ainsi que pour chaque composé nous pourrons écrire une formule simple qui en donne le dosage. Exemple : le gaz carbonique sous le volume de comparaison pèse 44 grammes. On dit que son poids moléculaire [4] est 44 grammes. Ces 44 grammes sont formés avec : 1° une dose de carbone ($C = 12$); 2° deux doses d'oxygène ($O = 16$). Sa formule s'écrira COO, ou, par abréviation, CO_2. Et tous les composés possibles (volatils) du carbone et de l'oxygène s'écrivent simplement avec les symboles C et O.

On pense bien que cette notation si commode n'est pas limitée aux composés volatils. Le poids moléculaire d'un composé volatil est relié par des lois invariables à d'autres caractères physiques dont la

1. La définition de ce langage, bien qu'elle soit familière au lecteur, a paru devoir figurer dans cet exposé; elle est d'ailleurs aussi courte que possibe.

2. Loi de Lavoisier.

3. On choisit le volume de comparaison de telle manière que le poids atomique de l'hydrogène soit égal à l'unité de poids. Si cette unité est le gramme, ce volume est voisin de 22 l. 22, dans les conditions normales de température et de pression. Il est évident que la considération des *masses* atomiques est tout à fait inutile puisque nous n'avons à connaître que leurs rapports.

4. On devrait dire *poids comparé*. Certains auteurs disent poids normal.

mesure ne suppose pas la volatilité[1]. De sorte que, par extension, on le détermine encore pour les composés fixes d'après ces caractères. Enfin il y a mieux : les formules fournies par les poids moléculaires expriment une foule de faits qu'elles ne tendaient pas d'abord à rappeler. Nous verrons qu'elles représentent avec le maximum de simplicité les migrations d'éléments et leurs substitutions possibles. Si bien qu'elles se trouvent imposées par l'étude des métamorphoses, et qu'elles deviennent indépendantes des mesures physiques. C'est pourquoi tout composé a un poids moléculaire, et tout élément un poids atomique[2].

*
* *

Mais avant de chercher une interprétation plus complète des formules nous pouvons dès à présent nous rendre compte de leur utilité dans la marche du connu à l'inconnu. — Les formules, par le seul fait de leurs indices numériques, permettent tout de suite d'établir une coordination entre les espèces qu'elles représentent. Or, toute coordination entre des faits connus appelle nécessairement des faits nouveaux. Prenons un exemple simple : les composés du chlore de l'oxygène et de l'hydrogène sont en petit nombre. Les principaux qui se présentent dans la pratique du laboratoire sont les suivants : $ClOH$, ClO_3H, ClO_4H. Nous ne pouvons pas lire ces trois formules sans y voir une lacune, et sans que cette question se pose impérieusement à notre esprit : l'espèce ClO_2H existe-t-elle ? Il se trouve qu'elle existe en effet, mais elle est plus difficile à obtenir et à conserver. On voit qu'une simple interpolation a suffi pour l'évoquer.

Des considérations analogues conviennent tout aussi bien à des cas plus compliqués. Et leur valeur s'est affirmée surtout dans la chimie du carbone qui est certainement le domaine le plus intéressant pour la systématique des espèces. Qu'on imagine les composés du carbone, de l'hydrogène, et de l'oxygène. Ils sont innombrables, mais l'étude de leurs propriétés permet de les réunir en groupes d'après leurs ressemblances. C'est ainsi qu'on a pu grouper un certain nombre de composés qu'on appelle alcools. Parmi ces alcools considérons les alcools primaires, et parmi ceux-ci restreignons

1. Par exemple, l'abaissement du point de congélation qu'il impose à un liquide en s'y dissolvant.

2. Rappelons que la notion de poids comparés (équivalents) a été clairement établie par Richter sur la simple donnée de la neutralisation des acides par les bases.

encore notre étude aux espèces voisines de l'alcool du vin. Leurs formules peuvent être rangées en série régulière : CH_4O, C_2H_6O, C_3H_8O, $C_4H_{10}O$, etc. Supposons qu'on ait isolé les huit premiers et le dixième. Il y a aussitôt une probabilité très grande pour qu'on découvre l'alcool $C_9H_{20}O$, et on devra aussi rechercher si, au delà du dixième, il n'en existe pas d'autres. — Mais ce n'est là encore qu'une coordination linéaire. Chaque alcool primaire, par oxydation, fournit un aldéhyde, chaque aldéhyde un acide. Dès lors l'espèce possible n'est plus seulement encadrée dans sa série. Elle devient solidaire des séries voisines, et si la liste des acides connus se prolonge, celle des alcools possibles s'enrichit. Cette fois, voilà une coordination à deux facteurs, qu'on peut figurer par une table à double entrée, et qui, multipliant les lacunes, multiplie les prévisions.

Il est digne de remarque que ce système de classification a pu être appliqué aux éléments eux-mêmes par Mendeleïeff. Il a rangé de la sorte leurs noms en séries régulières suivant une table à double entrée, et, en signalant des places vides, il a réussi avec un rare bonheur à évoquer des éléments nouveaux que les chimistes ont ensuite découverts et isolés [1]. Comment donc a-t-il choisi les facteurs de coordination? L'un d'eux, qui correspond en quelque sorte au degré de complication des formules, est la grandeur du poids atomique; l'autre, qui correspond à la fonction chimique, est la *valence* de l'élément. C'est cette valence dont nous allons maintenant préciser le rôle dans l'enchaînement logique des espèces.

Considérons un élément quelconque et ses combinaisons avec l'hydrogène. Choisissons celle [2] dont la formule ne contient qu'une seule dose de l'élément considéré. L'indice de l'hydrogène dans cette formule est ce qu'on appelle la valence de l'élément pour l'hydrogène, ou, par abréviation, sa *valence*. Ainsi l'existence de HCl fixe la valence 1 du chlore, celle de H_2O fixe la valence 2 de l'oxygène, celle de AzH_3 la valence 3 de l'azote, et celle de CH_4 la valence 4 du carbone. — Il se trouve que ces nombres représentent pour les composés de chaque élément non seulement une formule, mais un type de formules possibles. En effet, il arrive que le chlore peut se substituer à l'hydrogène, et il le remplace toujours dose pour dose. De même il arrive qu'une dose d'oxygène remplace deux doses

1. Tels le gallium, le scandium, le germanium.
2. L'expérience montre qu'il n'y en a qu'une.

d'hydrogène, et qu'une dose d'azote en remplace trois. Soit alors le méthane CH_4. Nous pouvons à partir de ce composé prévoir les suivants : CH_3Cl, CH_2Cl_2, $CHCl_3$, CCl_4, COH_2, CO_2, $CAzH$; et aussi : $(COHCl)$, $COCl_2$, $CAzCl$. Or on les connaît tous, sauf un!

*
* *

On voit déjà comment la valence devient un moyen de prévision. Mais pour lui donner toute sa puissance, il convient de faire appel à une hypothèse que nous avons jusqu'ici laissée dans l'ombre. Nous avons parlé de doses indivisibles et de poids atomiques, et nous n'avons rien dit des atomes. Nous l'avons fait à dessein. C'est que la notion d'atome n'est pas, comme celle du poids atomique, le résultat direct de l'expérience. On ne peut pas dire non plus qu'elle soit nécessairement contenue dans notre langage. Il se trouve seulement que nous pouvons l'y introduire et qu'elle rend notre expression plus aisée, et notre intuition plus facile. En d'autres termes, ce n'est qu'une hypothèse; mais c'est la plus féconde des hypothèses, et nous lui devons certainement le développement si rapide de la chimie organique.

Quand nous écrivons une formule, celle de l'eau par exemple, nous juxtaposons forcément les signes pour la clarté de l'écriture. En sorte que l'hydrogène et l'oxygène subsistent dans le symbole, tandis que leurs propriétés sont abolies dans le composé. L'hypothèse atomique accepte cette contradiction et elle pousse la notion du discontinu jusqu'à ses extrêmes conséquences en expliquant la discontinuité des espèces par la discontinuité de la matière elle-même. Déjà le physicien s'imagine un gaz comme formé de particules extrêmement petites, toutes pareilles, isolées les unes des autres, et dont la masse est proportionnelle au poids moléculaire du gaz. Ce sont les individus gazeux ou molécules. Mais le chimiste veut voir subsister dans la molécule les éléments mêmes qui ont servi à la constituer. Il fait correspondre à chaque élément des particules extrêmement petites, toutes pareilles, dont la masse est proportionnelle au poids atomique de l'élément. Ce sont les individus chimiques ou *atomes*. Le poids moléculaire est formé simplement avec les poids atomiques. La molécule est formée simplement avec les atomes, *et les atomes y restent juxtaposés.*

Cette conception donne à notre langage écrit une extension

nouvelle : à présent les signes ne représentent plus seulement des doses relatives; *si nous le voulons*, ils représenteront des atomes. Dès lors que signifiera la valence? Elle indique d'abord les liaisons possibles entre un atome isolé et les seuls atomes d'hydrogène. Tout se passe comme si le chlore pouvait retenir à lui un atome d'hydrogène, l'oxygène deux, l'azote trois, et le carbone quatre. Mais nous pourrons bientôt construire avec les atomes toutes les molécules possibles. Il nous suffira de savoir combien de liens peuvent rattacher un atome donné à d'autres atomes *quelconques*, différents entre eux ou non. — La règle est simple : pour l'hydrogène un lien, pour l'oxygène deux (très rarement quatre), pour l'azote trois ou cinq, pour le carbone quatre[1]. On voit par là que l'azote et le carbone se prêteront à un grand nombre de combinaisons. Mais ce qui explique, pour le carbone en particulier, le nombre presque illimité de constructions possibles, c'est cette hypothèse qu'un atome de carbone peut se souder (au moins par un lien) à un atome de même nom et qu'ils peuvent ainsi former entre eux des chaînes linéaires ou ramifiées, ouvertes ou fermées sur elles-mêmes, variées à l'infini. Or chaque atome de carbone peut en même temps retenir avec lui dans la chaîne son cortège d'atomes différents.

Il suffit d'ouvrir un traité de chimie, et surtout de chimie organique, pour voir que cette architecture d'atomes y est, en effet, représentée et qu'elle se trouve correspondre avec les espèces connues. On y voit comment de proche en proche par complication graduelle la correspondance s'établit entre la réalité et les symboles, et comment ce langage qui, primitivement, ne prétendait raconter que la composition pondérale des espèces, raconte maintenant et suggère leurs modes de création. — Ce n'est plus seulement un procédé d'écriture, c'est un guide pour la découverte, et une méthode pour la synthèse.

Quels sont les procédés particuliers de synthèse? Une technique spéciale l'apprendra, et d'ailleurs nous y reviendrons. En attendant, retenons la notion essentielle que la synthèse nous fournit. Notre classification change d'aspect : ce n'est plus simplement un ordre accepté sur les données que la nature ou le hasard de l'observation nous apporte. C'est un ordre créé par nous, un ordre déductif, comme une coordination idéale que nous réalisons ensuite nous-mêmes

1. Pour le soufre 2, 4 ou 6, pour le phosphore 3 ou 5, etc.

dans les faits. Et cela contribue encore à donner à la chimie son caractère propre[1].

Ce n'est pas tout, créer des espèces, c'est aussi créer des propriétés. Nos méthodes nous permettent donc de faire varier par degrés d'une façon régulière et prévue les propriétés de la matière. Le sulfate de potassium n'est qu'un terme dans une série; en substituant au potassium un autre métal on obtient un autre sulfate plus ou moins différent du premier. De même l'alcool du vin n'est qu'un terme dans la série des alcools. C'est dire que nous pouvons façonner des alcools plus ou moins lourds, plus ou moins volatils. Nous pouvons également façonner presque à notre gré[2] des couleurs et des parfums.

Mesurons le chemin parcouru. Nous avons défini une espèce chimique comme un ensemble de qualités. Puis, nous avons mis toutes les espèces sous la dépendance d'un petit nombre d'entre elles, les éléments. Enfin avec les éléments nous avons appris à construire suivant des règles fixes des figures qui sont comme la condition des espèces possibles et qui représentent d'avance leurs propriétés. Et il semble que la chimie se réduise maintenant à une sorte de géométrie des assemblages! Mais si les symboles ne sont qu'un résumé de l'expérience acquise et s'ils la racontent fidèlement, ils ne la racontent pas tout entière. Ils ne représentent qu'un aspect des choses. Et l'on aurait grand tort de penser que cette science des formes constitue toute la science.

II. Quand on vit dans le laboratoire, on acquiert bien vite cette notion qu'il y a un fait plus important que l'espèce chimique et qui la domine, c'est la réaction même qui la crée ou la détruit. Or si le langage exprime la possibilité de l'espèce, il n'exprime pas la possibilité de la réaction[3]. Le débutant qui veut s'initier à la pratique des réactions se sent dès l'abord désarmé devant le caractère d'inévitable qu'elles présentent. La transformation chimique lui paraît s'accomplir sous des influences irrésistibles qui ne laissent aucune prise à son action. Laissons du phosphore sec exposé à l'air sous une cloche fermée. Le phosphore ne tarde pas à prendre feu et sa combustion

1. Lire la Préface de la *Chimie organique fondée sur la synthèse*, par Berthelot.
2. Nous élargissons notre choix en multipliant la variété dans le discontinu.
3. D'où le défaut des traités qui abusent des formules, et l'erreur des débutants qui attribuent à ces formules (trop commodes) une importance exagérée.

produit les flocons blancs d'anhydride phosphorique. Mettons l'anhydride phosphorique au contact de l'eau, il se dissout avec élévation de température. Pour achever la dissolution, faisons bouillir. Nous avons à présent une solution d'acide phosphorique. Filtrons cette liqueur, et versons-y la liqueur (filtrée aussi) qui résulte de la dissolution de la chaux dans l'eau. Nous voyons apparaître un précipité de phosphate de calcium qui se rassemble au fond du vase. Toutes ces transformations se sont succédé, pour ainsi dire, d'elles-mêmes. Nous n'avons fait que choisir les réactifs et les mettre en présence, mais nous n'avons pas pu les maîtriser. De plus le retour spontané de l'un des états au précédent paraît impossible. Et maintenant le phosphate de calcium est une substance à peu près inerte que nous pourrons très malaisément faire entrer en réaction et qui est peu différente du phosphate de calcium naturel.

Essayons de résumer l'impression que nous laisse cette expérience : à mesure qu'elle progresse nous voyons diminuer le nombre des réactions spontanées qui demeurent possibles. Ainsi il est évident qu'il y a plus de promesses de réactions dans le système eau, anhydride phosphorique, chaux, que dans le système eau de chaux et acide phosphorique [1]. Il y a plus de promesses encore dans le système eau, oxygène, phosphore et chaux. Ces systèmes qui ont même composition élémentaire peuvent donc être classés suivant une sorte de hiérarchie. Nous dirons que celui qui contient le plus de promesses, qui recèle le plus grand nombre de réactions possibles est au potentiel le plus élevé. Et nous énoncerons la proposition suivante qui n'est pas une loi, mais simplement la définition du mot que nous avons choisi : *Étant donné un système chimique, toute réaction spontanée de ce système abaisse son potentiel.*

Nous justifierons plus loin le mot de potentiel, et alors seulement nous établirons une loi nouvelle. Pour le moment nous n'avons fait que fixer une notion. Montrons-en l'utilité. Tout d'abord, si nous voulons enrichir notre étude du plus grand nombre possible de faits, nous devons essayer de suivre l'évolution du système à partir du potentiel le plus élevé. Dans l'exemple précédent avons-nous réalisé cette condition? Évidemment non, car l'hydrogène et l'oxygène tendent spontanément à former de l'eau, l'oxygène et le calcium à for-

1. En effet le système 1 contient en puissance toutes les transformations du système 2, plus une transformation au moins qui conduit de 1 à 2. Bien entendu on tient compte de ce fait que le retour spontané de 2 à 1 est impossible.

mer de la chaux. Nous avions donc intérêt à partir de l'ensemble formé par l'hydrogène, l'oxygène, le phosphore et le calcium isolés. Il se trouve que ce sont des éléments. Ce n'est pas là une rencontre fortuite. On peut même énoncer une règle assez générale en disant : à la température et à la pression où nous observons d'ordinaire, un système qui ne contient ni carbone ni azote est à un potentiel moins élevé que l'ensemble de ses éléments isolés. Cette remarque explique la simplicité relative des espèces minérales. En effet, comme il semble le plus souvent qu'en se compliquant elles se dégradent, on conçoit que leur complication trouve bientôt un terme. — En chimie organique il n'en est pas ainsi. Si nous assistons à l'évolution spontanée d'un système qui ne contient pas d'autres éléments que le carbone, l'hydrogène, l'oxygène et l'azote, nous constatons assez généralement qu'en se dégradant il se simplifie. D'où une opposition apparente entre les deux domaines de la chimie, opposition qui a longtemps donné le change aux chercheurs. Il suffit justement, pour la voir disparaître, de faire entrer en jeu, avec les quatre éléments organiques, des éléments minéraux convenablement choisis; et tel est le secret des principales synthèses dans la chimie du carbone.

Ainsi on fait un usage constant du chlore du brome ou de l'iode pour les substituer à l'hydrogène dans les substances hydrocarbonées. D'autre part on cherche par tous les moyens à introduire des éléments métaux dans des molécules organiques. Ensuite on oppose les composés du premier genre à ceux du second. Par exemple le méthane iodé CH_3I est opposé au zinc-méthyle $(CH_3)_2$ Zn. Aussitôt il se forme de l'iodure de zinc et un nouveau carbure d'hydrogène apparaît :

$$2\,CH_3\,I + (CH_3)_2\,Zn = ZnI_2 + 2\,CH_3 - CH_3$$

Mais à son tour l'éthane peut être changé en éthane iodé et subir la même action. On passe de la sorte au propane CH_3-CH_2-CH_3, et ainsi de suite en continuant. Récemment on a trouvé dans les composés organomagnésiens mixtes un puissant instrument de synthèse [1].

*
* *

On voit donc comment le chimiste peut choisir son point de départ pour ouvrir à des réactions nouvelles le plus grand nombre

1. Grignard. — Voir les traités spéciaux.

de chemins possible. Mais ce n'est là qu'une direction générale donnée à son étude. Encore faut-il qu'il sache exploiter la voie qu'il aura choisie et la rendre féconde. — Reprenons l'ensemble phosphore-oxygène. Comparons-le à l'anhydride phosphorique. Du premier système au second le potentiel s'est abaissé. C'est dire que le premier contient plus de promesses de réactions que le second. Or nous n'avons observé qu'une réaction unique. Une question nouvelle s'impose maintenant : avons-nous épuisé toutes ces promesses? L'observation attentive nous montrera qu'il n'en est rien. En effet, dans un courant lent d'air sec le phosphore sec peut s'oxyder sans brûler. Et alors le produit de l'oxydation n'est pas uniquement de l'anhydride phosphorique : on parvient à y discerner (par sublimation lente) une espèce chimique nouvelle qui est l'anhydride phosphoreux. Or l'anhydride phosphoreux est susceptible de s'oxyder à son tour plus ou moins rapidement pour donner l'anhydride phosphorique. Ainsi l'anhydride phosphoreux et l'oxygène constituent encore, au-dessus de l'anhydride phosphorique, un système dont le potentiel est plus élevé. Et, par suite, l'ensemble eau, anhydride phosphoreux, oxygène, sera certainement plus riche en métamorphoses que l'ensemble anhydride phosphorique et eau. C'est bien ce que l'expérience vérifie. Car l'anhydride phosphoreux dissous dans l'eau donne l'acide phosphoreux qui se prête à une foule de réactions. Citons-en une particulièrement intéressante : à l'ébullition il se dédouble en donnant de l'acide phosphorique et du phosphure d'hydrogène.

Ce qui précède nous fournit un enseignement : nous ne devons dégrader un système chimique qu'avec les plus grandes précautions. En méconnaissant l'acide phosphoreux on se fût privé non pas d'une observation, mais d'un grand nombre d'observations nouvelles. Or il se trouve que, par sa mobilité, l'acide phosphoreux était de toutes les formes diverses du système initial l'une des plus propres à nous échapper. — Nous aurions pu citer bien des exemples analogues. Ainsi l'alcool du bois en s'oxydant fournit de l'acide formique. Et il est possible de reconnaître au cours de cette oxydation un stade intermédiaire qui est l'ensemble oxygène-aldéhyde formique. L'aldéhyde formique est d'une extraordinaire mobilite pour les métamorphoses. Aussi, dès qu'on l'a isolé, devient-il une source féconde de découvertes. Mais à cause de cette mobilité même il est extrêmement difficile à saisir. — Nous avons fait un progrès. Nous

savions que parmi les formes diverses d'un système chimique la plus élevée en potentiel est la plus riche en promesses. Nous apprenons maintenant que parmi ces formes il en est de plus promptes aux réalisations. Ce sont justement celles-là que nous avons intérêt à retenir. Mais, étant les plus déliées et les plus mobiles, elles sont aussi les plus fragiles et les plus fuyantes.

L'acide hypochloreux, l'eau oxygénée, l'acide azoteux peuvent être cités comme des types accomplis de ces formes mobiles. Aussi deviennent-ils entre des mains exercées des réactifs de choix. Mais combien de formes analogues, plus déliées encore, doivent passer inaperçues qui deviendraient, si nous pouvions les saisir, de précieux agents de réaction. Le chimiste averti cherche partout leur trace et parfois il la trouve. Nous pouvons décrire une expérience tout à fait caractéristique à cet égard. L'hydrate ferreux humide exposé à l'oxygène s'oxyde et devient de l'hydrate ferrique. L'arsénite de sodium en présence de l'oxygène reste inaltéré. Qu'on mette à présent l'hydrate ferreux au sein d'une solution d'arsénite de sodium et qu'on agite à l'air. Il fournit le même hydrate ferrique. Mais en même temps une partie de l'arsénite de sodium s'est oxydée à son tour et changée en arséniate de sodium. Que s'est-il donc passé? C'est qu'entre l'hydrate ferreux et l'hydrate ferrique qui est le produit final de son oxydation, une forme intermédiaire peroxydée s'est produite [1], forme extrêmement fragile, mais qui n'est pas si fuyante qu'elle n'ait laissé son empreinte en fixant sur l'arsénite une partie de son oxygène [2]. — Ainsi le chimiste arrive à mettre en jeu des composés qu'il ne voit pas, et on peut dire qu'ils sont d'autant plus actifs qu'ils sont plus insaisissables.

Nous allons voir qu'on peut les utiliser mieux encore. L'oxydation de l'arsénite de sodium étant liée à celle de l'hydrate ferreux s'arrête (quel que soit l'excès d'arsénite), dès que tout l'hydrate ferreux est transformé. On peut imaginer un mécanisme de réaction plus parfait encore qui régénère incessamment la forme mobile. — Soit une solution d'hydroquinone pure dans l'eau pure; agitée dans l'oxygène, elle ne s'altère presque pas. Or, il suffit qu'on y ajoute une quantité infime d'acétate de manganèse pour qu'elle s'oxyde aussitôt, et cette fois l'oxydation se poursuit indéfiniment sans

1. Dans certains cas, on a isolé cette forme intermédiaire et reconnu le peroxyde (voir par exemple le cas du carbonate de cérium).

2. Exactement la moitié de l'oxygène retenu d'abord (si l'arsénite est en excès).

addition nouvelle d'acétate, si grande que soit la masse d'hydroquinone. Nul doute que l'acétate de manganèse, comme l'hydrate ferreux, ait formé un peroxyde. Mais la destruction de ce composé au contact de l'hydroquinone est aussi complète qu'elle est rapide; l'oxygène retenu un instant par le sel métallique est intégralement fixé par lui sur l'hydroquinone, et le sel, libre à nouveau, est aussitôt prêt à en reprendre une dose nouvelle. Si bien que la forme mobile, sans cesse détruite et sans cesse régénérée, continue indéfiniment son œuvre oxydante.

Ici la forme mobile acquiert une importance de premier ordre : elle communique sa mobilité. L'oxygène et l'hydroquinone tendaient spontanément à réagir, mais leur réaction était lente et comme entravée. L'acétate de manganèse la délie [1], pratiquement il la rend possible. De la même manière on voit le platine éveiller à son contact l'activité endormie du mélange d'oxygène et de gaz sulfureux. Enfin un des accélérateurs les plus actifs qu'on ait trouvés est certainement le nickel réduit, qui permet de réaliser en chimie organique un nombre considérable d'actions hydrogénantes [2]. — Ainsi le catalyseur agrandit pour nous le champ des transformations spontanées puisqu'il nous les révèle. Mais, de plus, il ouvre un nouveau crédit à notre action. En effet, si nous ne sommes pas encore capables de rendre possible à notre gré telle réaction que nous aurons choisie, du moins nous pouvons espérer de régler à notre convenance la vitesse des transformations permises. Qu'on nous laisse pour chacune d'elles trouver le catalyseur qui peut l'accélérer ou la ralentir [3], et nous commanderons l'évolution d'un système quelconque. — Justement la matière vivante réalise pour nous des catalyseurs modèles qui sont les diastases. Ainsi nous voyons que le sucre peut se changer, selon la diastase qui en décide, soit en gaz carbonique et alcool, soit en acide lactique. C'est dire que nous pourrons intervenir sans le moindre effort dans la destinée d'un système chimique, et de tels exemples nous avertissent de la puissance qui nous est promise.

1. C'est là un fait de catalyse. On appelle catalyseur une substance qui, introduite en quantité finie dans un système chimique, détermine, sans s'altérer, la transformation du système, si grande que soit sa masse.
2. Sabatier et Senderens. Voir les traités spéciaux.
3. Il y a en effet des catalyseurs qui ralentissent les réactions. Exemple : la glycérine dans l'oxydation du sulfite de sodium.

Jusqu'à présent nous n'avons fait qu'assister, en la dirigeant, à l'évolution spontanée d'un système chimique. Mais, si nous supposons le système complètement isolé du monde extérieur, son évolution forcement s'arrête, car il finit par trouver un état plus stable que tous les autres, un état de sommeil profond dont aucun catalyseur ne le réveille plus. Rétablissons-le au contraire dans le milieu d'où nous l'avions séparé, l'expérience nous apprend qu'il peut tôt ou tard revenir à l'un de ses états antérieurs pour évoluer à nouveau. Comment peut se faire ce retour à l'activité primitive? Disons-le tout de suite, il y a des cas où ce retour est facile, et ce sont évidemment ceux-là que nous devons étudier tout d'abord pour y exercer nos moyens d'action.

Dans un vase clos maintenu à température constante et plein de gaz ammoniac, démasquons du chlorure d'argent. Aussitôt une réaction commence et du gaz est absorbé par le solide, qu'il transforme en une espèce nouvelle, le chlorure d'argent ammoniacal. Mais, si grande que soit la quantité du chlorure d'argent, l'ammoniac ne disparaît pas entièrement. En effet sa pression, après s'être d'abord abaissée, finit par atteindre une limite au-dessous de laquelle elle ne descend plus. — Au contraire, imaginons qu'à la même température, dans un vase clos vide de gaz ammoniac, on démasque du chlorure d'argent ammoniacal. Il perd aussitôt du gaz ammoniac et se transforme en chlorure d'argent; mais si l'espace offert au gaz est assez restreint, son dégagement s'arrête, et la pression, qui s'est d'abord accrue, atteint bientôt une limite qu'elle ne dépasse plus. — Enfin il se trouve que dans les deux expériences la pression limite du gaz ammoniac est la même.

Comment interpréter ces observations? A la même température nous pouvons à notre gré déchaîner l'une ou l'autre de ces réactions inverses. Mais nous devons supposer qu'à peine en marche elle appelle la réaction opposée, et celle-ci s'accélère à mesure que l'autre progresse, si bien qu'il arrive un temps où elles transforment simultanément des masses équivalentes. A ce moment-là elles se tiennent rigoureusement en échec. Le système paraît immobile, et la pression (dans ce cas particulier) caractérise son état d'équilibre. — Voilà un fait nouveau : distinguer ici une réaction spontanée serait tout à fait illusoire puisque, à un moment quelconque, nous voyons deux transformations inverses se produire d'elles-mêmes et simultanément. Il faut donc élever notre point de vue, et considérer

dans son ensemble la modification du système total. Mais, de plus, nous allons voir qu'il nous est possible de déterminer nous-mêmes ces modifications. En effet, enfermons le système dans un vase cylindrique entouré de glace à 0° et clos par un piston mobile, et supposons l'équilibre établi[1]. Abaissons le piston : du gaz ammoniac est absorbé. Élevons-le : du gaz ammoniac se dégage. Et si nous opérons assez lentement, nous sommes à chaque instant maîtres de revenir en arrière en ramenant le système par tous les états qu'il vient de traverser[2].

Précisons davantage, et prenons la mesure de notre action. L'expérience montre qu'en abaissant le piston pour faire entrer en combinaison une certaine dose d'ammoniac il faut effectuer un travail déterminé. En même temps un certain poids de glace fond autour du corps de pompe. Cette modification ne s'est faite que par contrainte, mais la modification inverse est spontanée et nous allons y trouver la récompense de notre effort. Imaginons que, par un artifice quelconque, un regel se produise autour du vase et qu'il regagne ainsi les calories perdues ; alors, spontanément, la même dose d'ammoniac se dégage et le piston (en soulevant un poids si l'on veut) restitue le travail qu'on avait effectué. Ainsi, dans ce cas particulier de la transformation réversible, nous savons à quoi correspond la promesse d'une modification chimique spontanée, elle correspond exactement au travail que nous avons fourni. Et, en même temps que la promesse chimique se réalise, l'énergie dépensée devient utilisable à nouveau.

Notre système chimique en état d'équilibre nous apparaît maintenant sous un double aspect : les promesses de métamorphoses y sont liées aux promesses de travail. C'est-à-dire que nous pouvons le considérer à notre gré soit comme un accumulateur de réactions, soit comme un accumulateur d'énergie. Considérons le second point de vue. Nous savons que d'autres systèmes (exemple, un liquide et sa vapeur) enfermés dans le même vase à la place du premier pourraient simuler les mêmes effets. Nous pouvons donc oublier volontairement ce que nous avons mis dans le corps de pompe, étudier seulement les réactions extérieures de ce système anonyme sur le

1. La pression d'équilibre serait de 12 mm. de mercure, ce qui compliquerait un peu le dispositif de l'expérience. Mais cela n'importe pas à notre démonstration. De même nous pourrons négliger ici l'existence du second chlorure d'argent ammoniacal.

2. En pareil cas, on dit que la modification est faite par voie réversible.

milieu qui l'entoure, et en chercher les lois. Dès lors la discontinuité qui distinguait le phénomène chimique s'efface de plus en plus devant le caractère continu de la modification totale. Et celle-ci devient justiciable du physicien qui l'insère dans ses mécanismes. — On conçoit que cette étude puisse s'étendre, et qu'on arrive à rattacher la possibilité d'un changement d'état chimique aux conditions les plus générales des transformations de l'énergie.

Ici nous risquons d'empiéter sur le domaine de la thermodynamique. Mais il nous faut bien indiquer les enseignements que le chimiste en tire. — Dans l'exemple précédent nous avons porté toute notre attention sur le travail mécanique utilisable dans la modification réversible. Ce n'était pas sans raison. En effet l'analyse la plus générale montre que cette quantité prend une importance décisive dans l'évolution spontanée d'un système quelconque. Considérons un système chimique dans un état a_1, puis dans un état a_2. Supposons que le passage du premier état au second s'effectue *spontanément* par voie réversible isotherme. Nous ne pouvons pas dire à l'avance si le système absorbera de la chaleur ou s'il en dégagera. Mais ce qui est certain c'est que, dans tous les cas, on pourra lui faire produire un travail. Et, de plus, le maximum de travail qu'il pourra fournir pendant la transformation est une quantité définie qui ne dépend que de l'état a_1 et de l'état a_2, et nullement du chemin (réversible isotherme) qui assure le passage. Par suite, *la distance des deux états a_1, et a_2 se trouve estimée sans ambiguïté en valeur énergétique.* On peut donc caractériser chaque état par un niveau tel que l'abaissement de ce niveau soit justement proportionnel à la dose d'énergie mécaniquement utilisable qu'on peut attendre de la transformation. — Et maintenant, faisons un pas de plus. Considérons les états a_1 et a_2 et les niveaux N_1 et N_2 correspondants. Et supposons qu'on ait oublié tous les chemins réversibles qui mènent de a_1 à a_2. La notion des niveaux N_1 et N_2 n'en subsiste pas moins. L'énergie utilisable N_1-N_2, *bien qu'elle ne nous soit plus accessible*, conserve encore un sens. Et nous pouvons énoncer cette loi générale : *Toute transformation spontanée d'un système quelconque abaisse son niveau énergétique.* Mais nous savons qu'elle abaisse en même temps ce que nous avons appelé son potentiel. Nous pouvons donc à présent, grâce à l'étude du réversible, préciser la définition du potentiel chimique, en donner la mesure, et dire que, dans tous

les cas, les promesses de réactions spontanées peuvent être évaluées en énergie.

*
* *

Ceci nous fait comprendre que, pour remonter l'échelle des potentiels et pour accumuler les promesses de réactions, nous devrons produire un effort. Mais dans quel sens devrons-nous l'exercer? D'après ce qui précède on voit bien que pour agir de notre mieux sur un système chimique il faudra le saisir dans un état d'équilibre réversible. Alors nous pourrons peser sur ses transformations et sa destinée sera, pour ainsi dire, dans notre main. C'est ce que l'expérience vérifie et elle conduit à une loi très générale que nous pourrons prendre pour règle de notre intervention : quand un système quelconque est en équilibre, toute action que nous pouvons exercer sur les conditions de cet équilibre fait réagir le système de telle sorte qu'il tend à contrarier notre effort [1].

Voyons l'exemple cité plus haut. La combinaison du gaz ammoniac avec le chlorure d'argent est exothermique. C'est-à-dire qu'elle dégage de la chaleur. La décomposition du chlorure d'argent ammoniacal est endothermique, c'est-à-dire qu'elle absorbe de la chaleur et tend à abaisser la température. Voulons-nous faire progresser la réaction exothermique, nous n'avons qu'à refroidir le système. Voulons-nous qu'elle rétrograde, nous n'avons qu'à l'échauffer. On voit ici très exactement quelle peut être l'importance de la donnée thermochimique et dans quels cas elle peut servir de guide au chercheur.

Imaginons maintenant que de proche en proche, abaissant la température, on arrive à rendre presque nulle la pression d'équilibre du gaz ammoniac au-dessus du chlorure d'argent ammoniacal, on aura l'illusion que dans ces conditions nouvelles sa formation seule est possible, tandis que sa décomposition ne l'est plus. Et si l'on suppose un expérimentateur non prévenu, et contraint par les circonstances à observer à cette température très basse, il ne soupçonnera pas l'équilibre réversible et il ignorera le moyen de régénérer l'ammoniaque libre et le chlorure d'argent. — C'est là encore un avertissement. La température de nos laboratoires est en effet

1. On reconnaît la loi de modération commune à la plupart des phénomènes réversibles qui mettent en jeu de l'énergie. En chimie elle a été énoncée pour la première fois d'une façon claire par M. Le Châtelier.

pour un grand nombre de systèmes chimiques très inférieure à celle où les caractères de réversibilité nous deviennent sensibles. Aussi est-ce souvent à la chaleur des foyers que le chimiste travaille pour raviver les affinités et pour préparer les réactifs dont il attend aux basses températures les plus puissants effets.

Mais le phénomène réversible nous fournit d'autres enseignements. — Dans l'expérience qui nous sert de type nous avons vu qu'on pouvait à volonté faire évoluer le système chimique en agissant sur la pression du gaz ammoniac. Pourtant, dans le laboratoire, nous ne voyons guère les chimistes user de ce procédé. Ils opèrent presque toujours à la pression atmosphérique. Au fait, c'est que la pression n'est qu'un moyen particulier pour agir sur un facteur d'importance plus générale, — la concentration des réactifs. Notre expérience à peine modifiée va mettre ce facteur en évidence. Prenons un excès d'iodure d'argent[1] et agitons-le avec de l'ammoniaque étendue. Une partie de l'iodure d'argent qui est jaune se transforme en iodure d'argent ammoniacal blanc, et la transformation s'arrête quand la concentration du liquide en ammoniaque s'est abaissée jusqu'à une valeur fixe. L'équilibre étant de la sorte établi, ajoutons un peu d'ammoniaque, aussitôt la formation de l'iodure blanc progresse; au contraire, diluons la liqueur avec de l'eau, c'est la régénération de l'iodure jaune qui s'accomplit.

Ainsi en versant simplement dans le verre à expérience quelques gouttes de l'un des constituants qui participent à l'équilibre, on peut rehausser le potentiel du système tout comme si l'on effectuait un travail. Bien mieux, on conçoit qu'il est possible de calculer l'accroissement d'énergie utilisable pour une dose connue du constituant ajouté, et qu'on puisse ainsi attribuer à chaque réactif un coefficient qui mesure son importance énergétique dans le système. Et nous voyons se dessiner toute une science nouvelle où le compte détaillé de l'énergie se distribuerait sur tous les individus chimiques qui en sont le support, une sorte d'analyse plus parfaite capable de déterminer non seulement l'espèce et la figure des molécules, mais les aptitudes qu'elles présentent à chaque instant dans le milieu qui les entoure. Le discontinu retrouve alors son rôle, et la chimie qui semblait se fondre dans la physique reprend son véritable caractère.

1. Il se comporte à sec, en présence de gaz ammoniac, exactement comme le chlorure.

*
* *

Cette science est à peine commencée. On en trouvera une ébauche dans l'étude des dissolutions et surtout dans celle des dissolutions aqueuses. L'eau est, par excellence, le dissolvant des électrolytes. Or on verra comment les forces électromotrices permettent d'agir par voie réversible sur la concentration de ces réactifs, et l'on reconnaîtra dans l'élément de pile un instrument de choix pour l'analyse énergétique. La pile est comme un mécanisme chimique démontable où se localisent les gains et les pertes d'énergie. Ici du zinc se dissout, là du cuivre se dépose (fonctionnement de la pile de Daniell). L'énergie utilisable du système total a décru. Mais un examen attentif montre que cette diminution n'est qu'une résultante. Si le niveau énergétique du zinc s'abaisse, celui du cuivre s'élève. Aussi quand le chimiste, sans plus de précautions, déplace du cuivre par le zinc au sein d'une solution de sulfate de cuivre, le phénomène qu'il observe lui apparaît sous un nouvel aspect. Ce n'est plus une transformation qu'il a sous les yeux, mais bien deux transformations solidaires, liées de telle sorte qu'il peut attribuer exactement à chacune d'elles la part d'énergie qu'elle met en jeu.

Le cas privilégié de la pile est assez particulier. Mais nous atteignons par là une notion qui peut devenir très générale et très féconde. En regardant de près nous trouverons mainte réaction où l'on pourra discerner ainsi deux transformations solidaires. Et il arrivera souvent, comme dans la pile de Daniell, que l'une d'elles sera la compensation énergétique de l'autre. Telle apparaît, si l'on veut, la réduction de l'oxyde de cuivre par le charbon ; tandis que le carbone se dégrade en passant à l'état de gaz carbonique, le cuivre se relève en reprenant son état d'élément libre. — Mais nous pouvons trouver des exemples plus nets et d'une indication plus précieuse. Mettons de la limaille de cuivre au contact d'une solution aqueuse étendue d'acide sulfurique, et saturons la liqueur d'oxygène dissous. Un peu de cuivre passe à l'état de sulfate de cuivre, mais en même temps un peu d'eau (ou des éléments de l'eau) passe à l'état d'eau oxygénée[1]. Cette eau oxygénée évolue d'elle-même vers l'ensemble eau et oxygène libre : c'est la preuve certaine que le potentiel s'est élevé pour une partie du système pendant qu'il s'abaissait pour

1. Expérience de Traube.

l'autre. Ainsi cette modification totale, *qui est spontanée*, relève un potentiel. Remarquons bien qu'elle n'est pas réversible. Nous pouvons donc nous affranchir des conditions du réversible et rehausser les potentiels dans des circonstances toutes différentes.

On conçoit aisément tout l'intérêt que peut avoir le chimiste à préciser ces circonstances par de multiples observations. Dans l'exemple qui nous occupe, les deux réactions solidaires (formation de sulfate de cuivre et apparition d'eau oxygénée) semblent tout à fait distinctes, tellement distinctes que nous n'apercevons pas tout d'abord la chaîne qui les relie. Mais il nous suffira de rappeler un fait cité plus haut pour la mettre en évidence. Nous avons expliqué déjà l'oxydation connexe de l'hydrate ferreux et de l'arsénite de sodium par l'apparition transitoire d'une forme mobile. Il est probable qu'ici encore une forme mobile fournit le lien fragile et nécessaire. Il se peut que le cuivre avec l'oxygène et l'eau se change en un composé peroxydé que l'acide sulfurique transforme aussitôt en sulfate de cuivre et eau oxygénée. — Quoi qu'il en soit, on voit qu'il n'est pas téméraire d'espérer que, par une connaissance plus profonde des formes mobiles, nous pourrons établir de la même manière entre des réactions diverses (réversibles ou non) des connexions nouvelles et insoupçonnées. Alors nous connaîtrons mieux les ressources infiniment variées de l'énergie chimique, et nous saurons mieux en faire usage.

Il semble que la chimie soit à présent complètement libérée de la physique, et devenue tout à fait autonome. — Si le chimiste trouvait quelques raisons de s'enorgueillir de cette indépendance reconquise, c'est qu'il connaîtrait bien mal l'histoire des sciences et la loi de solidarité qui les relie. Toute science serait stérile qui prétendrait se suffire à elle-même et ignorer les autres. Justement la chimie des transformations liées risquerait d'être bien incomplète si elle ne cherchait des leçons dans la matière vivante. Parmi les innombrables réactions inverses dont le balancement incessant contribue au phénomène de la vie, il y en a de réversibles. Leur alternance peut s'expliquer par des changements de concentration[1]. Mais il y en a aussi d'irréversibles. Leur explication sera forcément d'une autre sorte; et, si l'on met à part la réaction chlorophyllienne (qui prend sa source d'énergie dans le rayonnement solaire), il faut bien sup-

1. Dus, par exemple, à l'afflux des aliments ou à la dissipation des déchets.

poser que toute réaction qui élève un potentiel est sous la dépendance d'une autre réaction productrice d'énergie utilisable. Cette dépendance il faut la découvrir, et ceci nous mène tout droit à l'étude de la biologie.

*
* *

Maintenant nous pouvons conclure, car nous avons achevé de placer la chimie dans son cadre. — Le fait fondamental d'où nous sommes partis, c'est l'espèce chimique. Trouver la condition des espèces chimiques et les lois de leurs métamorphoses, tel est l'objet qui impose à cette science son caractère propre et ses méthodes distinctes. Actuellement elle essaie d'expliquer les espèces par des assemblages d'atomes et les métamorphoses par des transformations d'énergie. Est-ce une conception définitive? Nul ne le croira. Mais la question est bien prématurée puisque nous ne savons même pas relier la première explication à la seconde et rapporter l'énergie aux atomes. La chimie peut donc être envisagée telle qu'elle est, dans la forme où elle évolue. Il paraît bien qu'un long avenir lui est encore promis, et qu'un développement fécond lui est assuré, — surtout si, trouvant dans la physique un instrument et un guide, elle cherche dans la biologie son application et son modèle.

A. Job.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE WUNDT

Wilhelm Wundt appartient déjà à l'histoire. Son œuvre résume et achève tout le travail philosophique de la fin du XIXe siècle. La *Völkerpsychologie*, actuellement en cours de publication, se trouvait depuis longtemps esquissée, et elle avait sa place marquée dans le système; elle n'apporte guère de nouvel élément à la philosophie, sauf là où l'on s'y serait peut-être le moins attendu, dans le domaine de l'esthétique. En tout cas, avant même que Wundt ne soit parvenu au terme de son œuvre, l'Allemagne n'hésite pas à le compter parmi ses grands philosophes [1]. C'est qu'il représente excellemment le génie philosophique de son pays, aussi précis dans l'analyse des faits que hardi dans les hypothèses générales. Et pourtant à ce titre il est encore assez peu connu en France. Ce fait tient peut-être en partie à l'aspect massif de ses œuvres, d'une structure logique parfois un peu lourde. Nous aimons mieux nous abandonner au charme d'une clarté facile, qui par malheur apparaît souvent à l'examen comme le résultat d'une logique exclusive ou d'une intuition singulièrement subjective. La philosophie de Wundt au contraire ne veut s'acheminer à la synthèse de l'expérience totale que par une voie laborieuse mais sûre, par l'application minutieuse et persévérante d'une méthode objective, c'est-à-dire appropriée à la nature diverse des multiples objets de connaissance. C'est par ces qualités éminentes que cette philosophie a conquis une influence prépondérante dans l'enseignement des Universités en Allemagne; c'est pour cela qu'elle mérite d'être mieux connue

1. E. König, *W. Wundt dans Frommanns Klassiker der Philosophie.* — R. Eisler, *W. Wundts Philosophie und Psychologie.* — O. Kulpe, *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.* — H. Höffding, *Philosophes contemporains.*

parmi nous, et peut-être aussi de venir prendre une place durable à côté de l'empirisme évolutionniste de Herbert Spencer et du positivisme d'Auguste Comte.

Pour marquer l'orientation générale de la philosophie de Wundt, il suffit de rappeler comment il y a été amené peu à peu. Il ne fut point entraîné dès son adolescence par l'ardeur de l'imagination spéculative ni par le besoin de satisfaire des aspirations morales. Il fut d'abord étudiant de médecine. Il se consacra ensuite à la physiologie, et c'est la physiologie des organes des sens qui l'amena à se poser des problèmes psychologiques. Il poursuivit cette voie jusqu'en 1874, date importante dans sa vie, marquée d'un côté par la première édition des *Éléments de Psychologie physiologique*, qui résume les travaux antérieurs, de l'autre côté par la Conférence inaugurale à Zürich : *Sur la tâche de la Philosophie au temps présent*, qui trace un programme et ouvre une période nouvelle. La philosophie prit alors de plus en plus la place prépondérante dans ses recherches, dont les résultats essentiels se trouvent exposés dans la *Logique* (1880-83)[1], dans l'*Éthique* (1886)[2], et dans le *Système de Philosophie* (1889)[3].

Wundt dans ces ouvrages apparaît toujours et avant tout comme un homme de science, doué d'une extraordinaire faculté de compréhension et de généralisation. Tourné constamment vers les faits positifs, il est conduit par l'enchaînement logique des problèmes pas à pas jusqu'aux extrêmes confins de la métaphysique. Son originalité réside moins dans la création des idées que dans leur critique et leur mise en valeur, dans la démarche logique et la synthèse progressive. Malgré le caractère si intellectuel de l'homme et de l'œuvre, il est remarquable que le système finisse par proclamer la puissance souveraine de la volonté qui anime chaque être et l'univers tout entier. On peut dire que la méthode intellectualiste même poursuit et achève ici la défaite de l'antique intellectualisme.

Au point de vue historique, Wundt est le point d'aboutissement de ce mouvement considérable de philosophie inductive à tendance idéaliste, qui s'est développée en Allemagne avec Fechner, Lotze et Hartmann, et qui possède à l'heure actuelle un peu partout de nombreux partisans. Il n'est pas encore possible de déterminer

1. *Logique*, 3e éd., I, 1906; II, 1907; III, va paraître.
2. *Éthique*, 3e éd., 1903.
3. *Système*, 3e éd., 1907.

exactement tout ce qu'il doit à ses prédécesseurs et à ses contemporains; mais cela n'importe guère. Wundt a toujours fait effort pour rattacher ses idées philosophiques directement aux résultats de l'investigation scientifique; et malgré toutes les affinités inévitables, sa pensée, qui suivait une voie parallèle, a su conserver un développement autonome et bien personnel.

C'est dans l'esprit du positivisme que Wundt définit l'objet et la méthode de la philosophie. « La métaphysique n'est pas pour moi, dit-il[1], une poésie de concepts, ni un système rationnel construit sur la base d'hypothèses *a priori* au moyen de méthodes spéciales. Elle n'a pas d'autre fondement à mes yeux que l'expérience; et sa seule méthode n'est pas autre que celle partout en usage dans les sciences particulières, c'est-à-dire la liaison des phénomènes conformément au principe de raison suffisante. Sa tâche spéciale consiste en ceci que, au lieu de limiter cette liaison à certains domaines, elle s'efforce de l'étendre à la totalité de l'expérience donnée ». Ainsi la philosophie peut être définie : « La science générale qui se propose d'unifier en un système exempt de contradiction les connaissances fournies par les sciences particulières. »

Le mérite de Wundt par rapport à ses devanciers, c'est ici d'avoir su faire assez large la base scientifique de la philosophie, pour comprendre effectivement toute la réalité sous ses divers aspects. Aux philosophes naturalistes il objecte que seule la psychologie, la science de l'expérience immédiate, nous donne la clé du problème de la connaissance et nous ouvre une voie vers la solution des énigmes métaphysiques. Aux psychologues métaphysiciens il montre que la vie spirituelle plonge ses racines dans la nature et qu'elle ne peut s'expliquer en dehors de ses conditions extérieures d'existence. Lors de ses premières recherches de psychologie physiologique Wundt accorde la prépondérance au point de vue naturaliste, par réaction nécessaire contre la tendance traditionnelle; mais dans la suite il incline de plus en plus dans le sens opposé.

Par le fait même de l'application intégrale de la méthode scientifique, il s'introduit dans le système des facteurs subjectifs, par l'intermédiaire des sciences de l'esprit. Les sentiments, les tendances, les jugements et les croyances, soumis d'abord à l'investigation de l'histoire et de la psychologie, relèvent ensuite de la

1. *Système* [1], Préface.

philosophie, au même titre que les autres données de fait. La philosophie ne doit pas omettre ces données subjectives, et elle ne peut pas se substituer à elles, pour instituer et légiférer *a priori*. Elle n'a pas autre chose à faire qu'à en déterminer aussi impartialement que possible la signification et la valeur dans l'ensemble des faits, de manière à obtenir finalement le système d'explication le plus harmonieux et le plus compréhensif.

Ces données subjectives acquièrent une importance singulière, dès l'instant où nous considérons, non plus seulement la méthode, mais le but que Wundt assigne à la philosophie. Ce but consiste à « synthétiser toutes les connaissances particulières en une théorie du monde et de la vie capable de satisfaire à la fois les exigences de l'entendement et les besoins du cœur ». Satisfaire à la fois les exigences de l'entendement et les aspirations de l'âme! c'est là assurément une tâche bien délicate, qui nous fait toucher à un point qui a besoin d'être éclairci : je veux dire, le rôle des facteurs extrascientifiques, de la croyance, dans un système qui veut être scientifique. Certes il peut sembler légitime, et même humainement nécessaire, de compléter la science inachevée par l'anticipation de la croyance. Mais il importe alors de bien délimiter les frontières de ces deux royaumes, trop souvent ennemis. Conscient des difficultés à surmonter, Wundt a tracé d'une main ferme la ligne de partage que sa philosophie a toujours respectée.

La croyance est pour lui une opinion qui se fonde sur des motifs subjectifs, de nature et de valeur d'ailleurs très diverses. Les motifs les plus fréquents consistent en sentiments d'inclination et d'aversion, d'espérance et de crainte; mais ce sont aussi les plus trompeurs. La croyance la plus élevée et la plus respectable repose uniquement sur des exigences morales. Or la destination morale de l'homme suppose un but transcendant comme complément au monde sensible; et cette affirmation, maintient le philosophe allemand, bien que subjective, est légitime et indestructible. Toutefois la croyance, en tant que telle, reste toujours exposée au doute et subordonnée au savoir; elle peut compléter celui-ci, mais non le contredire ni le supplanter. Dès qu'elle entre en conflit avec des faits objectivement établis, elle doit s'incliner, disparaître ou se transformer; autrement elle devient superstition. Par contre, lorsque la métaphysique demeure en suspens, la croyance morale peut à son tour faire valoir ses droits, et

dans l'horizon obscur ouvrir à l'espérance des échappées lumineuses.

Cette attitude de confiance à l'égard du monde et de la vie, cette fière assurance intellectuelle et morale, nous expliquent suffisamment pourquoi Wundt, si minutieux et circonspect sur le terrain des faits, dès l'instant où il le quitte, n'hésite pas à affirmer d'emblée les hypothèses à la fois les plus convenables et les plus hardies, toujours prêt d'ailleurs à les rectifier, s'il est nécessaire, pour les mettre d'accord avec la réalité.

En résumé, la philosophie de Wundt tend à l'objectivité par la méthode; mais l'objet même qu'elle étudie et le but qu'elle poursuit, font entrer en ligne de compte des facteurs subjectifs et personnels, qui dès l'abord empêchent de considérer le système comme purement scientifique. Ce serait une prétention bien exagérée de soutenir qu'il est le seul capable de répondre à l'état actuel de nos connaissances. Néanmoins il reste peut-être permis de penser que ce système est un de ceux qui satisfont le mieux sinon au besoin strictement scientifique, du moins au besoin philosophique pris dans un sens large.

Sans viser à présenter ici un tableau complet de l'œuvre de Wundt, nous chercherons à mettre en lumière les grandes lignes de sa philosophie; et pour cela nous passerons en revue la théorie de la connaissance scientifique, puis la doctrine morale, et enfin la métaphysique qui s'élève sur ces deux fondements.

Nous laisserons entièrement de côté la psychologie, que nous supposons d'ailleurs connue. Et cela pour une double raison. D'une part, si elle sert de base à une notable partie de la philosophie, cependant elle ne fait pas elle-même partie intégrante du système; Wundt a toujours vivement insisté sur sa position indépendante, en tant que science positive fondée sur l'expérimentation ou sur l'histoire. D'autre part, la psychologie de cet auteur est une portion si considérable de son œuvre, — et sa *Völkerpsychologie* continue d'y apporter encore d'importantes contributions, — qu'elle mérite une étude spéciale, sur laquelle nous nous proposons de revenir.

I. — La théorie de la connaissance scientifique.

Dans l'interprétation de la science, Wundt est à peu près à mi-chemin entre le positivisme et le criticisme.

Bien qu'il ait subi l'influence du positivisme allemand et qu'il s'en rapproche beaucoup, cependant il ne veut pas s'y rattacher et il tient à bien marquer par où il s'en distingue [1]. Le positivisme contemporain, dans la théorie de la connaissance, part de ce principe général, que les données de la perception, ou le contenu de la conscience, sont pour nous la seule réalité et par suite le seul objet d'investigation scientifique et de réflexion philosophique. Les théoriciens proprement dits s'appuient sur le principe de l'immanence, signifiant que tout le réel est immanent à la conscience et que par suite tout ce qui est en dehors de la conscience est irréel. Mais on ne peut expliquer par là, remarque Wundt, comment la science acquiert une valeur objective; une théorie de la connaissance, qui se réduit à n'être qu'une psychologie descriptive de la conscience individuelle, ou même de la conscience humaine universelle — et ceci serait déjà de la métaphysique, — est incapable de rendre compte des caractères réels des sciences positives.

Les naturalistes à leur tour se fondent sur le principe plus spécial de l'économie ou de la moindre action; ils demandent qu'on ne fasse aucune hypothèse inutile, et qu'on limite le plus possible les principes indispensables pour la connexion des phénomènes. Cette règle est juste, mais selon Wundt on en tire des conséquences exagérées. On arrive à vouloir ramener tous les phénomènes de la nature, même les phénomènes psychologiques et sociaux, à une loi unique, qui serait tantôt une loi d'évolution, tantôt un principe général, comme la conservation de l'énergie à travers toutes ses transformations; et dans ce dernier cas, on réduit volontiers les diverses formes d'énergie, suivant le principe d'immanence, aux phénomènes donnés dans la perception, c'est-à-dire au contenu immédiat de la conscience. On invoque aussi un principe que les mathématiciens ont tiré de leur science et mis en faveur, celui de la conventionalité des hypothèses : le savant, en présence de plusieurs systèmes d'explication également possibles, choisirait par pure convention celui qui lui paraîtrait le plus simple et le plus commode. Mais en réalité les choses ne se passent pas ainsi; le physicien et le chimiste ne se contentent pas de l'explication la plus commode; ils cherchent et ils veulent l'explication la plus *exacte*; c'est seulement quand les expériences ou les raisons leur font

1. *Logik*[3], I, 387-97.

défaut qu'ils se résignent à de simples hypothèses conventionnelles.

En résumé, d'une part, l'école unitariste a des prétentions aussi vastes que l'ancienne métaphysique dogmatique, et qui ne sont point justifiées par l'expérience; d'autre part, l'école critique aboutit à un subjectivisme et à un scepticisme, qui sont également étrangers à la science positive. Ces tendances sont donc impuissantes à satisfaire à la condition primordiale d'une bonne théorie de la connaissance, et qui consiste à rendre compte tout bonnement des concepts et des principes appliqués en fait dans l'investigation scientifique sous toutes ses formes.

A Kant, Wundt doit beaucoup plus qu'aux positivistes. Mais s'il a profité à l'école du maître, il croit qu'il y a mieux à faire que de répéter son enseignement. Il est son continuateur, en ce sens qu'il s'efforce de poursuivre et d'achever son œuvre, en pratiquant la méthode critique sur des bases nouvelles. Wundt se rattache de très près à Kant, même quand il s'y oppose; et il suffit d'exposer ses propres idées, pour que le parallèle s'établisse de lui-même et pour qu'apparaissent au fur et à mesure les rapports et les contrastes.

Kant soumet au tribunal de la Critique des concepts nettement définis, sous leur forme statique et achevée. Wundt au contraire a pour méthode d'en retracer d'abord l'évolution et la genèse, conformément à l'histoire et à la psychologie, avant d'en opérer l'analyse logique. La plupart des théoriciens de la connaissance, faute de cette investigation préalable, commettent l'erreur de prendre pour point de départ des distinctions et des abstractions, qui, loin de précéder et de conditionner la science, en sont un simple résultat. L'observation de la pensée concrète, dans l'histoire des sciences et dans la conscience individuelle, a pour effet de dissiper maints problèmes en apparence inextricables, qui semblent imposés par le langage, mais qui ne reposent bien souvent que sur des mots. Le langage, en effet, nous donne de la réalité une image schématique et travestie; il a pour caractéristique de désigner des processus essentiellement mobiles et complexes par des termes arbitrairement fixés et abstraits. Si des abstractions de cette sorte sont inévitables et même utiles comme travail préliminaire d'analyse, il faut bien se garder d'en être dupe et de les substituer à la réalité.

C'est ainsi que le criticisme et presque toutes les philosophies admettent comme point de départ de la connaissance la distinction de l'image et de l'objet, de l'objet et du sujet; et le principal effort

de Kant est de montrer que les formes et les lois de l'expérience ne viennent pas de l'objet *a posteriori* mais résident dans le sujet *a priori*. La difficulté consiste alors à expliquer comment peut s'établir le rapport entre ces divers mondes supposés d'abord séparés entre les phénomènes et la chose en soi, entre le déterminisme et la liberté. Et il ne semble pas que la pensée puisse jamais restaurer l'unité qu'elle a détruite.

Wundt se refuse à poser et à discuter la question dans ces termes. En fait ce qui est donné à la conscience dès le début, ce n'est pas le dualisme, mais l'unité, la synthèse immédiate et concrète du sujet et de l'objet, des images et des choses. Le réalisme naïf de la conscience spontanée, tel est le véritable point de départ de la connaissance. Mais s'il est le point de départ, cela ne veut point dire pourtant qu'il soit la forme infaillible et définitive de la connaissance. Dès l'instant où la réflexion s'applique à l'expérience, — et cela est inévitable pour des êtres doués d'intelligence, — le réalisme naïf fait place à un *réalisme critique* de plus en plus conscient de lui-même. Celui-ci ne prétend pas créer une réalité objective avec des éléments qui ne la contiendraient pas encore; il veut seulement préserver la réalité objective là où elle existe, et décider sur son existence là où elle est exposée au doute [1]. Il rejette le principe cartésien, adopté par la philosophie rationaliste, à savoir qu'il faut ne tenir aucun fait pour vrai, tant qu'il n'a pas été reconnu clairement et distinctement comme tel; et il se conforme au contraire au principe en usage dans les sciences expérimentales, à savoir que tout fait donné dans l'expérience doit être tenu pour vrai et réel, tant qu'il n'y a pas de raisons décisives d'abandonner cette hypothèse [2].

Pour la commodité de l'étude, on peut distinguer dans la connaissance trois degrés principaux et comme trois points de vue superposés; d'une manière générale, la perception correspond à la vie pratique, l'entendement à la science positive, et la raison à la philosophie. Ces divers stades, il ne faut pas l'oublier, ne sont jamais dissociés dans la réalité, mais ils rentrent constamment les uns dans les autres. Enfin la connaissance n'est qu'une application de la pensée à des objets; elle suppose donc comme condition logique la pensée elle-même, qu'il importe de définir tout d'abord brièvement.

1. *Système* [3], I, 91.
2. *Id.*, I, 92.

La pensée est pour Wundt une activité originale irréductible, et non pas le simple reflet des choses. Subjective, consciente, discursive, elle s'exprime essentiellement dans le jugement, qui suppose un travail perpétuel de comparaison, d'analyse et de synthèse. Le jugement, sous sa forme primaire, dérivée de l'analyse de la perception immédiate, est descriptif ou narratif, et il implique seulement trois catégories fondamentales de concepts : ceux d'objet, d'état et de qualité (substantif, verbe et attribut). Sous sa forme secondaire, il rapproche des perceptions diverses, afin de les décomposer et de les combiner entre elles à nouveau : c'est alors le jugement de relation ou explicatif; au jugement descriptif correspond la relation d'identité, et au jugement narratif la relation de dépendance. Chaque relation est régie par une loi fondamentale de la pensée : d'une part, le principe d'identité et de contradiction, d'autre part le principe de raison suffisante.

Ces principes ne doivent pas être considérés comme exclusivement logiques et dépourvus d'application dans l'expérience; car leur véritable raison d'être, au contraire, est de servir à la pensée pour relier les faits empiriques. Le principe de raison suffisante exige la liaison universelle des phénomènes, et c'est lui qui régit toute la connaissance. L'expérience offre d'abord au regard irréfléchi l'aspect d'une multiplicité confuse et capricieuse; mais, sous l'effort de l'intelligence qui obéit au principe de raison, elle se coordonne et s'organise peu à peu avec les progrès du savoir; et elle révèle ainsi sa conformité intime aux exigences essentielles de la pensée, sans qu'il soit pourtant possible de dire à l'avance, *a priori*, jusqu'à quel point et de quelle manière l'accord s'établira. On ne saurait donc identifier les lois de la pensée avec celles de l'être; l'accord qui existe entre les unes et les autres, résulte d'un effort d'accommodation réciproque. La connaissance apparaît ainsi comme une interprétation symbolique de l'expérience, et les lois comme des points de vue l'esprit sur les choses.

Le premier degré de la connaissance, la perception immédiate, dans la conscience adulte, porte déjà partout la marque de la pensée. C'est la pensée, dans sa libre activité spontanée, qui distingue les objets, qui pose en face d'eux le sujet conscient, qui rejette dans le sujet les qualités changeantes et contradictoires pour n'attribuer à l'objet que les qualités les plus générales et constantes. L'espace et le temps doivent leur caractère formel non pas à leur

apriorité et à leur idéalité, comme le croyait Kant, mais à leur universalité, où se manifeste et s'exerce l'action de la pensée. Mais, bien que la réflexion finisse par n'attribuer plus qu'une réalité subjective à toutes les qualités sensibles qui semblaient d'abord inhérentes à l'objet, toutefois ses corrections ne vont jamais jusqu'au point de transformer l'objet de representation primitif en simple représentation, dépourvue de signification objective. Le réalisme transcendantal a tort de dissocier complètement l'objet et la représentation. Il est vrai seulement que l'objet, après ce travail de réflexion et de correction, a perdu la propriété d'être perçu et ne peut plus être que conçu. Tandis que le sujet perçoit toujours directement sa propre réalité, il finit par ne plus saisir le monde objectif qu'au moyen de concepts représentés par des symboles. Mais l'objet n'a nullement perdu pour cela sa réalité propre; et la pensée s'efforce de la déterminer dans sa forme et ses relations extérieures au moyen de son activité discursive, qui engendre les sciences positives, puis de la saisir dans son contenu au moyen de son activité rationnelle, qui s'exprime par les hypothèses métaphysiques.

La connaissance scientifique est parvenue de nos jours à un tel degré de sûreté et d'extension, qu'elle semble dorénavant capable de se suffire à elle-même et de s'imposer universellement comme la forme véritable et définitive de la connaissance. C'est pourquoi il importe plus que jamais d'examiner de près sa formation et ses principes.

Tandis que la perception suppose l'objet de représentation encore indivis dans son unité immédiate, la science commence par distinguer dans l'expérience deux aspects différents, l'un subjectif et l'autre objectif. La face subjective est objet d'intuition et ne comporte que des concepts particuliers; la face objective est le résultat de l'abstraction, qui élabore des concepts de plus en plus généraux. Ces deux aspects correspondent, non pas à deux mondes opposés, mais à deux points de vue inséparables et complémentaires sur une même réalité. L'un est celui des sciences de la nature, et l'autre celui de la psychologie et des sciences de l'esprit.

C'est tout d'abord dans le domaine de la nature que la pensée poursuit l'application de ses principes. D'une part elle élabore la science des rapports formels, que nous appelons mathématique: d'autre part, elle cherche à retrouver dans le monde empirique les mêmes rapports intelligibles, mais elle n'y parvient que par voie

d'approximation et d'accommodation. Obligée de renoncer à la rigueur d'une juridiction absolue, elle retranche ou bien ajoute aux perceptions immédiates ce qu'il faut pour satisfaire à ses exigences essentielles, et elle parvient ainsi à mettre en évidence les lois impliquées dans les phénomènes.

Il serait intéressant de décrire la genèse des principes de la science. Si nous considérons le principe de causalité, par exemple, il est possible de montrer qu'il ne s'est imposé que tardivement sous sa forme universelle et actuelle. La psychologie des non-civilisés et l'histoire des mythes nous apprennent que la pensée primitive n'affirme pas encore que tout phénomène soit soumis à une cause; l'idée de causalité a dû lutter contre les données contraires de l'expérience immédiate, où semblent régner le caprice et le hasard, et elle n'a réussi à se préciser et à prévaloir que péniblement. De plus, il est curieux de remarquer que ce n'est nullement la succession habituelle et régulière des phénomènes, comme l'avait supposé Hume, qui suggère d'abord l'idée de cause; mais c'est tout juste l'inverse. L'inattendu, l'extraordinaire, précisément parce qu'ils se détachent du cours régulier des événements, éveillent les émotions d'étonnement et de crainte, excitent l'attention, poussent l'esprit à l'idée et à la recherche de la cause mystérieuse, et provoquent enfin des explications, d'abord anthropocentriques et mythologiques, ensuite peu à peu plus objectives et scientifiques.

Il est donc illégitime de parler d'une nécessité absolue des catégories de l'entendement, et même de vouloir en opérer une classification exacte et complète. Car elles représentent, non point des conditions *a priori* de toute expérience possible, mais plutôt simplement des postulats de la pensée, qui ne sont jamais parfaitement réalisés. La pensée manifeste son activité fondamentale et son besoin de liaison rationnelle par des fonctions diverses de comparaison et de synthèse, qui servent de moyens et d'instruments pour découvrir les rapports des choses, mais qu'il faut bien se garder de confondre avec ces rapports mêmes.

On comprend ainsi quelle peut être pour la connaissance scientifique l'importance, d'une part, des représentations symboliques, telles que les mots du langage, les signes et les constructions mathématiques, et d'autre part, des hypothèses, qui sont loin d'avoir un caractère purement conventionnel. Parmi les différentes idées possibles comme approximations à certains faits donnés, la pensée en

choisit une qu'elle compare avec la réalité, et que suivant le résultat elle retient ou rejette; mais dans ce travail d'invention et de sélection elle est guidée par deux principes rigoureux; l'un est le principe de la correction externe, l'autre celui de la limitation interne des hypothèses. On peut les énoncer ainsi : d'une part, la connaissance scientifique poursuit sans cesse la connexion intelligible de l'expérience tout entière, et elle doit former des hypothèses ou les rectifier, aussi longtemps que la systématisation complète n'est pas achevée; d'autre part, les corrections et les compléments à l'expérience immédiate ne sont légitimes qu'en tant qu'ils sont motivés par les contradictions mêmes de la perception [1].

L'effort de la pensée pour établir la liaison causale parmi les phénomènes, aboutit à trois groupes principaux de problèmes, qui se rapportent, en premier lieu, aux formes possibles de la connaissance, conformément aux lois générales de la pensée; en deuxième lieu, à l'enchaînement des données externes, en vue d'un système, exempt de contradiction, de la connaissance objective et abstraite; enfin à l'unité de l'expérience totale, interne aussi bien qu'externe, en un tableau systématique de la connaissance immédiate et intuitive, ou subjective. A ces problèmes correspondent la mathématique, la science de la nature, et la psychologie.

Si maintenant nous considérons non plus seulement la genèse, mais les principes constitués du savoir, nous entrons dans un domaine intermédiaire entre la théorie de la connaissance et la métaphysique proprement dites. Il n'est pas autre chose en lui-même qu'une application de la théorie de la connaissance aux concepts fondamentaux des sciences; mais, comme il prépare en même temps l'unité systématique qui, tout en coordonnant les faits empiriques, les dépasse, il peut être considéré comme une forme de métaphysique, que nous appellerons *positive*, par opposition à la métaphysique proprement dite ou transcendante. Wundt attache la plus grande importance à cette philosophie des sciences, qu'il développe longuement et avec une compétence toute spéciale, en particulier dans la deuxième partie de son système. Il nous suffira ici de signaler les principes les plus généraux du savoir, qui sont, pour la science formelle, la grandeur, le nombre et la fonction,

1. *Système* [3], I, 151.

et pour les sciences du réel, la substance, la causalité et la finalité.

Sur les mathématiques Wundt n'insiste relativement pas beaucoup; et nous relèverons seulement le rôle important qu'il y reconnaît à la notion d'infini. Les critiques adressées à l'infini substantiel ne portent pas contre l'idée d'infini, que l'esprit conçoit toujours nécessairement, sans en épuiser jamais la réalité. L'espace, le temps, la série des nombres entiers, sont posés dans leur totalité comme infinis; cela veut dire : il est nécessaire que la progression ininterrompue soit conçue comme achevée, mais l'unité du tout ne peut être atteinte qu'en idée. En partant d'un tout fini, l'analyse des éléments peut être conçue aussi comme infinie, mais de deux manières entièrement différentes. Le processus infini, supposé réellement achevé, donne l'idée d'une grandeur discontinue et ininterrompue; mais si l'analyse est supposée interminable, irréalisable, l'élément ne peut avoir alors qu'un sens idéal, il contient l'idée d'une unité en fait inaccessible, c'est-à-dire transcendante, et il aboutit à la notion de grandeur continue. Bien que dans toutes les déterminations quantitatives la grandeur discontinue puisse se substituer à la grandeur continue, il ne faut jamais oublier que ces deux sortes de grandeur sont totalement distinctes, et qu'il est impossible de dériver l'une de l'autre, parce que leurs éléments sont entre eux irréductibles.

Dans les sciences positives du réel les concepts de substance et de causalité ont acquis un tout autre sens que dans les vieux systèmes ontologiques. La pensée découvre dans les choses qu'elle a délimitées, une contradiction grave qui provoque sans cesse sa réflexion. Chaque chose, chaque être, conserve une certaine stabilité, et subit certaines variations. Permanence, changement : la pensée isole ces deux concepts, de relatifs elle les transforme en absolus et elle en dégage ainsi les idées primordiales et essentielles de l'Être immuable et du Devenir incessant. Résoudre cette contradiction : tel est le grand problème de la philosophie ontologique. Elle croit y parvenir en combinant ces deux principes contraires dans les concepts corrélatifs de substance et de causalité, qui doivent se compléter tout en restant extérieurs l'un à l'autre. Mais en réalité la solution n'est qu'apparente et reste totalement inféconde; la substance, qui est l'être véritable, échappe à notre investigation; nous ne saisissons pas par quel lien de causalité elle peut produire le devenir, qui toujours lui demeure extérieur et contradictoire, et

qui ainsi, tout en étant la seule réalité connaissable, semble se ramener à une pure illusion.

La conciliation de l'être et du devenir, la synthèse de la substance et de la causalité, que la philosophie ontologique avait été impuissante à établir, les sciences de la nature les ont réalisées peu à peu, en se plaçant à un point de vue tout différent. Substance et causalité sont pour elles de simples hypothèses explicatives, qui se rapportent à des aspects divers des phénomènes et qui se complètent ainsi mutuellement. La substance matérielle peut être supposée permanente, parce que la causalité qui lui est attribuée consiste en des changements de lieu dans l'espace, se ramène à la simple variation des rapports externes des éléments substantiels, qui en eux-mêmes restent constants. Mais il ne faut jamais oublier que substance et causalité sont de simples déterminations de la pensée, non des objets séparés, ni des propriétés séparables. La matière est permanente, parce que nous attribuons par hypothèse tout le changement à la causalité; et celle-ci est le principe du devenir, parce que toute permanence est supposée inhérente à la substance. Mais la constance de la matière, si évidente qu'elle nous paraisse, n'est nullement une loi empirique et démontrable; elle n'a que la valeur d'une hypothèse destinée à l'interprétation rationnelle de l'expérience.

On a contesté de nos jours la nécessité et même la légitimité de cette hypothèse; mais il ne semble pas, selon Wundt, que la science de la nature soit près de s'en passer. Si de récentes découvertes du plus grand intérêt nous obligent à concevoir l'atome comme composé et réductible, néanmoins on continue toujours d'admettre que l'atome se ramène à son tour à certains éléments substantiels, appelés électrons, et que l'on suppose invariables.

Le principe de causalité a peu à peu changé complètement de signification, sous l'influence de la mécanique d'abord, puis de la physique, et enfin de nos jours de la psychologie. Tandis que la substance ontologique est la cause unique et absolue, et qu'elle ne peut jamais elle-même être conçue comme effet, pour la science au contraire cause et effet sont de même ordre et peuvent être intervertis. Le principe de la causalité naturelle ou *actuelle* n'exclut pas sans doute l'hypothèse d'une substance matérielle, comme point de départ et point d'application de la liaison causale, comme substrat de la force, de la masse, de l'énergie. Mais la causalité conserve le

premier rôle ; la matière lui est subordonnée et reste une hypothèse secondaire.

On comprend dès lors que Wundt se refuse d'appliquer le principe de substance, c'est-à-dire l'idée d'une matière psychique, à la vie de l'esprit. L'étude scientifique de la psychologie montre que la causalité mentale est incompatible avec toute permanence substantielle. Qui dit matière dit équivalence quantitative. Or la vie spirituelle manifeste non pas une équivalence, mais une synthèse créatrice et un accroissement des valeurs. La croissance de l'esprit s'oppose à l'équivalence de la nature, mais ne la contredit pas : car l'une et l'autre se rapportent à des faces différentes d'une même expérience, soit à son aspect quantitatif ou à son aspect qualitatif. Mais le point de vue psychologique doit être considéré comme supérieur, parce qu'il est immédiat et plus compréhensif, qu'il permet d'expliquer le point de vue physique et que celui-ci ne l'explique pas. Si la causalité spirituelle n'a pas besoin de l'hypothèse d'un substrat, c'est qu'elle-même au fond crée l'idée d'objet ou de chose, c'est-à-dire l'idée de substance. L'âme ne peut donc être conçue comme une chose, distincte du cours de la vie mentale, puisqu'elle en est précisément l'unité immédiate et immanente.

Le point de vue psychologique suggère nécessairement un nouvel ordre de liaison causale, qui est celui de la finalité. Mais il ne faut pas imaginer une finalité substantielle, correspondant à la causalité substantielle ; car nous nous trouvons alors en face des mêmes problèmes insolubles ; et de plus, l'une étant exclusive de l'autre, il semble qu'il faille opter entre la nécessité éternelle et le libre arbitre absolu, entre le prédéterminisme et l'indéterminisme. Mais nous savons que le problème est mal posé en ces termes ; il ne peut s'agir pour Wundt que d'une finalité actuelle analogue à la causalité actuelle : et il lui apparaît que la première est conciliable avec la seconde à un double point de vue : d'abord subjectivement, comme simple interversion de l'ordre naturel par la pensée ; puis objectivement, comme intervention réelle d'une volonté consciente.

La pensée peut toujours substituer la causalité finale à l'efficiente, en remontant le cours des connexions naturelles, en se représentant la cause par rapport à l'effet comme un moyen destiné à atteindre une fin, bref, en remplaçant l'ordre progressif des phénomènes par l'ordre régressif de la connaissance. Cette interversion de la causalité est même réalisée objectivement par les machines : le travail

qu'elles fournissent, est posé d'abord par l'esprit comme un but à atteindre, bien qu'il soit toujours un effet à produire. Mais de plus la machine, du fait même qu'elle reproduit les plans de l'inventeur, participe aussi à l'ordre de la causalité spirituelle, et elle peut servir à passer au domaine de la finalité objective, où les forces indifférentes de la nature sont utilisées réellement en vue de certaines fins.

On a appelé les êtres vivants des « machines naturelles ». Cette comparaison renferme une part de vérité, plus grande même que ne l'imaginaient les premiers qui s'en servirent, en ce sens que, si les êtres vivants obéissent aux lois de la nature comme les machines, ils impliquent aussi comme elles une adaptation à certaines fins. Mais il faut bien remarquer que cette adaptation est de nature et d'origine tout à fait différentes, qu'elle s'opère du dedans, et qu'elle ne saurait être attribuée à une force externe, comme le conçoit le vitalisme. L'étude génétique des espèces et des individus a permis de dégager des lois de développement qui se ramènent de plus en plus à la causalité efficiente; et les savants en viennent à déclarer que toute explication par la finalité objective doit être exclue du domaine de la vie.

Mais l'hypothèse du hasard pour expliquer l'adaptation vitale ne vaut pas mieux, selon Wundt, que l'hypothèse de la finalité externe; elle est impossible logiquement et contraire à l'expérience. « Elle est logiquement impossible; car la probabilité que, parmi des variations individuelles tout à fait fortuites, il s'en produise une utile dans un nombre suffisant de cas pour pouvoir se fixer et se transmettre, est sans aucun doute infiniment petite. On croit pouvoir élever la probabilité en raison des durées à peu près illimitées dont on dispose; mais c'est une erreur, car l'immensité du temps accroît aussi bien les cas de variation défavorable que ceux de variation favorable. Et cette hypothèse est contraire à l'expérience; car celle-ci nous montre que la sélection — qu'elle soit produite par des circonstances naturelles ou par l'élevage artificiel — ne peut faire agir son levier, que là où elle trouve un point d'appui, une impulsion dans un sens déterminé. Et cette première impulsion implique déjà nécessairement une fin objective quelconque. La question se pose donc toujours : D'où vient cette finalité primordiale, sans laquelle toutes les influences secondaires ne pourraient rien?[1] »

1. *Système*[3], I, 319.

Wundt répond : la finalité objective de la nature a sa source dans la volonté, qui est au fond de tous les êtres vivants, qui anime les protozoaires aussi bien que les animaux supérieurs et l'homme lui-même. Mais il ne veut pas que l'on conçoive cette volonté douée de propriétés métaphysiques imaginaires. L'hypothèse du volontarisme n'est pour lui légitime et ne vaut comme principe réel d'explication, que dans la mesure où le vouloir est bien démontrable empiriquement avec les caractères qui lui appartiennent dans l'observation subjective et objective. Il nous faut donc voir brièvement comment cette hypothèse est applicable d'abord dans la biologie, puis dans la psychologie.

L'étude des protozoaires et des animaux inférieurs ne permet pas de distinguer nettement les actes volontaires simples des réactions purement physiologiques. Mais il suffit que les phénomènes observés puissent être interprétés psychologiquement. Le principe de continuité s'applique aussi bien au domaine de la conscience qu'à celui de la nature, et il semble impossible de ne pas attribuer à la cellule initiale l'ébauche au moins des propriétés psychiques que possède l'être vivant.

La biologie suppose et manifeste deux principes généraux de la finalité, qui sont mis en pleine évidence par la psychologie : c'est, d'une part, le principe de l'hétérogonie ou métamorphose des fins, et d'autre part, la fixation des actes adaptés par l'habitude.

Le principe de l'hétérogonie des fins nous fait comprendre que le désir subjectif n'est jamais réalisé tel quel dans la finalité objective, que le but atteint n'est jamais identique au but imaginé. Il est également nécessaire que l'acte volontaire produise certains résultats objectifs, et que ces résultats soient différents de ce que l'on pensait. Toutefois le but atteint, si différent soit-il du but imaginé, ne relève vraiment de la finalité, que dans la mesure où il se trouve dans le sens même du désir qui l'a fait naître, en sorte qu'il apparaisse adapté sinon pour l'intelligence, au moins pour la volonté. Cette conception de la finalité, on le voit, s'oppose directement à l'antique intellectualisme. Tous les résultats consécutifs et accessoires qui sont reconnus adaptés, ont pour effet de multiplier les buts du désir, et dans le domaine psychologique d'accroître les valeurs spirituelles. Mais dans la nature organique, l'énergie volontaire qui est à l'œuvre, ne se manifeste jamais par une création absolument nouvelle ; elle produit seulement la différenciation et la concentration

de fonctions données dès l'origine sous leurs formes les plus simples.

C'est ici que joue un rôle essentiel le principe de la fixation des actes adaptés, d'abord chez l'individu, puis dans l'espèce. L'automatisme qui en résulte a pour effet de débarrasser la volonté du souci des fonctions inférieures et accessoires, en sorte qu'elle peut élaborer des actes de conscience plus compliqués et plus parfaits.

L'évolution organique forme ainsi un stade préparatoire de l'évolution spirituelle. La vie de l'esprit est par excellence le règne de la finalité. Tous les actes de conscience, même les plus simples, comme la perception, manifestent les lois de la finalité volontaire; ils sont par rapport à leurs éléments une création nouvelle, qui une fois donnée peut être expliquée, mais qui ne pouvait être prévue. C'est le propre de la causalité psychologique de ne jamais se ramener à une pure équivalence, de produire des changements de qualité, et en règle générale une multiplication, un enrichissement des valeurs. Les principes de l'hétérogonie des fins et de l'automatisme par accoutumance ont ici un si vaste champ d'application, qu'il serait impossible d'en marquer les limites. Ils poussent la vie spirituelle à la fois à fixer ses acquisitions et à se dépasser perpétuellement elle-même, et dans l'individu et peut-être plus encore dans la société. Car tous les échanges entre individus, qui constituent la vie sociale, forment autant de sources nouvelles de multiplication et d'enrichissement des puissances de l'esprit.

Or la considération de la finalité ainsi élargie à l'infini, nous met en présence de graves problèmes, scientifiquement insolubles. D'une part, la limitation réelle de notre existence est en contradiction avec l'idéal infini que l'esprit ne peut s'empêcher de concevoir et de prendre pour but. D'autre part la raison ne réussit pas à s'expliquer comment la volonté peut naître de la matière, comment l'esprit sort de la nature. Ainsi, le point de départ comme le point d'aboutissement de l'évolution réelle de la vie obligent nécessairement le philosophe à compléter les données empiriques par des hypothèses *transcendantes* capables de lever les dernières contradictions, c'est-à-dire à passer du domaine de la science à celui de la métaphysique.

II. — La science des mœurs et la morale.

Certains auteurs ont étudié la morale de Wundt après sa métaphysique, en se fondant sur ce que l'Éthique fait usage d'une méthode partiellement spéculative et que son idéal supérieur aboutit à des vues qui dépassent le domaine de l'expérience. Mais il ne nous semble pas que le problème ait été ainsi résolu d'une manière satisfaisante. On peut en effet considérer la morale de divers points de vue. En tant que science, elle est un simple rameau des sciences de l'esprit; en tant que manifestation de la vie spirituelle, elle achève et domine tout le reste, à côté de la religion et de l'esthétique; enfin en tant que problème pratique, elle s'oppose à la connaissance scientifique et la complète; elle précède la métaphysique, en lui fournissant un de ses problèmes et une de ses bases. Notre exposition doit respecter fidèlement l'ordre même que Wundt a suivi. Ce n'est point par hasard qu'il a publié une « investigation des faits et des lois de la vie morale », c'est-à-dire son *Éthique*, avant son *Système*. Il nous le dit clairement : « A mon avis, c'est l'Éthique qui doit fournir les assises les plus importantes d'une théorie générale de l'univers ; et ainsi il ne convient pas de renverser le rapport et de fonder la philosophie morale sur la métaphysique[1]. » Si donc l'on rencontre des hypothèses communes aux deux domaines, il ne faut pas oublier — car ceci a une grande importance logique aussi bien que chronologique — qu'elles ont passé de la morale à la métaphysique, et non pas inversement. L'Éthique n'a pas à se préoccuper d'autre chose que de la vie morale même, de sa nature propre, des motifs qui l'inspirent et des fins pratiques qu'elle poursuit. Si, par l'effet de son développement spontané, elle manifeste maintes affinités d'origine et d'inclination à l'égard de la religion, si des relations réciproques l'unissent à la métaphysique, il faut voir là, non pas le résultat d'une idée préconçue ou d'une contrainte, mais l'expression d'une nécessité interne, analogue à celle qui fait converger également vers la métaphysique toutes les sciences particulières, si indépendantes soient-elles, au fur et à mesure qu'elles réfléchissent et s'approfondissent davantage. Mais la morale, quels que soient ses rapports avec les

[1] *Ethik* [2] I, Préf., III.

domaines limitrophes de la vie spirituelle, ne renonce jamais pour cela à son autonomie, qui est essentielle aux yeux de Wundt et qu'il prétend défendre avec non moins de vigueur que Kant lui-même, mais par une méthode différente, plus exacte et plus sûre.

Tandis que l'école sociologique contemporaine veut subordonner la morale à la science des mœurs, Wundt se sert de la science des mœurs pour en dégager les principes de la morale, et il se croit autorisé par les faits mêmes à lui conserver le caractère de science normative. Mais il faut bien s'entendre sur le sens de cette définition, aujourd'hui vivement discutée. Par science normative Wundt n'entend pas un système de préceptes *a priori*, une sorte de révélation immuable. Il classe dans cette catégorie, à côté de l'éthique, la grammaire, l'esthétique, la logique. Ces disciplines sont des sciences parce qu'elles reposent sur des méthodes objectives, aussi rigoureuses que possible, et elles sont normatives parce qu'elles visent à formuler des jugements de valeur, des règles d'appréciation, c'est-à-dire des normes. Mais elles n'ont pas à instituer ces règles de leur propre autorité ni à porter ces jugements sans contrôle ; elle les constatent dans les domaines considérés de la vie spirituelle, comme des réalités indiscutables ; et leur mission consiste à élucider d'abord ces données de fait, puis à les reviser et à les parfaire. Ainsi le point de vue normatif n'exclut pas, mais au contraire suppose le point de vue explicatif. La différence est simplement dans le point de vue, et non pas dans l'objet. Après avoir observé ce qui est, il s'agit de définir ce qui doit être.

Sans doute chaque époque a tendance à considérer les règles alors usuelles de la pensée et de l'action comme des vérités immuables et intangibles ; et cette tendance, qui dérive de la croyance en l'autorité absolue des commandements divins, a laissé une empreinte particulièrement durable dans l'Éthique, qui se rattache par les liens les plus antiques et les plus étroits aux idées religieuses.

Or il y a là une illusion ; le monde moral en réalité est doublement soumis au devenir : à la fois parce que la connaissance que nous avons de son ordre est variable et toujours inachevée, et parce que cet ordre lui-même est en voie d'évolution vers un terme imprévisible. Néanmoins l'idée de science normative n'en reste pas moins nécessaire et ne peut être remplacée par l'idée de pure technique ou d'art pratique. Car la technique nous dit bien que, si nous voulons réaliser tel ou tel effet, il convient d'employer

tels et tels moyens; mais elle ne nous prescrit pas de viser à un but plutôt qu'à un autre. La science normative au contraire a pour caractéristique de s'adresser à la volonté libre, c'est-à-dire capable de choisir entre divers actes possibles, afin de fixer la détermination de son choix au moyen de ses règles, relatives sans doute, mais pourtant, dans les conditions données, nettement obligatoires.

Comme science normative, la morale fait à plusieurs égards pendant à la logique. L'une a pour objet de formuler les lois idéales de l'action, comme l'autre celles de la pensée; et de même que la logique étudie d'abord les diverses formes de la pensée et leur évolution historique pour en dégager les principes, de même la morale doit observer minutieusement les données positives de la moralité, avant et afin d'en extraire les règles qui y sont contenues et s'y manifestent plus ou moins clairement.

L'Éthique de Wundt est un édifice à trois étages, dont il importe de se représenter bien nettement la distribution. La base consiste en une investigation purement scientifique des faits moraux, dans leurs conditions naturelles d'existence, subjectives et objectives, au milieu des sociétés et au cours de leur évolution. La partie centrale est un puissant effort de pensée critique et constructive, où les résultats de la méthode empirique sont mis en valeur par la conscience rationnelle; l'ensemble de cette architecture, où règne la grandeur de l'idée dans la simplicité des lignes, forme la morale proprement dite ou morale normative, qu'on peut encore appeler doctrine ou philosophie morale. Enfin le couronnement de l'édifice est une anticipation confiante de l'avenir et de l'au-delà. Du haut de l'idéal où il est parvenu, le philosophe découvre l'unité profonde de la morale et de la religion, et il fait entrevoir à l'action humaine, enfermée dans l'enceinte obscure de l'espace et du temps, l'horizon clair et serein de la foi rationnelle.

La science des mœurs est selon Wundt une section de la *Völkerpsychologie* ou Psychologie collective, intermédiaire entre la psychologie individuelle et la sociologie proprement dite. Elle sera traitée en détails prochainement à la suite de « Mythe et religion »; mais elle est projetée et esquissée depuis longtemps, et l'Éthique en étudie déjà quelques-uns des aspects les plus importants, comme l'expression des idées morales dans le langage, et les rapports de la religion et des mœurs avec la moralité.

Ce qui frappe d'abord, c'est l'extrême variété des idées morales

dans les divers temps et les différents pays. On peut toutefois dégager deux caractéristiques générales, au point de vue formel : 1° La moralité s'exprime par des antithèses, auxquelles sont associés des jugements d'approbation et de désapprobation ; 2° Les biens moralement désirables sont ceux dont la jouissance promet une satisfaction durable. Au point de vue du contenu, les seuls éléments permanents sont de nature psychologique ; ils se ramènent à deux tendances fondamentales, toujours agissantes sous la diversité infinie de leurs formes empiriques, et qui s'expriment dans les sentiments de vénération (Ehrfurcht) et d'affection (Neigung). A l'origine la vénération se rapporte à des êtres et à des puissances surhumaines, l'affection au contraire aux hommes qui vivent avec nous. Sur l'une est fondée la vie religieuse, sur l'autre la vie sociale de l'humanité.

L'évolution de la moralité résulte du concours de ces deux tendances, combinées dans les proportions les plus variées, auxquelles vient s'ajouter l'influence des facteurs intellectuels. Elle manifeste et confirme le principe général qui préside au développement de la volonté, le principe de l'hétérogonie ou métamorphose des fins, qui permet de comprendre comment les idées morales peu à peu s'accroissent et s'enrichissent. Puisque les actes de la volonté étendent toujours leurs effets plus ou moins au delà des motifs primitifs et suscitent ainsi de nouveaux motifs qui produiront à leur tour de nouveaux effets, on voit combien il est inexact de supposer que ce qui est, ou nous semble être, le motif d'une action à un degré avancé de l'évolution, en ait été dès l'origine la raison déterminante. Il faut en règle générale supposer tout le contraire. C'est d'un état *prémoral* qu'est sortie la vie morale, pas à pas et à travers des étapes bien différentes ; et voici, selon Wundt, la marche et la direction générale de son développement : « La religion est née du mythe qui la précède ; les mœurs sont nées des instincts et des besoins des hommes groupés en hordes ; enfin de l'action réciproque de la religion et des mœurs est née la moralité. Les deux facteurs se sont si bien pénétrés et confondus, qu'il n'y a pas une seule manifestation importante de la vie morale où ils ne concourent ensemble. En règle générale ce sont les mœurs qui donnent à l'activité morale sa forme extérieure et lui assignent les domaines de la vie où elle s'exerce, tandis que la religion travaille à approfondir la conscience morale. Mais la moralité manifeste de plus en

plus son indépendance, et elle apparaît enfin comme un domaine distinct de sentiments et d'actes, qui réagit sur les mœurs et peut rester en relation avec la conscience religieuse, tout en gardant son autonomie. En résumé, on peut dire que la moralité est un enfant de la religion et des mœurs, qui à l'âge adulte s'affranchit de leur tutelle [1]. »

Wundt complète la science des mœurs par l'histoire des idées morales. Chez les peuples civilisés, en effet, la moralité est entrée dans une période où la réflexion tend à exercer une influence toujours plus considérable, et elle arrive nécessairement à s'exprimer par des théories, qui méritent d'être prises en sérieuse considération. Dès qu'on sait faire abstraction de leur forme extérieure et de certains éléments individuels, elles apparaissent comme des précieux témoins des idées d'une époque, et forment un prolongement essentiel de l'évolution morale de l'humanité. Sans doute elles sont toujours partielles et imparfaites; mais elles ont l'avantage de mettre chacune en relief certains motifs et certaines fins de la vie morale; et si on les rapproche les unes des autres, elles finissent par présenter un tableau d'ensemble assez complet, où se reflète l'esprit d'une société et où le conflit des idées apparaît lui-même comme un important facteur de l'évolution.

Après cette longue investigation psychologique et historique, Wundt entreprend l'exposition de sa doctrine morale, et il la fait précéder d'une critique des systèmes qui se partagent actuellement les esprits, et de la définition de certaines conceptions psychologiques fondamentales.

Quelques auteurs ont cru que les définitions que donne Wundt de la volonté, de la liberté, de la conscience morale, des rapports de l'individu avec la société, étaient dérivées de sa métaphysique; mais il nous semble au contraire que, dans sa pensée, elles résultent directement de la psychologie en tant que science positive. Il est vrai qu'elles représentent des généralisations qui dépassent l'expérience et qui par là restent toujours plus ou moins hypothétiques. Mais elles ne s'imposent pas à la morale parce qu'elles sont métaphysiquement nécessaires; elles y ont droit de cité tout juste dans la mesure où elles sont scientifiquement valables. La morale nous paraît ainsi subordonnée à la psychologie, mais nullement à la métaphysique.

1. *Eth.* [4], I, 276.

On se rappelle que pour Wundt la vie mentale exclut l'idée de substance que nous appliquons à la matière, et qu'elle se définit comme pure activité et pure actualité. La volonté n'est pas une faculté spécifique, mais la manifestation immédiate de l'activité spirituelle. Il en résulte qu'on ne saurait lui attribuer un libre arbitre indéfini, mais qu'elle obéit aux lois générales de la causalité psychologique, qui est aussi éloignée de la contingence que du pur mécanisme. La liberté morale se ramène à la causalité du caractère, qui exprime les aptitudes originales et le développement de la personnalité, et qui sert de fondement à la responsabilité. Nous sommes libres, dans la mesure où nos actes sont déterminés par un choix réfléchi entre divers motifs.

La conscience morale n'est point, selon Wundt, cette faculté mystérieuse et transcendante, qui représente dans la philosophie une survivance de la mythologie. Le devoir purement formel de Kant n'est pas une donnée réelle ; forme et contenu sont toujours indissolublement liés; et le caractère impératif des motifs moraux résulte aussi bien de leur contenu que de leur forme. La conscience morale se ramène à un ensemble d'émotions et d'images liées à certains sentiments d'approbation et de désapprobation, lesquels ont pour effet que telles émotions et telles images apparaissent supérieures et préférables, et qu'elles deviennent ainsi par rapport aux autres des motifs impératifs.

Enfin Wundt combat avec énergie l'individualisme exclusif, qui est à la base de l'eudémonisme et des théories sociales du XVIIIe siècle. Mais il se garde bien de passer d'un extrême à l'autre, et d'aboutir à l'universalisme historique ou au pur sociologisme. S'il est légitime d'insister sur le rôle qui revient, selon Wundt, à la société, on pourrait presque aussi bien faire ressortir celui qu'il attribue également à l'individu. Il entend laisser à chacun des facteurs en présence son rôle naturel et indispensable, et s'il replace l'individu dans le milieu social, où il est enraciné, d'où il tire à l'origine toute sa sève, où il doit enfin faire tendre tous ses efforts, Wundt n'en affirme pas moins que l'individu est capable de spontanéité créatrice et d'autonomie rationnelle. Les esprits médiocres, il est vrai, se laissent conduire généralement par les traditions et les préjugés; mais les esprits supérieurs sont loin d'exécuter la volonté collective passivement. Les idées, les aspirations de la société, en se réfléchissant en eux, s'accumulent et s'élèvent à une conscience

claire et actuelle; et grâce à cette faculté de concentration de l'énergie spirituelle, ils sont capables de donner à la société la direction qui lui manque, et de lui imprimer un nouvel élan. C'est pourquoi l'on ne saurait trop marquer l'importance des personnalités directrices, et spécialement du génie moral « qui incarne en quelque sorte dans son caractère idéal l'esprit collectif de l'humanité, et qui, résumant toute l'évolution morale du passé, projette l'éclat de sa lumière à l'horizon le plus lointain de l'avenir ». Mais, il faut bien le remarquer, si l'homme s'individualise et s'affirme lui-même, ce n'est pas pour se détacher de la société, c'est au contraire pour y rentrer et y agir avec des forces accrues et enrichies. La volonté sociale et la volonté individuelle ne sont pas des puissances extérieures et étrangères l'une à l'autre; toutes deux ont une réalité de même ordre, conformément au principe d'actualité. On peut dire seulement que la volonté sociale, en tant que résultante des volontés individuelles, manifeste par rapport à ces dernières une plus grande extension, une réalité plus durable et une autorité supérieure.

De même que Wundt, dans l'investigation empirique, s'est appliqué à ne rien omettre de réel, de même, dans la brève esquisse qu'il nous donne des principes de la morale, il s'efforce de ne rien négliger d'essentiel. Il reproche à la plupart des systèmes éthiques de n'avoir pas été assez objectifs et compréhensifs. A considérer les motifs d'où ils font dériver la moralité, ils peuvent se diviser en trois groupes, selon qu'ils accordent le premier rang au sentiment, à la réflexion ou à la raison; et, d'après les buts qu'ils assignent à l'action, ils se ramènent à trois tendances fondamentales : l'autoritarisme, l'eudémonisme et l'évolutionnisme. L'autoritarisme a le tort, selon Wundt, de méconnaître l'ordre réel de la causalité morale; l'eudémonisme, qui logiquement implique toujours l'égoïsme, pose comme motif essentiel et fin dernière ce qui ne doit jamais être qu'une fin prochaine et un motif subordonné. L'évolutionnisme, lorsqu'il prend la forme universaliste, échappe aux précédentes critiques : et Wundt s'y rattache, sous l'inspiration des grands romantiques, surtout de Hegel et de Schleiermacher.

La vie morale ne peut avoir pour but l'utilité et le bonheur, en tant que tels; ces fins sont trop variables et éphémères. En réalité ce n'est jamais d'après ces critères subjectifs que nous apprécions la valeur morale des actions que nous pouvons juger en toute

impartialité grâce à leur recul dans le passé. Nous estimons alors, que l'activité humaine a été morale, quand elle a contribué d'une manière objective et durable au progrès de la vie spirituelle ; et nous constatons que ce but n'a pu souvent être atteint qu'aux dépens de l'utilité immédiate et même du bonheur individuel. Il faut ajouter, il est vrai, que la moralité si chèrement conquise se trouve être par elle-même éminemment utile et conduit au seul bonheur véritable. Mais ces conséquences subjectives, si intéressantes soit-elles pour nous, apparaissent à distance comme des effets ultérieurs et des motifs secondaires ; et nous comprenons qu'elles ne doivent pas être posées comme but et motif essentiels de l'activité morale, sous peine d'en voir dévier le développement et de la faire dégénérer bientôt en son contraire.

Dans l'exposition des principes de la moralité il convient de distinguer nettement, d'une part, les motifs qui meuvent la volonté, et les buts qu'elle vise, d'autre part, les normes ou préceptes, qui lui commandent de n'obéir qu'à des motifs conformes aux fins morales.

Les fins de l'activité humaine forment une sorte de hiérarchie, dont tous les degrés sont également nécessaires. Elles se rapportent d'abord naturellement à l'individu. Le bonheur de l'individu et son perfectionnement sont des biens, et la condition de tous les autres ; mais ils ne conservent une valeur morale que si, au lieu de se poser comme buts derniers, ils sont subordonnés à des fins supérieures, à des fins sociales. Le bien-être et le progrès de la société à leur tour sont des biens ; mais pour rester moralement tels, il faut encore qu'ils se subordonnent aux fins les plus élevées que puisse se proposer notre activité, et qui sont comprises dans l'idéal de l'humanité. Cet idéal implique l'union universelle des volontés humaines, pour assurer le plus grand et le meilleur déploiement possible des énergies de l'esprit en vue de créer des biens spirituels.

Les motifs subjectifs qui déterminent la volonté, peuvent avoir une valeur morale bien différente des fins objectives poursuivies ou atteintes. Dans le cours de l'évolution sociale et individuelle, ils se présentent d'abord sous la forme d'une *contrainte* extérieure ou intérieure ; mais ils se transforment peu à peu pour laisser le rôle prépondérant au caractère personnel et à la libre décision guidée par la connaissance claire des fins à poursuivre ; ils deviennent alors des impératifs de la liberté, caractérisés par un contentement durable et un idéal personnel de la vie. Tous les motifs, parce qu'ils

servent de ressort à la volonté, ont nécessairement une forme émotionnelle; mais par leur contenu ils peuvent appartenir aux stades les plus divers de la vie de l'esprit. D'une manière générale ils relèvent d'abord de la perception : amour-propre et sympathie, tendance égoïste et altruiste; plus tard de l'intelligence réfléchie : intérêt personnel et intérêt général. Les motifs égoïstes de l'amour-propre et de l'intérêt personnel ne sont pas en soi immoraux; ils sont même légitimes, mais à la condition de ne pas prétendre dominer sur les motifs altruistes de la sympathie et de l'intérêt général, qui doivent toujours avoir le dessus en cas de conflit. L'activité morale a sa source d'inspiration supérieure dans les motifs rationnels, fondés sur la conscience de notre destination idéale. Les motifs de la perception et de l'intelligence sont déjà en quelque mesure, grâce aux anticipations du sentiment, des motifs rationnels; mais ceux-ci ne se dégagent et n'affirment leur autonomie qu'au moment où la volonté individuelle, ayant pris conscience de sa dépendance immédiate à l'égard de l'infini du monde moral, fait de ce sentiment idéal le ressort essentiel de son activité.

Buts et motifs forment un ensemble psychologique naturellement indissoluble, que la conscience prend toujours dans sa totalité pour base de ses jugements. Les divers moments successifs de la synthèse précédente peuvent maintenant se ramener à un principe unique, qui apparaît nécessaire pour assurer l'unité de la législation morale, et que Wundt énonce en ces termes : « Sont moraux les intentions et les actes, où la volonté individuelle est d'accord avec la volonté sociale en qui elle est inclue; et au cas où plusieurs volontés superposées agissent en même temps sur la volonté individuelle, c'est l'accord avec la volonté sociale la plus compréhensive qui décide de la valeur de l'intention et de l'acte[1]. »

L'Éthique, parvenue à ce principe universel, est enfin capable de formuler les lois impératives ou normes qui serviront de règles à la conduite et au jugement moral. Ces normes ne pouvaient être posées ni déduites auparavant. Pour être plus que l'affirmation arbitraire d'une conscience individuelle, pour mériter l'autorité qu'elles inspirent, elles supposent, elles exigent tout le travail accompli d'investigation scientifique, d'analyse critique et de synthèse rationnelle. Elles sont donc, non pas le point de départ et le

1. *Éth.* [3], II, 159.

fondement, mais le point d'aboutissement et la conclusion de l'Éthique. Et il ne semble pas que leur caractère obligatoire puisse être considéré comme affaibli, parce qu'il dérive, non plus de quelque révélation mythique, mais de l'expérience et de la réflexion des hommes les meilleurs dans le passé et le présent.

La norme commande essentiellement l'adéquation parfaite des motifs aux fins morales. Puisque les buts de notre activité se rapportent à l'individu, à la société, à l'humanité, on peut distinguer trois catégories correspondantes de normes, dont chacune revêt une double forme, l'une subjective concernant les motifs, l'autre objective concernant les buts. La norme implique à la fois un devoir et un droit, celui-ci ne pouvant exiger que la liberté d'accomplir le devoir. Voici, d'après Wundt, les devoirs essentiels d'où l'on peut tirer tous les autres : vis-à-vis de soi-même, respect de soi et fidélité au devoir; vis-à-vis de la société, respect du prochain et sens de l'intérêt général; enfin vis-à-vis de l'humanité, modestie et abnégation. Les conflits possibles de devoirs résultent, non pas d'une contradiction des principes, mais de la difficulté de savoir quel principe il convient d'appliquer dans tel cas particulier. On peut aider à les résoudre, en posant la règle suivante : « Quand des normes de portée différente entrent en conflit, il faut donner la préférence à la plus compréhensive : ainsi la fin sociale doit l'emporter sur la fin individuelle, et la fin humaine sur la fin sociale [1]. »

Remarquons bien que la morale de Wundt, jusqu'à ce point de son développement logique où elle peut être considérée comme achevée, ne mérite pas le reproche qui lui a été quelquefois adressé. Elle ne fait appel à aucun principe transcendant, elle n'a aucun caractère religieux. Elle est essentiellement autonome, et comme on aimerait à dire en France, purement laïque. Reposant sur la science du passé, elle ne vise qu'à profiter de ses leçons pour orienter l'action présente en vue de l'avenir. La morale est donc maintenant prête à prendre la forme pratique et à guider les bonnes volontés. C'est cette tâche que Wundt entreprend et esquisse à grands traits dans la dernière partie de son Éthique, sur laquelle nous n'avons pas la place d'insister, mais qu'il convient au moins de signaler ici.

Le jugement moral et le sentiment religieux relèvent de points de

1. *Éth.* [3], II, 175.

vue tout à fait différents, et il importe de ne pas confondre l'un avec l'autre. La morale dit : « *Respecte* ton prochain comme toi-même », c'est-à-dire respecte tous les hommes indifféremment, dans la mesure où ils sont respectables. La religion dit : « *Aime* ton prochain comme toi-même », c'est-à-dire aime tous les hommes également, parce qu'ils sont tous également enfants de Dieu et appelés à une destinée immortelle. Ce serait une grave erreur, selon Wundt, de présenter ce commandement religieux comme une loi morale, ainsi qu'a tendance à le faire la morale chrétienne, et d'en tirer cette conclusion : « Il faut *aimer* et *respecter* également tous les hommes. » L'amour dépend du sentiment religieux, mais le respect du jugement moral; et en toute conscience, nous ne devons et ne pouvons respecter que ce qui est respectable [1].

Ainsi la morale autonome reste bien distincte en principe non seulement de la religion, mais même de l'inspiration religieuse. Et pourtant, dira-t-on, il est absolument incontestable que Wundt insiste à maintes reprises [2] sur les rapports de la morale avec la religion; n'y a-t-il pas là une contradiction? Comment donc s'opère le passage de l'une à l'autre? C'est ce qu'il nous reste à montrer.

L'Éthique, telle qu'elle vient d'être exposée, ne prétend nullement être une science universelle, absolue et définitive; elle se sait toute relative et soumise au devenir, comme la vie morale même qu'elle a pour tâche d'étudier et de guider. Mais de même que les sciences positives, tout en restant indépendantes, semblent demander en vertu du principe de raison suffisante que leurs résultats partiels et plus ou moins divergents soient complétés et unifiés par la métaphysique, de même la morale autonome ne saurait rester satisfaite de la relativité de ses conclusions, et par l'effet d'une logique interne, où prédominent les désirs et les sentiments vitaux les plus essentiels, elle exige un élargissement de sa perspective et un complément de sa certitude, qui sont d'ordre transcendant et de nature proprement religieuse.

Si la fuite du temps entraîne toutes choses, si le plus haut idéal s'évanouit à l'instar des images sensibles avec l'esprit même qui en a pris conscience, alors le but de la moralité n'est plus qu'un rêve éphémère, l'histoire de l'humanité une tragi-comédie incohérente, la connaissance tout entière la vaine satisfaction de la curiosité

1. Voir *Éth.* [3], II, 187.
2. *Éth.* [3], II, 68-9, 104-5, 136-7, 163, 192, etc.

d'un jour. Dans ce cas la philosophie hindoue a raison, et la vraie solution du problème de la vie, c'est l'éternel oubli, c'est l'anéantissement, qui nous délivre de la souffrance d'être. Mais le philosophe allemand ne peut pas plus se contenter du pessimisme que de l'eudémonisme, qui s'engendrent l'un l'autre; il aime mieux lever ses regards en haut et chercher un appui dans l'au-delà, que de sombrer dans le découragement et l'impuissance. « Partout où l'existence individuelle rencontre des limites, dit-il [1], nous portons plus loin nos regards et nous nous consolons en pensant à l'avenir réservé aux grandes sociétés auxquelles nous appartenons et avec lesquelles nous collaborons à des fins plus durables. Et quand ces sociétés se dérobent aussi à notre vue, nous vivons alors dans l'assurance que l'idéal moral de l'humanité, où convergent tous les efforts individuels, ne périra jamais. Cette assurance n'est pas une connaissance, mais une *foi*; celle-ci repose sur l'analyse progressive des fins morales, qui voit dans chaque fin donnée un but prochain et non dernier, un simple moyen pour atteindre un but suprême éternel. » Pour garantir la valeur permanente des biens spirituels, l'esprit se trouve donc obligé de concevoir toutes les fins relatives comme des parties intégrantes d'un monde moral infini, et l'idéal de l'humanité comme une conséquence d'un principe absolu parfaitement adéquat. C'est ainsi que la morale, obéissant à cette nécessité vitale, se prolonge et s'achève dans la religion, sans pourtant se laisser jamais envahir par elle, — comme un fleuve s'écoule dans la mer sans y confondre son cours, capable même d'opposer au flux contraire l'irrésistible poussée de sa pente naturelle.

(*A suivre.*) H. NORERO.

1. *Éth.* [3], 115-6.

DISCUSSIONS

Mon cher Directeur,

Je ne désire pas prolonger indéfiniment la polémique soulevée par mon article sur *L'Évolution de l'intelligence géométrique*, mais je voudrais vous demander l'autorisation de répondre quelques mots à M. Bergson.

Il me reproche de n'avoir pas bien compris sa pensée, faute d'avoir lu tout ce qu'il a écrit; cela prouve une fois de plus combien difficilement se pénètrent les esprits, et je ne m'étonnerai pas qu'il ait interprété certains passages de l'article auquel il répond autrement que je ne le fais moi-même; je voudrais essayer de préciser la pensée que j'avais essayé d'exprimer dans ces passages, et c'est là le principal but de cette brève réponse.

M. Bergson veut bien me rappeler que la philosophie est une discipline spéciale et qu'un mathématicien peut être ignorant en philosophie, tout autant et même plus qu'un philosophe en mathématiques. Je n'en ai jamais douté, et l'on verra dans mon article, si l'on veut bien le relire, que j'ai fait tous mes efforts pour rester le plus possible sur le terrain proprement scientifique. Mais les philosophes ont coutume de parler de choses scientifiques; sera-t-il interdit à ceux dont le métier est d'étudier la science, de dire leur opinion à ce sujet; et, comment, en discutant avec un philosophe, ne pas être quelque peu entraîné, presque malgré soi, sur son terrain?

Il est cependant un point sur lequel j'ai fait de telles réserves, que l'interprétation de M. Bergson ne me semblait pas possible : j'ai expressément distingué entre la science grecque et la philosophie grecque et c'est seulement de la première que j'ai dit qu'elle ne me paraissait pas intéressante, *sinon au point de vue historique*. Car, en science, quand la maison est construite, on enlève les échafaudages, et l'esprit d'un écolier d'aujourd'hui n'est pas obligé de parcourir tout le chemin de l'esprit humain : il n'y suffirait pas. C'est pour cela que, depuis Leibniz, aucun mathématicien propre-

ment dit ne s'est intéressé à l'*Achille* de Zénon, car la difficulté était résolue pour lui par Leibniz. De même, un élève de troisième acquiert aujourd'hui facilement, sur les solutions négatives des équations, des notions qui ont coûté beaucoup de peine à découvrir. Je serais tenté de croire, malgré ce que l'on pourrait induire du texte de M. Bergson, qu'il en est de même en philosophie et que, là aussi, certains résultats se dégagent avec le temps d'une manière plus simple et plus claire. S'il fallait, avant de commencer à penser, suivre dans tous ses détours la pensée de tous les grands philosophes, on ne commencerait jamais : la vie est trop courte.

Je ne reviendrai pas sur la question de l'anti-intellectualisme; je suis heureux d'avoir fourni à M. Bergson l'occasion de préciser sur quelques points sa pensée souvent défigurée par des disciples plus orthodoxes que le maître. Une remarque cependant. M. Bergson désire que la conscience, « par une espèce de torsion sur elle-même, cherche à se replacer dans la direction de la nature ». Je ne suis pas très sûr de comprendre le sens de cette phrase, mais il me semble que cette « torsion de la conscience » peut se manifester sous deux modes principaux : la vie ascétique et contemplative, qui n'est pas chose intellectuelle; ou la dissertation métaphysique sur cette torsion même, se traduisant par des spéculations philosophiques, et j'appelle ceci une attitude intellectuelle, parce que la faculté communément appelée intelligence entre en jeu et que si M. Bergson, par exemple, la possédait à un degré moins éminent, il n'aurait pas écrit ses livres. Mais je ne veux pas insister sur une querelle de mots : je rappellerai seulement que j'ai, à dessein, employé (sauf une seule fois entre guillemets) l'adjectif *intellectuel*, auquel je me suis cru autorisé à donner le sens qu'il a habituellement en français, et non l'adjectif *intellectualiste*, qui appartient à la langue philosophique, langue que je préfère ne pas écrire, pour des raisons que M. Bergson a excellemment indiquées.

Pour me résumer, je crois être, dans le fond, plus en accord qu'il ne paraît avec M. Bergson; je pense avec lui que l'intelligence doit être accompagnée d'intuition; ou, si l'on veut, d'un certain « sens de la vie »; seulement, je crois constater que l'intelligence mathématique, à laquelle je me suis borné, évolue naturellement dans cette direction, et je continue à lui conserver le même nom d'intelligence, malgré son évolution.

ÉMILE BOREL.

Monsieur,

Voulez-vous me permettre de répondre brièvement dans votre revue à l'article que M. Bouasse m'a consacré ?

Mes ouvrages (*L'Évolution de la Matière*[1] et *L'Évolution des Forces*[2]) ne contiennent, dit-il, que des choses parfaitement connues. L'exactitude de cette assertion ferait peu d'honneur aux physiciens illustres qui ont pris la peine de répéter mes expériences et leur consacrer d'importants mémoires.

M. Bouasse confesse il est vrai qu'il n'a fait que parcourir mes livres étant absorbé par la rédaction d'un « cours de Physique supérieure en six gros volumes ». Son siège est fait. Toutes les nouveautés ne l'intéressent pas et il veut les ignorer. « J'attends, dit-il, qu'on soit d'accord sur le radium pour lire le résultat des recherches. »

Évidemment M. Bouasse a le droit et peut-être même le devoir de rester indifférent à toutes les découvertes nouvelles puisqu'il s'agit de choses ne se demandant pas aux examens et dont un professeur officiel n'a probablement pas à s'occuper. Cependant cette indifférence peut avoir des inconvénients. S'il eût un peu suivi tous les travaux étrangers publiés depuis dix ans il éviterait des assertions comme celle-ci que je trouve dans son article : « L'électricité voyage toujours véhiculée par un support matériel. » C'est ce qu'on ne croit plus du tout aujourd'hui. Cette constatation est même une de celles qui ont le plus modifié les idées actuelles. Le traité de « Physique supérieure en six gros volumes » de M. Bouasse paraîtra bien démodé s'il continue à refuser de mieux se tenir au courant des progrès de la science qu'il enseigne.

En ce qui me concerne il serait inutile de parler ici de mes expé-

1. In-18 avec 68 figures, 15e édition (Flammarion).
2. In-18 avec 40 figures (6e mille).

riences. Je me bornerai à rappeler les propositions auxquelles j'ai été conduit après dix ans de recherches expérimentales.

1° La matière, supposée indestructible, s'évanouit lentement par la dissociation continuelle des atomes qui la composent;

2° Les produits de la dématérialisation de la matière constituent par leurs propriétés des substances intermédiaires entre les corps pondérables et l'éther impondérable, c'est-à-dire entre deux mondes profondément séparés par la science, jusqu'ici;

3° La matière, envisagée comme inerte et capable seulement de restituer l'énergie qui lui fut d'abord fournie, est, au contraire, un colossal réservoir d'énergie — l'énergie intra-atomique — qu'elle peut dépenser sans rien emprunter au dehors;

4° C'est de cette énergie intra-atomique libérée pendant la dissociation de la matière que résultent la plupart des forces de l'univers, l'électricité et la chaleur solaire notamment.

5° La force et la matière sont deux formes diverses d'une même chose. La matière représente une forme stable de l'énergie intra-atomique. La chaleur, la lumière, l'électricité, etc., des formes instables de la même énergie;

6° En dissociant les atomes, c'est-à-dire en dématérialisant la matière, on ne fait que transformer la forme stable de l'énergie, nommée matière, en ces formes instables connues sous les noms d'électricité, de lumière, de chaleur, etc. La matière se transmue donc continuellement en énergie;

7° La loi d'évolution applicable aux êtres vivants l'est également aux corps simples. Les espèces chimiques, pas plus que les espèces vivantes, ne sont invariables.

Veuillez agréer, etc. GUSTAVE LE BON.

QUESTIONS PRATIQUES

LE SYNDICALISME RÉFORMISTE

Ce serait une erreur de croire que tous les travailleurs organisés de France acceptent la philosophie de la *Confédération Générale du Travail*, le Syndicalisme révolutionnaire [1]. Un grand nombre de syndiqués se font, de l'action ouvrière, une conception différente, plus pratique ou plus mesquine, en tout cas plus modérée. Leur philosophie, c'est le Syndicalisme réformiste [2].

Le Syndicalisme réformiste est moins original que le Syndicalisme révolutionnaire : il rappelle les théories chères aux *Trade Unions* anglaises et aux *Gewerkschaften* allemandes.

Pourtant son étude peut être utile : on ne saurait se faire une idée exacte des conceptions sociales qui s'élaborent dans la classe ouvrière en France sans étudier les ressemblances et les différences de ces deux Syndicalismes.

*
* *

L'idée commune au Syndicalisme révolutionnaire et au Syndicalisme réformiste, c'est que l'action syndicale est la forme la plus

1. J'ai étudié ici même le Syndicalisme révolutionnaire (nos de janvier et mars 1907).

2. Sur le Syndicalisme réformiste, une seule étude d'ensemble : une conférence de A. Keüfer (secrétaire de la Fédération du Livre) sur le Syndicalisme réformiste, en réponse à une conférence de V. Griffuelhes (secrétaire de la Confédération Générale du Travail) sur le Syndicalisme révolutionnaire, *Mouvement Socialiste*, janvier 1905, p. 18 et suiv. La principale source, c'est la *Revue Syndicaliste*, fondée, en mai 1905, par Albert Thomas, qui fait au journal l'*Humanité* la chronique syndicale. Les principaux représentants du Syndicalisme réformiste y collaborent : Keüfer, Guérard (secrétaire de la Fédération des Chemins de fer), Coupat (secrétaire de la Fédération des Mécaniciens), Renard (secrétaire de la Fédération du Textile), etc. On peut consulter aussi les organes des groupements ouvriers réformistes, notamment *La Typographie Française* et *Le Réveil des Mécaniciens*.

importante de l'action ouvrière, le meilleur instrument d'émancipation pour le prolétariat.

Toute autre action ouvrière, y compris l'action politique, doit être subordonnée à l'action syndicale, où s'exprime le plus nettement l'opposition des classes. L'action syndicale est indispensable pour donner aux autres modes d'action ouvrière un caractère prolétarien, une efficacité réelle. Sans le Syndicat, les lois sociales risquent de n'être jamais appliquées. Sans le Syndicat, la coopération reste animée d'esprit conservateur et bourgeois [1].

C'est surtout au point de vue éducatif que l'action syndicale est essentielle. La valeur intellectuelle et surtout la valeur morale des individus apparaissent d'une importance unique aux syndicalistes réformistes, comme aux syndicalistes révolutionnaires : Pelloutier, le premier représentant du Syndicalisme, a eu raison d'affirmer que seule l'éducation peut « rendre viable une société d'hommes libres ». Or c'est l'action syndicale qui développe les intelligences, élargit les cœurs, fortifie les caractères. « Elle réforme la classe ouvrière par le dedans [2]. »

Affirmant l'importance prépondérante de l'action syndicale, le Syndicalisme réformiste recommande l'union de tous les travailleurs en un vaste groupement. Il soutient sans réserve la cause de l'unité ouvrière. C'est à l'intérieur de la *Confédération Générale du Travail*, même dirigée par des syndicalistes révolutionnaires, que les syndicalistes réformistes doivent défendre leurs conceptions propres.

*
* *

Sur quels points le Syndicalisme réformiste diffère-t-il du Syndicalisme révolutionnaire? Il conçoit autrement l'orientation à donner aux Syndicats, la nature et la portée de l'action syndicale, les rapports de la classe ouvrière avec la nation et l'État.

Le Syndicalisme révolutionnaire, plaçant toute sa confiance dans l'énergie de minorités audacieuses, se soucie peu que les Syndicats

1. Sur l'importance prépondérante de l'action syndicale : Déclaration de la rédaction, *Revue Syndicaliste*, mai 1905, p. 4. Comparer même Revue, mai 1907, couverture.

2. Sur la valeur éducative de l'action syndicale : articles d'A. Thomas, *Revue Syndicaliste*, mars 1905, couverture; Keüfer, dans sa conférence sur le Syndicalisme réformiste, invoque l'opinion de Pelloutier (*Mouvement Socialiste*, janvier 1905).

comptent plus ou moins de membres, soient plus ou moins riches. Le Syndicalisme réformiste réclame des Syndicats puissants par le nombre de leurs membres et l'étendue de leurs ressources : il cite avec admiration l'exemple des *Trade Unions* anglaises et des *Gewerkschaften* allemandes.

L'audace d'une minorité peut, par de grands sacrifices, conquérir certains avantages. Mais pour les obtenir plus aisément, surtout pour les maintenir, il faut que le Syndicat groupe le plus grand nombre des travailleurs de la profession. La « guerre de libération » ouvrière doit évoluer, comme a évolué la guerre de conquête : la vaillance individuelle ne suffit plus; l'organisation est nécessaire [1].

Comment attirer au Syndicat la majorité des travailleurs? en y respectant toutes leurs opinions, toutes leurs croyances; en leur fournissant des avantages matériels incontestables.

Le Syndicat doit accueillir tous les salariés, quelles que soient leurs opinions et leurs croyances. Le congrès de la C. G. T., tenu en 1907 à Amiens, a affirmé « l'entière liberté pour le syndiqué de participer, en dehors du groupement corporatif, à telles formes de lutte correspondant à sa conception philosophique ou politique, se bornant à lui demander, en réciprocité, de ne pas introduire dans le Syndicat les opinions qu'il professe au dehors ». En reconnaissant à ses membres la liberté d'appartenir à des partis, la Confédération du Travail a proclamé qu'elle n'est pas un parti, pas même « le Parti du Travail » [2].

Le Syndicalisme réformiste, comme le Syndicalisme révolutionnaire, reproche à certains socialistes [3] de vouloir subordonner le mouvement syndical au mouvement politique, les syndicats au Parti socialiste. Et il reproche aux syndicalistes révolutionnaires d'introduire dans les Syndicats une politique nouvelle, qui risque de désunir la classe ouvrière. L'*aparlementarisme*, expression vraie de la neutralité syndicale, ne doit pas être confondu avec l'antiparlementarisme d'origine anarchiste : l'antiparlementarisme est une théorie politique, qui peut choquer les ouvriers partisans de l'action parlemen-

1. Mutschler, cité dans *Revue Syndicaliste*, juillet 1906, couverture. On ne se bat plus, dit Mutschler à la façon des nègres d'Afrique; il faut suivre l'exemple des Japonais, méthodiquement organisés.

2. C'est la conclusion que tire Albert Thomas de la décision prise au Congrès d'Amiens. Le mot « Parti du travail » sert de titre à une brochure du syndicaliste révolutionnaire Pouget. A. Thomas, Notre Tâche, *Revue Syndicaliste*, novembre 1906, p. 201.

3. Les disciples de Jules Guesde.

taire, les chasser du Syndicat ou les empêcher d'adhérer au Syndicat, comme le parlementarisme est une théorie politique, qui peut choquer les ouvriers hostiles à l'action parlementaire, les chasser du Syndicat ou les empêcher d'adhérer au Syndicat. De même l'*apatriotisme*, expression vraie de la neutralité syndicale, ne doit pas être confondu avec l'antipatriotisme, d'origine anarchiste : l'antipatriotisme est une théorie politique qui peut choquer les ouvriers patriotes, les chasser du Syndicat ou les empêcher d'adhérer au Syndicat, comme le patriotisme est une théorie politique qui peut choquer les ouvriers antipatriotes, les chasser du Syndicat ou les empêcher d'adhérer au Syndicat[1]. C'est hors du Syndicat que doit se faire la propagande anarchiste; et il faut défendre la neutralité vraie de la Confération du Travail contre les anarchistes qui, à leur récent congrès d'Amsterdam (1907), ont décidé de pénétrer dans les Syndicats pour les « imprégner d'anarchisme[2]. » C'est hors du Syndicat que doit se faire la propagande antimilitariste, par exemple dans les groupes antimilitaristes qui commencent à être organisés nationalement et internationalement.

Le Syndicalisme doit être « neutraliste »; le Syndicat « doit être pour la défense et l'amélioration des conditions de travail et de vie de la classe ouvrière, le lieu de rencontre de tous les ouvriers, de tous les salariés, de quelque opinion politique ou religieuse qu'ils se réclament; il ne doit pas devenir socialiste, par l'adhésion, imposée ou volontaire, immédiate ou future, au Parti socialiste. Il ne doit pas devenir anarchiste, par l'adoption de méthodes de violence ou d'illégalité systématique, préconisées par les anarchistes. Si même les syndicalistes révolutionnaires prétendent que l'action syndicale comme telle doit suffire à la révolution, qu'ils forment des groupes de syndicalistes, qu'ils fondent un nouveau parti, Parti du travail, Parti syndicaliste, etc.; mais en tant que leur propagande s'oppose aux autres conceptions politiques, leur propagande ne doit point trouver place dans le Syndicat[3] ».

1. Renard, Rapports de la C. G. T. et des Partis politiques, *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 150; Niel, De l'Antimilitarisme, *id.*, p. 158; Keüfer, L'Antimilitarisme et les Syndicats, *id.*, p. 166.

2. Résolution de Friedeberg, de Malatesta, Marmande et Cornélissen, de Dunois et Monatte, *Revue Syndicaliste*, octobre 1907, p. 123-125.

3. Albert Thomas, Syndicalisme neutraliste, *Revue Syndicaliste*, octobre 1907, p. 129. On peut se demander si Albert Thomas ne méconnait pas le principe même du « Syndicalisme neutraliste », en n'offrant aux ouvriers le choix qu'entre le Socialisme, l'Anarchisme et le Syndicalisme considéré comme une théorie

D'ailleurs la politique antiparlementaire et antipatriotique des syndicalistes révolutionnaires français présente un autre danger : celui de rompre l'unité de la classe ouvrière organisée internationalement. La C. G. T. ne participe plus aux Conférences internationales des secrétaires d'organisations syndicales nationales [1], parce que ces conférences refusent de discuter la question de l'antipatriotisme et celle de la grève générale, considérées comme trop politiques ou trop théoriques. Ainsi la Confédération du Travail française paraît condamnée soit à s'isoler dans les limites de la nation (ce serait une bizarre conséquence de son antipatriotisme !) soit à tâcher de grouper les organisations révolutionnaires des autres nations (ce serait la scission la plus dangereuse pour l'avenir de la classe ouvrière dans tous les pays [2]. Au contraire, les syndicalistes réformistes réclament la participation de la Confédération française aux Conférences internationales [3] : ils s'efforcent ainsi de maintenir et de fortifier l'*Internationale syndicale*. Cet effort représente l'une des meilleures applications du « syndicalisme neutraliste ».

Respectant les opinions des salariés qu'il a accueillis et de ceux qu'il appelle, le Syndicat doit aussi les retenir et les attirer par des avantages positifs. Le Syndicat ou la Fédération de Syndicats doit constituer un ensemble de services d'assistance fournissant des

politique nouvelle : « Le choix forcément s'arrête là, puisqu'un radical-socialiste même nie plus ou moins la lutte de classes et répudie la suppression du patronat. » (Notre Tâche, *Revue Syndicaliste*, novembre 1906, p. 201.) V. Renard ouvre plus largement les portes du Syndicat, en y acceptant les salariés de toute opinion politique : « Nous ne voyons pas un syndiqué modéré, radical ou ministérialiste opérant l'expropriation des capitalistes par la grève générale révolutionnaire expropriatrice, étant donné que le radical n'est pas pour la suppression de la propriété individuelle, et que les autres sont pour des moyens pacifiques exclusivement. » (Rapports de la C. G. T. et des Partis politiques, *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 150-151.) — Sur la neutralité nécessaire des Syndicats : Albert Thomas, Parti et Syndicat, *Revue Syndicaliste*, septembre 1906; Syndicalisme neutraliste, *Revue Syndicaliste*, octobre 1907; Renard, Rapports de la C. G. T. et des Partis politiques; Niel, De l'Antimilitarisme; et Keüfer, L'Antimilitarisme et les Syndicats, dans *Revue Syndicaliste*, octobre 1906.

1. Amsterdam, juin 1905; et Christiania, septembre 1907. (Voir Résolutions prises au Congrès de Christiania, dans l'*Humanité*, 21 septembre 1907.)

2. Niel (secrétaire de la Bourse du Travail de Montpellier), dont les opinions représentent une synthèse fort intelligente de révolutionarisme et de réformisme (il collabore en même temps à *La Voix du Peuple*, au *Mouvement Socialiste* et à la *Revue Syndicaliste*), Niel condamne, sur ce point, l'attitude de la C. G. T. et en fait ressortir le danger (Syndicalisme International, *Humanité*, 15 octobre 1907).

3. Résolution Keüfer, Coupal et Niel, au Congrès d'Amiens (1906), demandant la participation de la C. G. T. à ces conférences; la résolution fut d'ailleurs repoussée par le Congrès.

subsides réguliers en temps de grève, des secours de chômage, de voyage, de maladie et de décès [1].

La constitution de ces services d'assistance exige d'abondantes ressources. Comment se les procurer ? Quelques organisations syndicales utilisent les bénéfices de coopératives fondées à leur instigation. La coopération peut ainsi venir en aide à l'action syndicale ; elle présente en outre l'avantage de parfaire l'éducation administrative et technique des travailleurs [2]. Mais la plupart des groupements ouvriers ont surtout besoin de fortes cotisations syndicales et fédérales. C'est une nécessité pratique dont les théoriciens du Syndicalisme révolutionnaire se désintéressent trop [3]. Les sacrifices demandés aux syndiqués sont compensés par les services que leur rend le Syndicat. Ils sont, d'autre part, nécessaires pour assurer aux organisations une réelle autonomie. Sans fortes cotisations, ces groupements ont besoin des subventions de l'État, ou des municipalités, ou de quelques riches : leur liberté d'action en est amoindrie. Le Syndicalisme réformiste proteste, aussi fort que l'anarchisme,

1. On peut citer particulièrement les œuvres d'assistance de la Fédération du Livre (réformiste). La Fédération verse aux Syndiqués en grève, 3 fr. 50 par jour pendant treize semaines, elle verse aux malades et aux chômeurs 2 francs par jour pendant trente-six jours par an. Pendant les six dernières années (1901-1906) la Fédération a versé 312 625 fr. de secours de chômage, 16 016 fr. de secours de départ, 62 058 fr. de viaticum, 376 512 fr. de secours de maladie, 17 670 fr. de secours de décès; au total, 784 833 fr. (*Revue Syndicaliste*, juin 1907, p. 30-34). — Keüfer fait ressortir l'importance des secours de grève pour la lutte ouvrière : la force morale, la confiance, peuvent être plus efficaces que les ressources matérielles; mais ces ressources ne sont pas moins indispensables; les plus courageux hésitent à imposer à leurs familles certaines privations. (Prévoyance nécessaire; article du journal fédéral *La Typographie Française*, 16 janvier 1908.)

2. Sur les rapports du Syndicalisme réformiste et de la Coopération : articles de Lauche (Fédération des Mécaniciens), *Revue Syndicaliste*, août 1905, p. 81; de Bajat (Bourse du Travail de Marseille), *Revue Syndicaliste*, février 1906, p. 227-228; de Cleuet (Bourse du Travail d'Amiens), *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 147; de Renard, *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 149. Les syndicalistes réformistes sont divisés sur la question de savoir s'il y a avantage ou désavantage pour les Syndicats à recevoir la capacité commerciale. Keüfer, Coupal se prononcent contre : la possibilité de faire du commerce attirerait dans les Syndicats des hommes animés de préoccupations mercantiles; elle y introduirait des germes de division; elle détournerait les Syndicats de leur rôle de défense ouvrière. Les syndiqués d'ailleurs restent libres de fonder des Coopératives de consommation ou de production. Guérard, Dalle, Briat prennent parti pour l'attribution de la capacité commerciale aux Syndicats : les travailleurs ne doivent pas refuser une liberté nouvelle, dont ils sont toujours libres de ne pas user; repousser ce droit nouveau, c'est faire un aveu d'impuissance, d'éternelle sujétion; la réforme favoriserait le développement des Coopératives, étendrait l'instruction et la capacité commerciale des travailleurs.

3. V. Renard, Sachons cotiser. *Humanité*, 19 janvier 1908.

contre l'habitude, encore trop répandue, de demander à d'autres qu'aux ouvriers eux-mêmes les ressources nécessaires à la vie des œuvres ouvrières.

*
* *

Ces Syndicats, puissants par le nombre de leurs membres et l'étendue de leurs ressources, quel est leur but? Selon le Syndicalisme réformiste, c'est avant tout d'améliorer la condition des travailleurs dans la société présente. Certes « l'idéal » reste « la suppression du salariat »; et il se peut qu' « un jour » la grève générale soit efficace [1]. Mais cette idée qui fait nécessairement son apparition au cours de la lutte économique, n'est pas à la base du syndicat. « A la base du Syndicat il y a d'abord et essentiellement la défense professionnelle. »

Même il n'est pas nécessaire de donner aux Syndicats une apparence révolutionnaire : on risque d'en éloigner les ouvriers paisibles. On énerve inutilement le prolétariat, on le détourne de l'action utile, en annonçant tous les jours une Révolution qui ne vient jamais.

L'important, c'est la tâche quotidienne, l'effort continu pour maintenir les progrès acquis et pour conquérir, quand il est possible, de meilleures conditions du travail : diminution du temps de travail, journée de huit heures, repos d'un jour ou d'un jour et demi par semaine; accroissement des salaires, suppression du travail aux pièces et substitution du travail à la journée; meilleure hygiène; respect de la dignité ouvrière par les contremaîtres et les patrons, etc.

Ces résultats ne peuvent être obtenus que par « la pression directe sur le patronat ». Mais cette pression peut prendre toute espèce de formes. Puisque le Syndicat ouvrier doit toujours en venir, au cours ou au terme de la grève, à causer avec le patron ou le Syndicat patronal, il peut aussi bien causer avec lui avant la grève. De là l'idée des *Commissions mixtes*, mi-patronales, mi-ouvrières, qui fonctionnent, par exemple, dans la Fédération du Livre, pour régler, à l'amiable, les différends entre patrons et ouvriers [2].

La grève reste, quand même, la ressource suprême. « La grève,

1. Déclaration de la Rédaction, *Revue Syndicaliste*, 15 mai 1905, p. 4.
2. Georges Fréville, La Fédération des Travailleurs du Livre, *Revue Syndicaliste*, juin 1907, p. 30-32.

arme mauvaise et parfois cruelle, est pourtant la seule que possède le prolétariat[1]. »

La grève ne doit pas être engagée au hasard, ou seulement pour entretenir l'ardeur révolutionnaire des travailleurs. On doit toujours craindre les conséquences d'un échec pour l'organisation prolétarienne : la défaite décourage les ouvriers, les amène à douter de leur force, peut désorganiser les groupements[2]. La grève la plus utile à l'éducation des travailleurs est encore celle qui réussit. Il ne faut engager le combat que lorsqu'il présente des chances de succès. Connaître l'état de l'industrie, surveiller le patron, pour l'attaquer au moment où il offre le moins de résistance, organiser la grande majorité des travailleurs, accumuler des ressources suffisantes pour rendre possible une longue résistance, c'est là une tâche difficile, mais indispensable[3].

Toutes les fois que la grève réussit, elle transforme, d'une certaine manière, la société; elle diminue la tyrannie capitaliste, augmente la liberté de la classe ouvrière. Les syndicalistes révolutionnaires eux-mêmes ne peuvent méconnaître l'importance de ces progrès partiels : en classant dans leurs statistiques au nombre des succès les « transactions » qui suivent la plupart des grèves, ils pensent et parlent en réformistes. — Inversement, les syndicalistes réformistes montrent comment chaque progrès réalisé révolutionne, dans une certaine mesure, la société : au régime d'autoritarisme patronal se substitue peu à peu ce que M. et Mme Webb appellent « la démocratie industrielle ». « Le Syndicalisme n'est contradictoire qu'à une démocratie amorphe, inorganisée ou dégénérée[4]. »

*
* *

Préoccupé surtout d'action immédiate, le Syndicalisme réformiste ne peut négliger les cadres historiques à l'intérieur desquels la

1. Lauche (Union des mécaniciens de la Seine), dans *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 138.
2. L'Enseignement des Grèves, *Réveil des Mécaniciens*, janvier 1908.
3. Georges Fréville, Tactique des grèves, *Revue Syndicaliste*, juillet 1907, p. 51-53.
4. A. Thomas, *Revue Syndicaliste*, décembre 1907, couverture. Sur la nature et la portée de l'action syndicale : Keüfer, Le Syndicalisme réformiste, *Mouvement Socialiste*, janvier 1905. Déclaration de la rédaction, *Revue Syndicaliste*, 15 mai 1905. A. Thomas, Parti et Syndicat, *Revue Syndicaliste*, septembre 1906, et Syndicalisme neutraliste, *Revue Syndicaliste*, octobre 1907.

classe ouvrière lutte pour son émancipation : la nation, l'État. Sans être patriote ni étatiste, le Syndicalisme réformiste n'est pas, comme le Syndicalisme révolutionnaire, antipatriote et antiétatiste. Il se borne à souhaiter le maintien de la paix entre les nations, à protester contre les abus de l'autorité gouvernementale, à recommander l'effort pour tirer le meilleur parti possible de la législation démocratique.

Les travailleurs ont raison de protester contre la guerre dans leurs Congrès nationaux et internationaux. La classe ouvrière a plus qu'aucune autre classe un grand intérêt au maintien de la paix. « L'action pacifique fait partie de l'action syndicale au sens le plus réformiste du mot [1]. »

Les syndicalistes réformistes protestent, comme les syndicalistes révolutionnaires, contre les abus de l'autorité gouvernementale, surtout contre l'intervention de l'armée dans les grèves. Patriotes ou antipatriotes, tous sont d'accord pour blâmer « l'appui criminel que l'armée prête au patronat ». Le légitime « antimilitarisme syndical » se borne à cette condamnation du rôle de l'armée dans les conflits économiques. Il ne se confond pas avec l'antimilitarisme politique des syndicalistes révolutionnaires et des anarchistes, qui vise à « détruire l'organe défensif de la nation [2] ».

Désirant refréner l'intervention de l'État en faveur des patrons, le syndicalisme réformiste souhaite son intervention en faveur des ouvriers. Les lois ouvrières sont fort imparfaites; quand même, elles sont utiles. Impossible de nier les avantages des lois sur l'enseignement primaire obligatoire, sur la limitation du temps de travail, sur la protection des femmes et des enfants, sur les accidents du travail, sur l'hygiène dans les ateliers, sur la juridiction du Conseil des prud'hommes, sur la suppression des bureaux de placement. Les syndicalistes révolutionnaires eux-mêmes ont reconnu, par exemple, l'utilité de la loi sur le repos hebdomadaire. D'ordinaire, la loi généralise un progrès obtenu pour un certain nombre de métiers par l'action syndicale; elle en fait bénéficier les adhérents de syndicats faibles, les femmes, les enfants [1]. Dans cer-

1. A. Thomas, Relations internationales, *Revue Syndicaliste*, février 1906.

2. Niel, qui se déclare personnellement antipatriote, Keüfer, qui accepte l'idée de patrie, sont d'accord sur cette conception de l'antimilitarisme syndical : Niel, De l'Antimilitarisme, *Revue Syndicaliste*, octobre 1906, p. 158; Keüfer, L'Antimilitarisme et les Syndicats, id., p. 166-167. Comparer Lauche, *Revue Syndicaliste*, novembre 1905, p. 160.

1. Guérard, Le Repos hebdomadaire, *Revue Syndicaliste*, mai 1905, p. 6-7.

tains cas, la loi peut servir de stimulant à l'action syndicale : qu'on se rappelle l'effort de la classe ouvrière pour faire appliquer sans diminution de salaire la loi limitant la journée de travail à dix heures dans les établissements mixtes.

Les lois ouvrières sont si utiles qu'il faudrait arriver à les étendre à toutes les sociétés civilisées, par des conventions internationales. Ce serait la meilleure réponse à l'argument habituel de la « concurrence étrangère ». Quand il n'y aura plus lieu de craindre que les produits nationaux soient concurrencés par les produits des pays où le travail s'opère à des conditions moins onéreuses, l'État pourra prendre en faveur des salariés les mesures de protection les plus efficaces [1].

Si les lois ouvrières sont utiles, les travailleurs doivent veiller à leur application. Ils doivent agir sur les inspecteurs du travail, pour les amener à bien remplir leur devoir [2]. Ils doivent collaborer à la préparation des lois ouvrières, en envoyant des délégués au Conseil supérieur du Travail [3]. Surtout ils doivent s'efforcer d'agir sur l'État démocratique en utilisant le suffrage universel et nommant des législateurs favorables à leurs intérêts [4]. Sans recommander une politique particulière, le Syndicalisme réformiste ne repousse pas l'idée d'une action politique distincte, conduite indépendamment de l'action syndicale, qui doit rester neutre et prépondérante [5].

Action syndicale, action coopérative, action politique, tous les moyens sont bons pour diminuer la misère et l'oppression du prolétariat. Un syndiqué réformiste plaisante en ces termes la philosophie de l'action des syndicalistes révolutionnaires : « De l'action, tel est le mot d'ordre chez eux; de l'action utile, tel est le mot d'ordre chez nous [6]. »

1. Keüfer, La Conférence internationale de Berne, *Revue Syndicaliste*, juillet 1905, p. 58.
2. Prost, L'Inspection du Travail, *Revue Syndicaliste*, juin 1905, p. 32-33.
3. Keüfer, La Capacité commerciale des Syndicats, *Revue Syndicaliste*, novembre 1907, p. 147.
4. Le 7e Congrès de la Fédération nationale du Textile, tenu à Rouen, en août 1905, repousse la tactique de l'action directe pour atteindre à la journée de huit heures, et accepte la résolution du Congrès International du Textile de Milan recommandant l'action politique, électorale et parlementaire (*Revue Syndicaliste*, septembre 1905, p. 108).
5. Sur la législation ouvrière : Keüfer, Le Syndicalisme réformiste, *Mouvement Socialiste*, janvier 1905.
6. Gervaise (travailleurs de l'État), Le Prolétariat et la journée de huit heures, *Revue Syndicaliste*, septembre 1905, p. 100.

*
* *

Moins original, moins paradoxal que le Syndicalisme révolutionnaire, le Syndicalisme réformiste prête à moins de discussions. Il ne pose guère de problème théorique intéressant au penseur. Ses revendications représentent le minimum de ce que les travailleurs peuvent exiger. Impossible de nier que la propriété et la liberté soient injustement réparties dans la société actuelle : elles ne correspondent ni au travail de l'individu, ni à son utilité sociale. C'est à bon droit que le Syndicalisme réformiste recommande aux prolétaires de chercher à transformer, dès maintenant, par tous les moyens d'action possibles, ce régime d'iniquité et d'oppression. Chaque fois que les travailleurs étendent leur propriété et leur liberté, au détriment de la propriété et de l'autorité des capitalistes, c'est un peu de justice qui se réalise.

Cependant, pour qui veut se rendre compte de l'évolution de la société actuelle, le Syndicalisme réformiste est aussi important à étudier que le syndicalisme révolutionnaire lui-même. Il exerce une influence peut-être égale sur l'ensemble de la classe ouvrière. Les décisions prises dans les Congrès confédéraux sont conformes aux thèses du Syndicalisme révolutionnaire; les membres du Comité de la Confédération du Travail sont des syndicalistes révolutionnaires. Mais il n'est pas possible d'en conclure avec certitude que le Syndicalisme révolutionnaire ait conquis la grande majorité des travailleurs français. Dans les Congrès, les votes et les élections se font par unité syndicale, sans que le nombre des membres de chaque groupe soit pris en considération. Or la plupart des fédérations les plus nombreuses comprennent une majorité de membres réformistes. Il pourrait se faire que les résolutions prises dans les Congrès soient voulues par la majorité des Syndicats sans être voulues par la majorité des syndiqués; il pourrait se faire que le Comité confédéral représente la majorité des Syndicats sans représenter la majorité des syndiqués [1]. Le régime de vote appliqué à la solution des

1. Pouget, le secrétaire adjoint de la section des Fédérations à la C. G. T., affirme que plus des deux tiers des syndiqués sont syndicalistes révolutionnaires, et moins d'un tiers réformistes (Le Congrès syndical de Bourges, *Mouvement Socialiste*, 1er novembre 1904, p. 62). Même il n'indique pas comment il établit cette proportion. Mais il paraît redouter les conséquences d'un changement du système de vote : « La représentation proportionnelle permettrait aux masses

questions posées devant les Congrès et à l'élection des membres du Comité confédéral est évidemment défectueux : il ne révèle pas exactement la pensée de la majorité des syndiqués; tenant compte des groupes et non des hommes, il semble peu conforme à cette idée essentielle du syndicalisme révolutionnaire que la transformation de la société dépend surtout de la volonté des individus. En tout cas, la question de savoir quelle est en France la proportion relative des syndiqués révolutionnaires ou réformistes n'est pas encore résolue scientifiquement. Il est probable que les deux formes du Syndicalisme se partagent à peu près également les esprits des travailleurs.

Pour la transformation de la société, pour la libération du prolétariat, il est bon que Syndicalisme révolutionnaire et Syndicalisme réformiste se mêlent dans la conscience ouvrière. D'un côté, c'est la passion, l'audace, un magnifique enthousiasme; de l'autre, c'est la réflexion, le bon sens, une séduisante sagesse. Ces forces morales sont nécessaires, ensemble, toutes. Elles vivifient l'idée commune à tous les Syndicalismes, l'idée que l'action syndicale est la forme la plus importante de l'action ouvrière, le meilleur instrument d'émancipation pour le prolétariat. Voilà la vérité découverte, au cours des dix dernières années, par les travailleurs français. Cette vérité, à mesure qu'elle se répandra, elle réussira peut-être à transformer le monde. C'est surtout dans les syndicats ouvriers — et dans les laboratoires des savants — que se prépare, pour l'humanité, un meilleur avenir.

FÉLICIEN CHALLAYE.

plus nombreuses et plus pondérées de paralyser les minorités conscientes et serait ainsi un instrument de réaction » (*Id.*). Guérard, ancien secrétaire de la C. G. T., critique minutieusement le régime de vote appliqué actuellement dans les Congrès confédéraux : selon lui, au Congrès d'Amiens (1906), où 200 000 syndiqués étaient représentés, certains syndicats disposaient d'une voix par 31 membres, d'autres, d'une voix par 3 000 membres; une minorité de 45 000 syndiqués disposait d'un nombre de voix suffisant pour atteindre la majorité dans tous les votes (*Humanité*, 31 mai 1907). Mais il ne justifie pas non plus ces calculs.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

BICHAT ET LA BIOLOGIE CONTEMPORAINE

La doctrine de Bichat sur la vie présente un égal intérêt pour le savant et pour le philosophe : car si le premier sait que la Biologie contemporaine doit pour une part considérable son développement aux principes posés par Bichat, le second à son tour doit se garder d'oublier que la pensée de Bichat a inspiré Maine de Biran et Auguste Comte dans notre pays et qu'en Allemagne Schopenhauer a prétendu découvrir dans certaines idées du médecin français la démonstration anticipée de la vérité de son système. Cependant l'interprétation d'une telle œuvre reste encore à beaucoup d'égards incertaine. La plupart des médecins et des philosophes se sont arrêtés à un jugement sommaire, en tous cas mal motivé, reposant uniquement sur une définition célèbre qui, lorsqu'elle est isolée, prête à toutes les objections et à toutes les confusions. D'autres ont eu vraiment le souci de pénétrer dans la pensée d'un tel maître; mais trop dominés à leur insu par l'évolution des doctrines médicales, ils ont négligé ce qui en elle était le plus original, et ils ont un peu violemment rangé Bichat dans un groupe qui peut bien procéder de lui mais qui a peut-être trahi son inspiration essentielle. D'autres enfin ont porté dans cet examen la préoccupation exclusive de la vérité scientifique et tout en jugeant avec une assez grande exactitude la doctrine, ils en ont méconnu la portée historique et la fécondité, attentifs surtout à faire ressortir les erreurs dont elle leur paraissait entachée. Nous avons pensé que pour mieux apercevoir avec ses traits individuels la conception de Bichat, il était préférable d'écarter provisoirement l'étude des doctrines antérieures et de la présenter en elle-même, telle qu'elle se dégage principalement de l'*Anatomie générale* et de ses autres écrits[1]. En nous mettant directe-

1. Bichat, *Traité des Membranes en général et de diverses membranes en particulier*, Paris, 1800. — *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, Paris, 1800. — *Anatomie générale appliquée à la Physiologie et à la Médecine*. Paris, 1801. — A ces trois ouvrages il faut joindre les deux premiers volumes du *Traité*

ment en face du système d'idées que nous voulons définir, nous saisirons peut-être mieux sa physionomie réelle, et nous échapperons plus aisément aux analogies superficielles que l'étude des antécédents suggère souvent. Nous pourrons ensuite replacer la doctrine dans le milieu scientifique où elle a pris naissance, la comparer aux théories antérieures et voir si vraiment elle innove à leur égard ou si pour l'essentiel elle s'y laisse réduire.

I

La connaissance de la nature, définie dans sa plus grande généralité, concerne soit les formes des êtres, soit les phénomènes. Cette division convient aussi bien aux êtres inanimés qu'aux êtres vivants. Car elle fonde pour les premiers la distinction admise entre deux sciences telles que la Physique et la Minéralogie, et pour les seconds elle justifie la différence reconnue entre la Physiologie et l'Anatomie[1]. Aussi l'étude de l'être vivant requiert-elle deux recherches parallèles. D'une part, sous les différences extérieures de structure, l'anatomiste devra découvrir les formes constantes, analogues aux corps simples de la Chimie[2], c'est-à-dire, suivant Bichat, les tissus destinés à se diviser en leurs véritables éléments pour l'Histologie contemporaine. D'autre part, le physiologiste partira des phénomènes et les rattachera à leurs conditions les plus générales, c'est-à-dire aux propriétés vitales auxquelles ils sont liés par un rapport analogue à celui qui fait dépendre dans l'étude de la matière brute les phénomènes physiques ou chimiqnes de certaines propriétés telles que l'affinité, la gravité, l'élasticité[3].

d'Anatomie descriptive (1801-1802); (les trois derniers volumes ont été rédigés après la mort de Bichat par ses élèves Buisson et Roux) et le résumé d'un cours d'*Anatomie pathologique*, d'après un manuscrit de Béclard, publié par Boisseau, Paris, 1825. — Antérieurement au *Traité des Membranes*, Bichat avait écrit une *Dissertation sur les membranes et leurs rapports généraux d'organisation*, un mémoire sur les rapports qui existent entre les organes à forme symétrique et ceux à forme irrégulière. Ces deux opuscules publiés dans les *Mémoires de la Société médicale d'émulation* (vol. II) nous montrent le premier développement de la pensée de Bichat. On doit aussi signaler une importante *Notice historique sur Desault* dont Bichat a d'ailleurs publié les œuvres (*Journal de chirurgie de Desault* (vol. IV), Paris, 1795.

1. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la Physiologie et à la Médecine*, Nouvelle édition par P. A. Béclard, Paris, 1821.

2. *Ibid.*, t. I, p. 48.

3. *Ibid.*, t. I, p. 2.

L'Anatomie précède logiquement la Physiologie, car, quel que soit le rapport admis entre les formes et les phénomènes, il faut toujours pour concevoir ces derniers les rapporter aux organes dans lesquels ils se réalisent. Nous ne prétendons pas reprendre après les historiens de l'Anatomie l'analyse de l'œuvre de Bichat comme fondateur de l'Histologie. Mais nous voulons simplement rappeler dans ses traits essentiels l'idée maîtresse dont l'Anatomie générale n'est que le développement. Nous la trouvons résumée par Bichat lui-même dans quelques formules puissantes, supérieures pour la plénitude et la netteté de l'expression à toutes les analyses des historiens. « Tous les animaux sont un assemblage de divers organes, qui exécutant chacun une fonction, concourent, chacun à sa manière, à la conservation du tout. Ce sont autant de machines particulières dans la machine générale qui constitue l'individu. Or, ces machines particulières sont elles-mêmes formées par plusieurs tissus de nature très différente, et qui forment véritablement les éléments de ces organes. La chimie a ses corps simples, qui forment, par les combinaisons diverses dont ils sont susceptibles, les corps composés : tels sont le calorique, la lumière, l'hydrogène, l'oxygène, le carbone, l'azote, le phosphore, etc. De même l'Anatomie a ses tissus simples, qui par leurs combinaisons quatre à quatre, six à six, huit à huit, etc., forment les organes [1]. »

L'Anatomie des tissus, jusque-là entrevue ou ébauchée, était donc fondée et elle prenait définitivement la place de l'ancienne Anatomie des organes. Bichat démontrait que malgré toutes les différences extérieures tous les organes sont composés d'un nombre limité de tissus, doués de propriétés invariables et possédant seuls, en un sens rigoureux, cette individualité, cette « vie propre » que Bordeu faisait à tort résider dans les organes [2]. Et ce n'était pas seulement l'Anatomie qui devait être transformée par cette conception, c'étaient aussi la Physiologie, la Pathologie et la Médecine, en un mot, toutes les

1. *Anatomie générale*, t. I, p. 48.

2. « Le corps vivant est un assemblage de plusieurs organes qui vivent chacun à leur manière, qui sentent plus ou moins et qui se meuvent, agissent ou se reposent dans des temps marqués; car, suivant Hippocrate, toutes les parties des animaux sont animées », Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, première partie, théorème premier, in *Œuvres complètes* éditées par Richerand, Paris, 1818, t. II, p. 829. Bichat appréciant cette conception de Bordeu dit à son tour : « Il est évident que la plupart des organes étant composés de tissus simples très différents, l'idée de la vie propre ne peut s'appliquer qu'à ces tissus simples, et non aux organes eux-mêmes ». *Anatomie gén.*, I, p. 53.

sciences de la vie[1]. Car il faut arriver jusqu'aux éléments, aux tissus, pour atteindre les propriétés de la vie ; pareillement, c'est en eux que les altérations de ces propriétés se rendent visibles[2]. L'histoire des maladies, base de toute thérapeutique rationnelle, sera renouvelée, le cadre étroit dans lequel même des hommes comme Morgagni avaient laissé l'Anatomie pathologique confinée, sera brisé[3]. Appliqués à l'étude exclusive et superficielle des troubles perceptibles dans un organe isolé, les médecins ne pouvaient pas soupçonner la variété des modifications que les mêmes tissus peuvent présenter dans toute l'étendue des systèmes qu'ils forment[4]. Ainsi Bichat a vraiment vu avec une clarté parfaite toute la portée et toute la fécondité de sa conception. Sans doute, nous savons aujourd'hui que son analyse devait être dépassée, grâce à la méthode même qu'il avait fondée, rendue plus efficace par le perfectionnement graduel des moyens matériels d'investigation[5], et que les tissus dans lesquels il voyait ces « corps simples », cachaient une prodigieuse complexité qu'il ne pouvait pas soupçonner. De même, à l'égard du passé l'œuvre de Bichat ne fut pas une création absolue. En effet, pour ne citer que les essais les plus remarquables des anatomistes modernes, Malpighi et Ruysh[6] avaient au XVIIe siècle tenté d'expliquer la structure de l'organisme par les transformations d'un élément anatomique ; de même, Haller au XVIIIe siècle avait été conduit par ses études sur les propriétés des parties sensibles et irritables du corps jusqu'à la limite extrême de la découverte[7]. Mais ce fut surtout le grand et modeste Pinel qui, sans aucune contestation pos-

1. « L'idée de considérer ainsi abstraitement les différents tissus simples de nos parties n'est point une conception imaginaire : elle repose sur les fondements les plus réels, et je crois qu'elle aura sur la physiologie comme sur la pratique médicale une puissante influence. » Bichat, *Anatomie gén.*, p. 49-50, et passim, 51, 53, 54.

2. « Puisque les maladies ne sont que des altérations des propriétés vitales et que chaque tissu est différent des autres sous le rapport de ces propriétés, il est évident qu'il doit en différer aussi par ses maladies. » *Ibid.*, p. 55 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 67.

4. « On ne peut, en suivant cette méthode (l'Anatomie des organes), se former une idée générale des altérations communes à tous les tissus. Elle rétrécit nécessairement les idées dans un cadre trop étroit, puisqu'elle ne vous présente jamais qu'une partie isolée d'un système qui en renferme un grand nombre d'autres. » *Ibid.*, I, p. 67.

5. Robert Ritter von Föply, ouvrage cité, p. 217.

6. Voir sur ces deux auteurs : Serres, *Précis d'Anatomie transcendante appliquée à la Physiologie. Principes d'organogénie*, ch. I, p. 8, Paris, 1842.

7. Voir Haller, *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*, traduite par Tissot, Lausanne, 1755.

sible, révéla à Bichat le principe même de l'Anatomie générale. C'est bien Pinel qui se fondant sur l'analyse clinique avait le premier conçu cette idée profonde suivant laquelle les maladies considérées dans leurs traits essentiels, au lieu d'être comme isolées dans les organes particuliers et de dépendre de leur constitution, échappent à ces divisions et s'étendent à travers des organes multiples aussi loin que des ressemblances anatomiques de structure peuvent être observées[1]. Il n'en est pas moins vrai qu'une fois saisie par Bichat cette idée acquit dans son œuvre une ampleur et une efficacité que Pinel ne lui aurait pas données et qui nous obligent à souscrire à ce jugement d'un maître peu suspect d'exagération, de Magendie lui-même appréciant le *Traité des membranes*, cette esquisse admirable de l'*Anatomie générale* : « Ce qui frappe en ouvrant ce livre c'est la candeur du jeune auteur; il convient d'abord qu'il doit la première idée de son ouvrage à son illustre maître, M. Pinel; mais par la manière dont il étend et féconde cette idée, il montre assez qu'il était en état de ne la devoir qu'à lui-même[2]. »

II

La même méthode qui a permis d'expliquer la structure de l'organisme pourra rendre compte de son activité. L'analyse devra saisir au sein des phénomènes les fonctions et de là remonter jusqu'aux propriétés ou conditions irréductibles de la vie. Ce qui dans les phénomènes organiques frappe tout d'abord l'observateur, c'est le conflit incessant qui oppose le corps vivant au milieu extérieur. « On cherche dans des considérations abstraites la définition de la vie; on la trouvera, je crois, dans cet aperçu général. *La vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.* »

« Tel est en effet le mode d'existence des corps vivants que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux : eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continuelle; bientôt ils succomberaient s'ils n'avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie:

1. Nous avons essayé de déterminer la valeur de la doctrine de Pinel dans une étude sur l'œuvre de cet auteur (*Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XII, p. 200 et suiv. (1904).
2. Magendie, *Avertissement pour le Traité des membranes*.

inconnu dans sa nature, il ne peut être apprécié que par ses phénomènes : or le plus général de ces phénomènes est cette alternative habituelle d'action de la part des corps extérieurs et de réaction de la part du corps vivant, alternative dont les proportions varient suivant l'âge [1] ».

Ce passage célèbre contient pour les historiens la doctrine définitive de Bichat sur la vie : essayons d'en montrer la véritable signification. Bichat réclame pour le physiologiste le droit de se placer directement en présence des faits et d'en rechercher les lois. La cause première de la vie est indéfinissable et étrangère à la science. Il faut désormais renoncer aux constructions arbitraires, étudier ce qui appartient à l'expérience, c'est-à-dire les phénomènes. Loin d'être donnée comme une nouvelle conception systématique, la définition de Bichat se présente comme le premier résultat par lequel est inaugurée la recherche expérimentale. Prise en elle-même, elle apparaît aujourd'hui comme une vue fausse; mais en tout cas, c'était une interprétation erronée des faits, non l'expression d'un nouveau système.

Un premier coup d'œil jeté sur l'ensemble des fonctions de la vie permet de les répartir en deux grandes classes : les unes définissent l'activité de l'individu, les autres concernent l'espèce.

C'est la génération qui commande toutes les manifestations de la vie de l'espèce : elle définit trois ordres de fonctions correspondant à l'activité de chaque sexe, à leur union et enfin au produit qui en résulte [2].

La classe des fonctions de la vie individuelle comporte à son tour une subdivision essentielle. Certaines fonctions mettent l'être vivant en rapport avec les corps extérieurs; elles constituent la vie *animale*. D'autres fonctions composent une vie commune à tous les êtres organisés, aux végétaux comme aux animaux; cette vie a pour desti-

1. *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, 1re partie, article 1er, p. 1 et 2, 2e édition de 1822.

2. *Anatomie générale*, I, p. 74. Dans le même ouvrage il énumère les phénomènes qui se rattachent à la génération. Mais ce simple tableau auquel ne correspond dans l'*Anatomie générale* ni dans les *Recherches physiologiques* aucun développement, montre que Bichat n'a point été frappé de l'influence de cet ordre de fonctions dans la vie individuelle. « La génération n'entre point dans la série des phénomènes de ces deux vies qui ont rapport à l'individu, tandis qu'elle ne regarde que l'espèce, aussi ne tient-elle que par des liens indirects à la plupart des autres fonctions. » *Recherches physiologiques*, p. 9. Bichat est sur ce point bien inférieur à Cabanis, *Rapports du Physique et du Moral*, Ve Mémoire.

nation « la composition et la décomposition habituelle de nos parties[1] »; elle forme la limite entre les corps organisés et les corps inorganiques comme la vie animale sert de séparation entre les deux classes que forment les premiers. Chacune de ces deux vies a son organe central : le cerveau régit toute la vie animale comme le cœur préside à la vie organique. Cette distinction des deux vies domine la Physiologie et la Psychologie de Bichat. Elle n'apparaît pas brusquement, comme une création spontanée dans son œuvre. Dans l'*Anatomie générale*, Bichat lui-même reconnaît qu'il en doit la première idée à plusieurs devanciers[2]. Aristote et Buffon avaient, les premiers, vu dans l'homme deux ordres de fonctions, « l'un qui le met en rapport avec les corps extérieurs, l'autre qui sert à le nourrir[3] ». Grimaud s'était attaché à cette idée dans ses travaux sur la physiologie et en particulier dans son *Mémoire sur la nutrition*. Mais, suivant Bichat, il l'avait conçue d'une manière trop vague, il ne l'avait pas analysée avec exactitude, il en avait en quelque sorte rétréci l'application. Bichat s'attribue le mérite bien légitime d'avoir compris que cette conception n'était pas seulement « un de ces grands aperçus tels qu'il s'en présente souvent à l'homme de génie qui cultive la physiologie, mais qu'elle pouvait devenir la base invariable d'une classification méthodique[4] ».

Nous connaissons maintenant les deux types irréductibles de toute vie individuelle : la vie organique et la vie animale. Il faut les étudier dans l'homme où elles sont réunies et aller du dehors au dedans, des caractères visibles à la loi intérieure. La forme des organes, insignifiante en apparence, révélera ou tout au moins annoncera la nature des fonctions. La remarquable symétrie qui apparaît dans la forme des organes est dans la vie animale, comme le symbole de cette dualité des fonctions, si parfaite « qu'il est permis de distinguer dans l'être vivant une vie droite et une vie gauche[5] ». L'irrégularité qui caractérise les organes de la vie intérieure laisse deviner une plus ordinaire discordance et un ordre moins rigoureux dans le mode d'action.

Toutes les fonctions de la vie extérieure n'atteignent leur perfec-

1. Cette idée généralisée au delà des limites légitimes produira la conception de Blainville.
2. *Analomie générale*, t. I, p. 73.
3. *Ibid.*, p. 71.
4. *Ibid.*, p. 72.
5. Bichat, *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, art. 2, § 3, p. 12.

tion que si elles obéissent à une loi d'harmonie, tandis que le désaccord s'introduit parfois sans grand danger, dans l'exercice des fonctions internes [1]. D'autre part, en vertu de sa moindre perfection, la vie organique possède presque du premier coup, son complet développement. Du premier jour de l'existence jusqu'à la mort de l'être individuel, elle fonctionne toujours identique, échappant même à l'influence de l'habitude, opposant sa continuité admirable à cette intermittence nécessaire dont sont frappés tous les organes de la vie extérieure, et dont le sommeil est la manifestation la plus générale.

Mais toutes ces différences ne doivent pas être interprétées comme créant une opposition de nature entre les deux formes de la vie. Il y a dans la doctrine de Bichat, deux modes inégaux d'existence qui dans l'homme s'unissent, mais qui dans la nature se succèdent. La vie organique prépare la vie animale. Il y a un progrès continu qui conduit l'être à une forme supérieure de la vie. « On dirait que le végétal est l'ébauche, le canevas de l'animal, et que pour former ce dernier, il n'a fallu que revêtir ce canevas d'un appareil d'organes extérieurs propres à établir des relations [2]. »

La détermination des fonctions permet au physiologiste de disposer en un tableau la variété des phénomènes organiques. Mais les fonctions ne s'expliquent point par elles-mêmes. Quelles sont les causes ou conditions qui les produisent? La science, en tant qu'explication, débute avec ce problème. Dans les sciences physiques les séries de phénomènes sont rapportées à des termes fixes, comme des conséquences à leurs principes [3]. Bichat voudrait porter la Physiologie à ce même degré de précision et remonter des phénomènes liés dans les fonctions à leurs conditions positives et invariables, c'est-à-dire aux propriétés : telle est la destination de la doctrine des propriétés vitales [4].

Cette conception avait été préparée par des penseurs auxquels Bichat ne rend pas entièrement justice. On pourrait distinguer dans le développement de cette doctrine, trois phases auxquelles corres-

1. *Recherches physiologiques*, p. 14, art. 3, § 2, p. 32.
2. *Ibid.*, art. I, § 1, p. 2 et 3.
3. Bichat, *Anatomie générale*, I, p. 6.
4. « Le rapport des propriétés comme causes avec les phénomènes comme effets, est un axiome presque fastidieux à répéter aujourd'hui en physique, en chimie, en astronomie, etc. Si cet ouvrage établit un axiome analogue dans les sciences physiologiques, il aura rempli son but. » *Anatomie générale*, préface, XX.

pondent les noms de Glisson, de Haller et de Bichat lui-même. L'inspiration de la doctrine de Glisson n'est pas rigoureusement scientifique; l'hypothèse métaphysique y a autant de place que l'expérience. Mais, dans cette œuvre puissante qui fait penser à la fois à Van Helmont et à Leibniz, une idée capitale, destinée à dominer toute la Physiologie moderne, apparaît : c'est l'idée de l'irritabilité. Désormais, ce ne sont plus des êtres qui résident dans les organes et qui les meuvent : une propriété générale désignée comme l'aptitude à percevoir une cause irritante et à réagir contre elle par des mouvements suffit à expliquer le mécanisme des fonctions vitales.

Cette même théorie de l'irritabilité, qui était dans Glisson une admirable anticipation du génie philosophique plus encore que le résultat de la méthode scientifique, Haller à son tour la reprend et il la soumet au contrôle de l'expérimentation [1]. Après de longues et minutieuses expériences [2], il parvient à reconnaître dans les fibres de l'organisme deux propriétés : l'irritabilité et la sensibilité. La première appartient exclusivement aux muscles, la deuxième est inhérente aux nerfs; en vertu de l'irritabilité, le muscle peut, dans des conditions définies, se raccourcir brusquement; grâce à la sensibilité une impression qui a son origine dans la fibre nerveuse est transmise à l'âme : elle intéresse donc à la fois l'organisme et l'âme.

Telle est dans son extrême simplicité la conception de Haller. La doctrine de Bichat en porte l'empreinte visible et même, au premier examen, il est difficile de l'en distinguer. Les deux grandes propriétés vitales de Haller reparaissent dans Bichat; toutefois l'irritabilité prend le nom de contractilité et ce changement insignifiant de vocabulaire semble faire toute la différence entre les deux physiologistes. Mais au fond, si Bichat doit peut-être plus qu'il ne l'a cru lui-même à l'exemple de Haller, si par la méthode de recherche et par l'inspiration générale de son œuvre, il se rattache à lui, il est pourtant juste de reconnaître qu'il a réussi à donner à sa conception des propriétés de la vie une ampleur qu'on chercherait vainement dans l'œuvre de son devancier.

Haller est, comme on l'a dit, un expérimentateur infatigable; c'est

1. Haller, *Dissertation sur les parties irritables et sensibles des animaux*, p. 6.
2. « Depuis l'an 1746, j'ai soumis à plusieurs essais 190 animaux. » Haller, *ibid.*, p. 2.

le savant circonspect qui met toute son ambition à recueillir une riche moisson de faits, qui se défie de lui-même et s'interdit toute généralisation téméraire, toute interprétation qui ne serait pas l'extrait et comme la traduction littérale de l'expérience. Bichat de son côté a le désir de ne point sortir du cadre de l'expérience, il a l'illusion de rester attaché aux faits ; mais, malgré lui, il est sans cesse comme soulevé au-dessus d'eux, et tandis qu'il se flatte d'en présenter un simple résumé, en réalité il les assujettit à une de ces puissantes synthèses qui illuminent une science entière.

Pour concevoir les propriétés vitales dans toute leur généralité, il faut les suivre depuis les corps organisés qui ne sont presque qu'ébauchés jusqu'à ceux qui sont les plus parfaits [1]. Il faut savoir découvrir leur apparition jusque dans la direction des mouvements qui composent la vie du végétal. Par degrés, elles prennent des déterminations plus variées et elles se définissent mieux ; enfin le sentiment ou la conscience marque la limite supérieure de leur développement. Haller voyait dans la sensibilité un état de l'âme ; il ne la concevait pas en dehors de la conscience. Bichat élargit cette notion : pour lui comme pour Claude Bernard et la plupart des physiologistes de notre temps, elle est une propriété beaucoup plus générale dont l'étendue coïncide avec celle de la vie. Du même coup, l'idée de contractilité (l'ancienne irritabilité de Haller), est transformée. Il faut cesser de voir en elle l'attribut exclusif du système musculaire [2] : tous les tissus vivants, et dans chaque tissu tous les éléments, en sont doués. C'est que, pour Bichat, sensibilité et contractilité constituent l'essence même de la vie dans sa réalité saisissable, et c'est pourquoi il est illégitime de les isoler, de les affecter à un seul élément anatomique.

La même méthode permettra de déterminer les types que réalisent les propriétés vitales. En effet, sentir et se mouvoir, tels sont les deux aspects de la vie ; mais par cela même qu'elles sont inhérentes à tout l'organisme, exprimant tout ce qu'est l'être vivant, elles doivent présenter des caractères différents, non seulement dans les phases qui composent la vie, mais encore dans les fonctions qui définissent sa complexe réalité.

Comme il y a deux vies dans l'organisme, il y aura deux types de sensibilité et deux types de contractilité. Il y aura une sensibilité

1. *Anatomie générale*, t. I, *Considérations générales*, § 2, p. 7.
2. Bichat, *Anatomie générale*, I, p. 9-12.

organique et une sensibilité animale. Dans la vie organique, c'est « la faculté de recevoir une impression ; dans la vie animale, c'est la faculté de recevoir une impression, plus de la rapporter à un centre[1] ». La première s'arrête à l'organe même qui recueille l'impression; la deuxième atteint par delà l'organe particulier le centre général de la sensibilité, le cerveau. De la sensibilité organique dépendent les fonctions qui avec des degrés variables de complexité sont communs à l'homme et au végétal. La vie intellectuelle ainsi que les états de plaisir et de douleur se rattachent à la sensibilité animale; répartie inégalement entre les animaux elle mesure leur perfection[2]. D'ailleurs, entre les deux formes de la sensibilité, il n'y a point de différence de nature, mais peut-être au fond une différence de degrés; « l'une n'est probablement que le maximum de l'autre. C'est ainsi que dans un même appareil, la sensibilité animale s'affaiblit par degrés quand on passe d'une région à l'autre, et semble s'évanouir[3]; ainsi encore des excitants divers font tour à tour naître dans le même organe l'un ou l'autre mode de sensibilité ».

La même division se retrouve dans la contractilité. « Il y a une contractilité animale et une contractilité organique. » La première a son principe dans le cerveau ; elle dépend de lui, et préside à tous les mouvements volontaires; l'autre, « indépendante d'un centre commun, trouve son principe dans l'organe même qui se meut, échappe à tous les actes volontaires et donne lieu aux phénomènes digestifs, circulatoires, secrétoires, absorbants, nutritifs[4] ». Chacune d'elles correspond à l'un des deux types de sensibilité et elle en est comme une suite[5]. Les sensations provoquées par les objets extérieurs éveillent la conscience animale; de même la contraction organique est d'abord mise en jeu par la sensibilité organique[6]. A côté de ces analogies, interviennent quelques différences remarquables entre les modes de la sensibilité et les formes de la contractilité qui lui correspondent. Tout d'abord, dans la vie animale le rapport entre la sensibilité et la contractilité n'est pas toujours « direct et actuel comme il l'est dans la vie organique ». La sensi-

1. *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, Partie I, art. VII, p. 106-107.
2. *Ibid.*, p. 108.
3. *Ibid.*, p. 110.
4. *Ibid.*, p. 138.
5. *Ibid.*, p. 138-139.
6. *Ibid.*, p. 139.

bilité animale peut isolément s'exercer sans que la contractilité analogue entre nécessairement en exercice. C'est que pour la vie organique il n'y a aucun intermédiaire dans l'exercice des deux facultés : le même organe est le terme où aboutit la sensation et le principe d'où part la contraction. Dans la vie animale au contraire, il y a entre ces deux actes des fonctions moyennes, celles des nerfs et du cerveau, fonctions qui en s'interrompant peuvent en suspendre le rapport[1].

En second lieu, tandis que la contractilité animale reste invariable, la contractilité organique présente des différences de degré ; et suivant qu'elle met en jeu des masses considérables ou très faibles de fluides vitaux, elle est perceptible ou imperceptible, c'est-à-dire, pour employer les termes de Bichat, « sensible ou insensible » ; si bien que, suivant une image très heureuse, tantôt elle ressemble à l'attraction agissant sur les grands agrégats matériels et tantôt elle se rapproche de l'affinité régissant les molécules des corps[2].

Enfin nous avons vu que la sensibilité organique peut se transformer en sensibilité animale; au contraire, entre la contractilité organique et la contractilité animale, aucun passage ne peut être admis : chacune d'elles est comme enfermée dans la forme de la vie qu'elle représente, et tout en reconnaissant que la raison de cette différence entre les deux propriétés vitales lui échappe, Bichat déclare que les deux types de contractilité sont séparés par une limite infranchissable[3].

III

L'analyse ne peut pas remonter au delà des propriétés vitales, et d'après les déclarations formelles de Bichat, toute recherche visant à dépasser cette limite est vaine. La science doit se résigner à ignorer le principe de la vie. Pourtant la tradition attribue à Bichat une autre attitude ; elle le présente tantôt comme le continuateur des conceptions du passé, tantôt comme le fondateur d'un système nouveau. Que faut-il penser d'une telle interprétation?

Cette œuvre, dont nous avons essayé de retracer fidèlement le développement, ramenait-elle logiquement son auteur à l'une de ces doctrines qu'elle prétendait condamner ou lui imposait-elle une

1. *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, p. 140.
2. *Ibid.*, Partie I, art. VII, p. 148-150.
3. *Ibid.*, p. 162-168.

explication nouvelle de la vie? Répondre à cette question reviendrait à déterminer la valeur historique de la méthode et des idées de Bichat dans le problème de la vie.

Il y avait trois directions possibles pour la pensée de Bichat : ou bien les propriétés vitales pouvaient être réduites aux propriétés physiques, ou bien elles pouvaient être déduites de la structure organique, ou enfin elles pouvaient être rattachées à un ou à plusieurs principes indépendants. Le mécanisme, l'organicisme, le vitalisme correspondent à ces trois interprétations.

Entre ces doctrines, il en est une à l'égard de laquelle le jugement de Bichat n'a jamais varié : c'est le mécanisme. A plusieurs reprises, il en développe la critique et il en signale les dangers pour les sciences de la vie; et cette réfutation, quelle qu'en soit la valeur, a pour lui une telle importance qu'il ne serait pas possible de l'omettre sans trahir l'inspiration de son œuvre. Esquissée dans les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, la critique du mécanisme est présentée avec toute son ampleur dans l'*Anatomie générale*. C'est en se fondant sur l'expérience que Bichat défend l'indépendance de la physiologie. En effet, à la constance des phénomènes physiques s'oppose l'irrégularité des phénomènes vitaux : aussi la prévision est-elle rigoureuse pour les premiers, incertaine pour les seconds. Tandis que les propriétés physiques « n'abandonnent jamais la matière, les propriétés vitales lui appartiennent seulement par intermittence : on dit que Prométhée ayant formé quelques statues d'hommes déroba le feu du ciel pour les animer. Ce feu est l'emblème des propriétés vitales : tant qu'il brûle, la vie se soutient; elle s'anéantit quand il s'éteint [1] ».

Les corps inertes résultent de la simple combinaison de leurs molécules; c'est une fonction déterminée, la génération qui est l'origine des corps vivants; et tandis que les lois mécaniques suffisent à expliquer l'accroissement ou la destruction des premiers, des fonctions complexes interviennent pour le développement comme pour la mort des seconds.

Il y a enfin entre toutes les parties et toutes les fonctions des corps vivants une liaison, une harmonie, un consensus, dont l'équivalent serait en vain cherché dans les corps inanimés. Pour atteindre ces derniers il faut une action directe; au contraire tout est tellement lié

1. *Anatomie générale*, t. I, p. 24.

et enchaîné dans les corps vivants qu'une partie quelconque ne peut être troublée dans ses fonctions, sans que les autres s'en ressentent aussitôt. Aussi serait-il désirable que cette opposition entre les sciences physiques et les sciences de la vie fût consacrée par l'indépendance absolue dans les méthodes de découverte, d'exposition et même dans le langage[1].

Il ne serait pas équitable d'examiner la valeur des arguments présentés par Bichat à l'appui de sa thèse. L'insuffisance actuelle de cette critique serait reconnue même par ceux qui défendent encore l'originalité des lois biologiqnes; c'est au mécanisme du XVIIIe siècle et à son dogmatisme orgueilleux que s'adresse Bichat. Malgré tout, l'exagération est manifeste et s'il avait assez connu ces sciences dont il retrouvait l'usage, Bichat, nous dit son commentateur Magendie, aurait pu se rendre compte de tout ce que la Physiologie leur devait déjà[2].

D'autres doctrines s'étaient déjà opposées au Mécanisme : c'étaient l'Animisme et le Vitalisme. On est porté à découvrir entre elles et la conception de Bichat certaines affinités. Il y a dans l'Animisme de Stahl et dans le Vitalisme des médecins de Montpellier une commune inspiration qui est louée par Bichat; si Stahl s'était contenté de lutter contre les systèmes qui ne veulent voir que des mouvements dans tous les phénomènes organiques, Bichat ne se serait pas séparé de lui. Entre tous les auteurs, Stahl est sans doute celui qui a le mieux « senti la discordance des lois physiques avec les fonctions des animaux[3] ». Si pourtant il doit être blâmé c'est pour avoir voulu à son tour construire une doctrine subtile et chimérique dans laquelle les faits ne sont jamais présentés sous leur véritable aspect. « L'âme, dit Bichat, fut tout pour lui dans les phénomènes de la vie : c'était beaucoup de négliger l'attraction, l'impulsion etc., Stahl sentit ce qui n'était pas le vrai ; le vrai lui-même lui échappa[5]. »

De même, quand Barthez élève au-dessus de l'expérience un principe vital, distinct il est vrai des forces physiques mais inaccessible et stérile, masquant la réelle diversité des phénomènes organiques[6],

1. *Anatomie générale*, t. I, p. 23.
2. Magendie, note de la p. 109 de son édition des *Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort*, Paris, 1829.
3. *Anatomie générale*, t. I, p. 5.
4. *Ibid.*, t. I, p. 22.
5. *Ibid.*, p. 5.
6. « Ce principe est une abstraction qui n'a pas plus de réalité que n'en

Bichat n'hésite pas à porter sur lui et sur l'école entière de Montpellier ce jugement sévère : « L'art doit beaucoup à plusieurs médecins de Montpellier pour avoir laissé les théories boerhaaviennes et avoir plutôt suivi l'impulsion donnée par Stahl. Mais en s'écartant du mauvais chemin, ils en ont pris de si tortueux que je doute qu'ils y trouvent un aboutissant [1]. »

Il faut donc renoncer à expliquer la vie soit par les propriétés physiques de la matière, soit par l'âme, soit par quelque principe indéfinissable. Tout d'abord, il n'est plus possible de rapporter à une cause unique tous les phénomènes vitaux. A la diversité des propriétés physiques doit correspondre la diversité des propriétés vitales. Ainsi, entre Barthez et Bichat il y a déjà cette première différence : c'est que pour celui-ci le principe de la vie est divisé et comme dispersé dans le corps; sa doctrine est un plurivitalisme. Mais en outre, il se manifeste dans l'œuvre de Bichat et notamment dans l'*Anatomie générale* une tendance qui si elle aboutissait pleinement l'écarterait définitivement du vitalisme. Les propriétés vitales au lieu de planer comme des puissances surnaturelles au-dessus du corps, se rapprochent par degrés de lui, et ce n'est pas seulement dans les organes, c'est dans les tissus et presque dans les molécules élémentaires qu'elles se réalisent. Entre elles et l'organisme le lien paraît si étroit, et les formules employées par Bichat sont si frappantes qu'on est tenté de se demander si au fond l'activité physiologique ne serait pas la conséquence de la structure organique. Il est visible que Bichat est entraîné vers cette conception. On s'en rend compte alors surtout qu'on le voit insister avec force sur la vie propre des tissus [2] et montrer dans des pages prophétiques, comment tout l'avenir de la pathologie est lié à l'étude des éléments anatomiques et de leur activité originale, ou encore analyser assez longuement ces « propriétés de tissus », telles que l'extensibilité et la contractilité qui dépendent exclusivement de l'arrangement des molécules organiques [3]. Mais si Bichat est amené jusqu'à la limite de l'explication qui déduirait les propriétés vitales de la constitution du corps vivant, s'il prépare pour ses successeurs la synthèse de la Physiologie et de l'Anatomie, il ne dépasse pas lui-même la notion

aurait un principe également unique qu'on supposerait présider aux phénomènes physiques. » *Ibid.*, p. 5.

1. *Anatomie générale*, t. I, p. 23.
2. *Ibid.*, t. I, p. 55-78.
3. *Ibid.*, p. 40-48.

d'un parallélisme constant entre la matière organisée et les propriétés de la vie. En un mot, et c'est là ce qui définit pour nous l'attitude de Bichat dans ce problème, la vie, de même qu'elle ne résulte pas de la simple liaison ni de la constitution intime des molécules organiques, n'est pas non plus une force transcendante réglant mystérieusement les fonctions du corps. La première solution serait un retour indirect au mécanisme : la seconde restaurerait le vitalisme. Au delà de la relation immédiate que l'analyse découvre entre l'élément anatomique et la propriété qui est son mode essentiel d'action, la science véritable cesse et les systèmes proscrits par Bichat prennent sa place.

IV

L'œuvre dont nous avons essayé de définir les principes semble enfermée dans les limites de l'Anatomie et de la Physiologie humaines. En réalité elle avait une portée beaucoup plus étendue et elle était destinée à renouveler toutes les sciences de la vie. C'est ce que nous voudrions montrer brièvement.

Avant tout, c'est l'Anatomie elle-même qui devait profiter le plus directement des découvertes de Bichat. Pendant plus de trois siècles, à partir du moment où l'étude du cadavre humain avait pu être librement poursuivie, des matériaux considérables avaient été accumulés et l'Anatomie descriptive s'était lentement constituée.

Au XVIIe siècle, l'intervention du microscope et l'application des procédés d'investigation découverts par Ruysh avaient permis de développer l'Anatomie fine, c'est-à-dire l'étude de la structure délicate des organes. Ce qui est remarquable c'est que l'Anatomie générale de Bichat n'est pas comme le finalisme de Galien, une vue philosophique transportée dans la science : elle se place à la suite de tous ces travaux comme si elle en était la conclusion nécessaire; en un mot l'Anatomie générale est sortie de l'Anatomie descriptive. Elle répondait d'ailleurs à une aspiration impérieuse de la science. Bichat avait eu bien des précurseurs, et nous avons essayé de montrer tout ce qu'il doit à la Médecine clinique de Pinel. Mais seul, de l'avis de tous les contemporains, le génie de Bichat était capable d'édifier dans toute son ampleur et sa simplicité puissante une telle œuvre. Désormais, non seulement l'Anatomie toute entière est trans-

formée, mais encore elle entraînera dans un même progrès toutes les sciences de la vie. Car elle a dans les tissus l'équivalent des corps simples de la Chimie et au lieu d'être purement descriptive elle peut devenir explicative. Il est vrai que Bichat lui-même ne dépassait pas la notion de tissu, mais il portait le problème au point où la solution devenait imminente. Il ne restait qu'à reconnaître au sein du tissu la cellule pour que l'Histologie fût fondée.

L'action de Bichat sur la Physiologie contemporaine est moins visible. Par quelques caractères, sa doctrine semble perpétuer d'anciennes erreurs. En marquant trop fortement l'opposition de l'organisme et du milieu, en maintenant sous la forme de propriétés vitales un vitalisme atténué, Bichat semble prolonger les systèmes du XVIIIe siècle. Mais ces reproches, même s'ils étaient entièrement mérités, ne devraient pas nous faire oublier les notions importantes introduites par Bichat dans la Physiologie contemporaine. Peu de sciences ont au même degré et aussi longtemps que la Physiologie subi l'influence des systèmes à priori. Même après que Harvey, en décrivant avec une rigueur absolue le mécanisme d'une grande fonction, avait présenté à la science un modèle dont elle aurait dû ne plus s'écarter, les explications les plus audacieuses, les rêveries les plus étranges continuaient à envahir la Physiologie. Il suffit pour s'en convaincre de relire les écrits de médecins par ailleurs remarquables, comme Stahl et Barthez. Pour imprimer à la Physiologie les caractères de la science, il était urgent de faire prévaloir la méthode expérimentale jusqu'alors sacrifiée à la déduction. Il fallait, comme dans les sciences plus avancées des corps inorganiques, saisir dans l'expérience les faits, seules données certaines de la connaissance, et s'élever par degrés jusqu'aux propriétés invariables qui les produisent. Mais, de même que pour parvenir jusqu'aux tissus, il est nécessaire de partir de la diversité des formes qu'offrent les organes, ainsi on ne découvre les propriétés qu'en remontant des phénomènes vitaux aperçus dans toute leur variété jusqu'aux faits essentiels auxquels ils se réduisent. Entre les phénomènes et les propriétés vitales il y a des intermédiaires qui constituent un premier degré naturel d'unité : ce sont les fonctions et la même méthode analytique mettra à nu, là les tissus, ici les propriétés voilées sous la diversité des fonctions. D'ailleurs, la propriété vitale n'est pas un principe étranger à l'expérience, et bien qu'on ait pu se méprendre sur la pensée de Bichat, elle n'est au fond que le fait le plus

général, le plus simple duquel dépend un ordre défini de phénomènes.

L'Anatomie et la Physiologie se supposent donc et dépendent l'une de l'autre. Les propriétés correspondent aux tissus, comme les fonctions correspondent aux organes. Ainsi, non seulement les principes de la méthode expérimentale étaient appliqués à la Physiologie, mais les rapports de cette science avec l'Anatomie étaient indiqués avec une précision nouvelle. Enfin, l'idée même des propriétés vitales ramenée à sa valeur réelle fondait la distinction nécessaire de la Physiologie générale et de la Physiologie spéciale.

Par delà l'étude de l'organisme humain, l'Anatomie générale étendait ses applications à la Zoologie et à la Botanique. Depuis l'époque où Aristote avait jeté les bases de l'Anatomie comparée et de la Biologie végétale, la Zoologie et la Botanique s'étaient de plus en plus séparées de l'Anatomie et de la Physiologie humaines, et jusqu'au début du siècle dernier, elles avaient poursuivi leur développement parallèle. Dans la Zoologie la large inspiration de la pensée aristotélique avait été bientôt abandonnée. Si l'on met à part quelques aperçus grandioses de Lucrèce où se révèle une tradition remontant aux premiers âges de la science grecque, nous ne trouvons chez les naturalistes de l'antiquité, chez les compilateurs du moyen âge que des descriptions peu exactes, trop souvent alliées aux préjugés et aux superstitions les plus étranges. Au XVIIe siècle, il est vrai, la Zoologie se transforme ; à l'exemple de l'Anatomie humaine elle met à profit le microscope ; des observateurs remarquables surgissent, de nombreux types organiques sont étudiés minutieusement et l'idéal entrevu ne sera plus oublié. Bientôt les disciples de Leibniz introduisent le principe de continuité dans l'étude des êtres vivants et posent avec une hardiesse étonnante les problèmes les plus généraux de la Philosophie zoologique. Bonnet tente de définir les rapports qui unissent la plante à l'animal. Après lui, Buffon, Maupertuis, Diderot, formulent l'hypothèse de l'unité des espèces animales. Ce ne sont encore là que des conjectures dont la base expérimentale est très fragile, des pressentiments plutôt que des théories bien définies. Mais une inquiétude féconde commence à agiter une science qui entrevoyait pour la première fois depuis l'antiquité un autre idéal que les inoffensives recherches dans lesquelles elle s'était jusque-là confinée.

De son côté, la Botanique était parvenue après de longs détours au même terme. Ici encore, Aristote avait posé le principe que devait retrouver la science moderne et il avait considéré le végétal comme étant visiblement un animal imparfait [1]. Il avait longuement insisté sur cette vérité qui était d'ailleurs enveloppée dans sa philosophie de la nature. Après lui, la Botanique s'était comme la Zoologie et en vertu des mêmes causes enfermée dans la description infinie des formes du monde végétal. Mais après cette longue période qui s'étend de Théophraste aux contemporains de Linné, le besoin logique d'unité devait imposer aux botanistes le problème de la classification et faire surgir dans la Botanique comme dans la Zoologie, et peut-être même ici avec une plus grande clarté, le problème de la valeur de la notion d'espèce.

Ainsi, par deux voies parallèles la Botanique et la Zoologie étaient conduites devant la même question qui devait être le centre des grandes controverses du XIXe siècle. Or pour un tel problème, deux méthodes de recherche étaient possibles. La première, la plus extérieure il est vrai, consistait à étudier les êtres vivants dans leurs formes et leurs caractères essentiels et à reconstituer par l'hypothèse l'histoire de leur enchaînement, à établir la parenté ou la distinction des espèces en analysant le rôle de certains facteurs tels que le milieu ou la sélection naturelle. La deuxième méthode plus directe permettait de pénétrer jusqu'au centre de la difficulté. Elle ne visait rien moins qu'à considérer l'organe dans sa structure la plus simple, dans sa forme primordiale, et pour concevoir les multiples directions de la vie, à isoler les éléments générateurs. C'est cette méthode qu'avaient non seulement aperçue, mais prématurément appliquée, quelques-uns des naturalistes du XVIIIe siècle. Mais pour qu'elle livrât des résultats vraiment certains, une condition essentielle devait être réalisée : la notion de l'élément anatomique devait d'abord entrer dans la Biologie, non plus seulement à titre théorique mais comme une authentique réalité; et ce progrès fut l'œuvre de Bichat et de son école. Quand la cellule obtenue par la simple division des tissus apparut comme l'unité indéfiniment répétée dans tout organisme, quand les biologistes reconnurent que le principe générateur dont tout être vivant n'est que le développement, est toujours une cellule, l'Embryogénie se révéla comme la

1. *De Animalibus Historiæ*, VIII, I, 588. — *De Anima*, I, V, 441.

voie la plus directe par laquelle la Zoologie pouvait atteindre l'explication de la formation des espèces, aussi bien des espèces végétales que des espèces animales, et ainsi la synthèse de toutes les sciences qui forment la Biologie actuelle était la conséquence de la découverte de Bichat. Si l'on remarque enfin que toutes les applications de la Biologie à la Médecine sont dominées par cette même conception, que la Pathologie et la Thérapeutique sont de plus en plus orientées vers l'étude des phénomènes qui s'accomplissent dans la structure délicate de la cellule vivante, en un mot, s'il est vrai que grâce à l'Anatomie générale toutes les sciences de la vie ont pu se rejoindre, et dans leur variété croissante, ressaisir leur essentielle unité, on voit à quelle profondeur la pensée de Bichat pénètre dans la Biologie de notre temps et quelle part il est juste de lui accorder dans ses merveilleuses transformations.

F. Colonna d'Istria.

LES CARACTÉRISTIQUES PROBABLES

DE L'IMAGE VRAIE

La perception externe est l'acte mental par quoi nous aliénons et situons plus ou moins précisément une image.

L'image est vraie et prend le nom de sensation quand un objet extérieur lui correspond point pour point. Elle est illusoire quand la correspondance n'est que partielle, hallucinatoire quand toute correspondance fait défaut, fausse dans les deux cas, si du moins elle se présente à nous comme perception, non comme souvenir ou comme fiction consciente.

A quoi pensons-nous reconnaître qu'un objet extérieur, et tel objet, correspond à une sensation donnée? En d'autres termes, quel est le critérium de l'image vraie?

Les Stoïciens qui les premiers, semble-t-il, avaient posé ce problème, disaient de l'image vraie, nommée par eux image « compréhensive », qu'elle est « produite par ce qui est de telle façon qu'elle ne saurait être produite semblablement par ce qui n'est pas », ou, autrement dit, qu'elle porte en soi la garantie de la réalité de son objet. — La Nouvelle Académie s'attacha à prouver, au contraire, qu'entre la vraie et la fausse représentation il n'existe aucune différence spécifique, et s'efforça de déterminer les raisons, en quelque sorte extérieures à la perception, qui pouvaient nous convaincre de son authenticité. — D'autres philosophes depuis Chrysippe et Carnéade ont repris la même question sans l'élucider entièrement.

Nous nous proposons d'examiner ces diverses théories, de dégager, s'il y a lieu, la part de vérité qu'elles contiennent, et, s'il se peut, d'apporter à notre tour à ce problème notre modeste contribution.

Les solutions que nous allons avoir à discuter peuvent se ranger en deux groupes qui, chose curieuse, se rattachent assez naturellement aux deux doctrines primitivement soutenues sur ce point.

Parmi les philosophes, en effet, les uns, et c'est le plus grand nombre, s'inspirant, dirait-on, de l'enseignement du Portique, croient trouver dans la sensation même, envisagée à l'instant précis où elle se produit, ou dans une autre sensation concomitante, les signes caractéristiques de son objectivité. Les autres, repoussant, au moins implicitement, cette idée d'un critère *immédiat* de la sensation, se bornent à la soumettre à un contrôle à la fois ultérieur et extérieur, et croient seulement à la possibilité d'un critère *consécutif*, disons, pour abréger, d'un *métacritère*.

Parmi les premiers il convient de placer d'une part Hume et, à sa suite, tous ou presque tous les représentants de la philosophie classique, avec tous ou presque tous les manuels qui la vulgarisent, d'autre part Taine, dont la doctrine originale et séduisante, souvent associée, mais en réalité inférieure aux précédentes, a déjà été de notre part l'objet d'une discussion approfondie.

Au nombre des seconds nous rencontrons : d'abord Carnéade qui ne s'est pas borné, comme ses adversaires, à formuler sa théorie, mais l'a développée et codifiée ; plus près de nous, Leibniz ; de nos jours, Cournot et M. Rabier.

Nous nous proposons de chercher à notre tour, non pas précisément chez ces derniers, mais dans leur voisinage, et, pour ainsi dire, dans l'atmosphère logique où ils se sont placés, une solution plus satisfaisante.

En ce qui concerne la théorie des « réducteurs antagonistes » de Taine, la plus engageante de toutes, à première vue, et la plus réputée, mais aussi, et de beaucoup, la moins solide, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à la discussion que nous en avons présentée ailleurs[1] et qui se résumerait ainsi : — Ou la sensation réductive élimine *en fait* l'image à vérifier, ce qui est la règle absolue pour les sensations gustatives et olfactives, la règle très générale pour les sensations tactiles, l'exception pour les autres ; et alors le problème de la vérification ne se pose même pas : où il n'y a rien, la Logique perd ses droits : — Ou elle s'y adjoint sans la faire évanouir ; et alors la seconde représentation *comme telle* n'a aucunement qualité pour exproprier la précédente, et c'est un nouveau problème, identique au premier, qui double la difficulté sans la résoudre.

1. *Revue philosophique*, mai 1905.

Passons donc aux autres solutions et, pour plus de simplicité, suivons l'ordre chronologique, bien qu'il ne corresponde nullement ici à une valeur croissante des doctrines.

I. — La solution « Académique ».

Il y a, dans les doctrines de Carnéade, telles du moins qu'elles nous sont parvenues, une partie « destructive » assez étendue et une partie « constructive » de proportions beaucoup plus restreintes.

La première est une polémique admirablement menée, et que les meilleurs juges s'accordent à considérer comme décisive, contre les prétentions exorbitantes du dogmatisme stoïcien, en particulier contre la fameuse doctrine de la φαντασία καταληπτική. Les arguments que Carnéade y développe, et sur lesquels ce n'est pas le lieu d'insister, auraient découragé pour toujours les partisans de l'intuitionnisme s'il n'y avait au fond de l'esprit humain ces deux tendances aussi impérieuses qu'inconciliables : désir de posséder l'absolue certitude; désir d'y atteindre sans effort et par les moyens les plus expéditifs.

La seconde est une méthode probabiliste d'investigation qu'il nous importerait au plus haut point de connaître en détail, mais sur laquelle nous n'avons malheureusement que des indications de seconde main, et trop succinctes.

Les trois règles fondamentales qui la constituent déterminent les conditions de la vraisemblance en matière de représentations sensibles, et en marquent les trois degrés principaux.

Il est à croire que la critique si pénétrante de Carnéade ne s'est pas contentée d'un exposé aussi superficiel. Il a dû, selon son habitude, préciser et développer ces propositions initiales, poursuivre dans leurs détails tous les indices de la vraisemblance, et insérer une suite de degrés intermédiaires formant une sorte de chaîne continue dans les intervalles vides qui séparent les trois grandes étapes de l'assentiment.

Il est même possible, à la rigueur, qu'il ait songé à élargir le cercle de ses recherches logiques, et qu'après avoir trouvé le moyen de contrôler les unes par les autres les simples perceptions, il ait essayé d'édifier sur des bases analogues tout un système bien coordonné de conceptions relatives à l'univers, en un mot de constituer

la méthode scientifique dans son ensemble, telle du moins qu'il pouvait l'admettre sans s'écarter de ses principes.

Mais ce ne sont là que des conjectures, la dernière surtout, médiocrement plausibles. En l'absence complète de données authentiques, nous sommes réduits à prendre tels quels dans Sextus, notre unique source, les trois canons de la probabilité en matière de sensations, pour en examiner ensuite la valeur intrinsèque et rechercher dans quelle mesure ils répondent aux exigences de la Logique. Nous ne nous astreindrons pas, au surplus, à traduire mot pour mot le texte un peu équivoque par endroits de Sextus, fidélité littérale qui, dans l'espèce, serait peut-être une infidélité philosophique. Nous nous attacherons plutôt à saisir l'esprit de ces règles et, sans nous asservir non plus aux exemples qui les accompagnent, nous essaierons de les formuler nous-mêmes de manière à les rendre à la fois aussi claires et aussi irréprochables que possible.

Probabilité du premier degré. — Une représentation mérite notre assentiment quand, abstraction faite des circonstances qui l'accompagnent, elle présente au premier coup d'œil une très haute vraisemblance, et que cette vraisemblance augmente en raison directe de notre attention. Exemple : un bruit de quelque intensité et de quelque durée.

Probabilité du second degré. — Une représentation mérite de notre part un assentiment plus complet lorsqu'étant déjà *probable* en vertu de la première règle, elle n'est en outre *contredite* par aucun des élements qui la constituent, par aucune des circonstances qui l'accompagnent (ἀπερίσπαστος).

Exemple de probabilité positive : si je crois voir un ami, ou Socrate, il faut qu'aucun détail de physionomie, de taille, de costume, etc., ne combatte cette idée.

Exemple de probabilité négative : je crois voir un serpent dans un coin d'une maison mal éclairée. Mais certaines particularités de l'objet, ou des objets environnants m'avertissent que ce que j'ai sous les yeux n'est qu'une corde enroulée sur elle-même.

Probabilité du troisième degré. — Une représentation mérite un assentiment plus ferme encore lorsqu'étant déjà *probable* (1re règle) et *non contredite* (2e règle), elle est en outre *confirmée* par l'examen détaillé et de ses éléments constitutifs, et des circonstances concomitantes, et enfin des conditions subjectives ou objectives de temps, de lieu, de milieu, de personnes... dans lesquelles elle se produit (διεξοδευμένη).

Exemple : on croit voir Socrate. Mais sont-ce bien là, pris un à un, tous les traits de son visage? Sont-ce là ses vêtements, sa démarche, ses compagnons habituels? L'a-t-on considéré assez longtemps? Était-on bien placé pour le reconnaître? La distance n'était-elle pas trop grande? N'y avait-il pas de la brume dans l'air? A-t-on de bons yeux et n'est-on point fou?

Dans la plupart des cas, ajoute Carnéade, le temps manque pour s'assurer que ces trois conditions sont remplies; ou encore la chose n'en vaut pas la peine. On se contente alors de la première et de la seconde, ou même de la première toute seule. Un homme s'approche d'une caverne et croit y voir des voleurs. C'en est assez pour le décider à s'éloigner sans retard. Un autre croit apercevoir un serpent à quelque distance. Il est d'abord tenté de fuir. Mais que risque-t-il après tout? Il regarde avec plus d'attention. Le serpent est immobile et on n'est pas à la saison où les reptiles sont engourdis; il ne bouge pas, même quand on le frappe d'un coup de bâton. Notre homme reconnaît que le prétendu serpent n'est qu'une corde. Un examen plus minutieux de l'objet et des circonstances le convaincrait plus complètement encore que, cette fois, il ne se trompe pas.

Cette analyse de ce qu'on pourrait appeler dans le premier cas la probabilité intuitive, dans les deux autres la probabilité discursive, cette recherche des conditions négatives et extrinsèques, puis des conditions positives et intrinsèques du vraisemblable, témoigne d'une réelle sagacité, et nous comptons en faire plus tard notre profit. Mais elle présente aussi plus d'un défaut.

Tout d'abord Carnéade exclut expressément de sa méthode, soit comme n'en étant pas justiciables, soit comme indignes d'attention, certaines probabilités qu'on pourrait appeler extrêmes, à savoir celles qui paraissent se confondre soit avec le douteux, soit avec la certitude négative. Il s'en débarrasse même de façon assez cavalière et par une sorte de prétérition. « Écartons, dit-il, les représentations qui sont manifestement fausses ou qui ne paraissent pas vraies. Parmi celles qui paraissent vraies, il en est qui n'ont cette apparence qu'à un faible degré... Écartons-les encore... [1] »

Passons sur ce « *manifestement* fausses » qui détonne dans la bouche d'un probabiliste, mais qui n'est peut-être qu'une inadvertance du compilateur [2]. Entendons qu'il s'agit ici des représentations

1. Brochard, *Scept. grecs*, p. 135.
2. αὐτόθεν φαινόμενον ψευδος (R. et P., p. 449, l. 5 et 6).

très probablement fausses, ou de celles qui sont *presque* absolument douteuses. Mais pourquoi les mettre de côté et en quelque manière hors la loi, quand elles égalent, ou peu s'en faut, en intérêt les probabilités positives et les probabilités appréciables? Ne nous importe-t-il pas au plus haut point de savoir pertinemment que telle chose n'est pas, que tel fait ne s'est pas produit, ou que nous n'avons aucune raison sérieuse d'ajouter foi à telle assertion?

D'ailleurs, comment nous y prendrons-nous pour nous établir ainsi soit dans une certitude, soit dans un doute raisonnés? Carnéade nous donne lui-même un échantillon des remarques qui nous conduisent au doute. « L'objet considéré est trop petit... Il n'est pas à une distance convenable... Nos sens trop faibles ne le perçoivent que confusément... » — Mais on reconnaît là les éléments d'appréciation énumérés d'une manière plus complète dans la troisième règle; et dès lors, au lieu de bannir de la méthodologie la probabilité infime, qui a sa signification et son rôle, tout comme une autre, il était bien plus naturel de l'y faire rentrer expressément.

On peut en dire autant de la très haute invraisemblance qui se confond, dans la pratique, avec la certitude négative. Carnéade ne nous dit pas, il est vrai, qu'elle se conclue de l'application d'une de ses trois règles; mais il est facile de suppléer ici à son silence. Nous nous croyons certains, par exemple, que cette statue ne représente pas Socrate. Sur quoi se fonde cette assurance? Sur ce que tous les détails de cette statue *contredisent* l'image que nous portons en nous de ce philosophe, et sur ce qu'aucun d'eux, dûment *examiné*, ne concorde avec elle. Or ce sont là les termes mêmes des deux dernières règles.

Le premier tort de Carnéade est donc d'avoir arbitrairement restreint la portée de sa méthode aux probabilités moyennes des deux « signes » et aux hautes probabilités positives, alors que toute la gamme du probable relevait de ses formules et devait y trouver place.

Examinons maintenant ces canons eux-mêmes, abstraction faite de la matière à laquelle ils s'appliquent. L'inutilité du premier saute aux yeux. Le seul mot de *probable* qui en indique le but trahit presque à coup sûr un double emploi; car si un premier procédé logique conduit au *probable* sans épithète, on se demande aussitôt à quoi peuvent bien servir les deux suivants. — Mais passons condamnation sur ce mot évidemment mal choisi, et allons au fond de

l'idée. La représentation, nous dit-on, est probable si sa vraisemblance augmente à mesure que nous sommes plus attentifs.

D'où vient donc, demanderons-nous, cette vertu confirmative de l'attention? Est-ce un privilège mystérieux qui lui appartiendrait en propre? Non, car on peut être attentif à l'erreur tout aussi bien qu'à la vérité. C'est sans doute qu'en concentrant sur elles toutes les forces de l'intelligence, l'attention met successivement en pleine lumière les particularités qui constituent ou encadrent l'objet à connaître, et les conditions dans lesquelles se trouve le sujet connaissant. Mais alors c'est aux deux derniers moments de la preuve qu'est en réalité dévolue toute la besogne, et c'est compliquer sans profit le formulaire probabiliste que d'en admettre trois.

Les règles mêmes qui nous semblent devoir être conservées ne sont pas non plus à l'abri de toute critique. Elles sont justes, il est vrai, mais beaucoup trop vagues, et, sans énumérer toutes leurs lacunes, on peut montrer aisément qu'elles ne vont pas au cœur de la question.

Suivant l'une, l'absence d'une ou plusieurs des circonstances accoutumées de la représentation doit éveiller notre défiance. — Soit; mais on ne peut s'en tenir là, et si l'on se bornait à suivre cette recommandation par trop superficielle en vérité, on serait presque toujours conduit à affirmer trop ou trop peu. Le problème, en effet, est tout autre, et tout autre la solution, suivant que la circonstance qui fait défaut est essentielle ou accidentelle.

Un homme s'approche, et l'idée me vient que ce pourrait être Socrate. Si le personnage, d'ailleurs semblable en tout au philosophe athénien, ne s'en distingue que par le vêtement, l'hésitation serait puérile, car Socrate a fort bien pu modifier pour cette fois sa toilette accoutumée. Si, contrairement à l'habitude de Socrate, le nouveau venu ne prononce pas une parole, je puis faire deux suppositions contraires, et de probabilité sensiblement égale : ou c'est un inconnu qui présente avec Socrate une ressemblance aussi extraordinaire que trompeuse ; ou c'est Socrate en personne, mais porté par un motif que j'ignore à garder le silence. Si enfin notre homme ouvre la bouche et débite des niaiseries, oh! alors plus de doute : fût-il Socrate en tout le reste, je me refuse absolument à reconnaître en lui le maître de Platon et l'instituteur du genre humain.

Rien de tout cela dans l'axiome de Carnéade; aucune distinction

n'y est faite, aucun embarras prévu ni prévenu. On vient de constater qu'un exemple fort simple, emprunté au philosophe lui-même, suffit pour mettre sa logique en défaut. Que serait-ce s'il s'agissait de résoudre un de ces problèmes infiniment plus complexes, tels que la vie nous en offre à chaque instant, et où les difficultés s'enchaînent aux difficultés à perte de vue?

La règle suivante est mieux étudiée, et l'analyse y est beaucoup plus pénétrante. Il s'agit, cette fois, de passer en revue toutes les conditions subjectives et objectives, mentales et matérielles de l'acte perceptif, afin de pouvoir assigner ensuite à la représentation ainsi examinée le coefficient de vraisemblance qu'elle comporte. Quelles sont ces conditions? Carnéade a trouvé ici le moyen de faire, en quelques mots, une de ces énumérations méthodiques et complètes où se complaisent, non sans raison, les dialecticiens rigoureux.

Qu'est-ce, en effet, qu'une perception sensible? C'est, en un certain lieu et dans un temps déterminé, grâce à un ou plusieurs intermédiaires, l'acte commun, comme eût dit Aristote, d'un objet à connaître et d'un sujet connaissant. Carnéade distingue à merveille les cinq éléments de cette sorte de processus, lieu, temps, intermédiaires, objet, sujet, et déclare à bon droit qu'il convient d'éprouver la solidité de chacun des anneaux si l'on veut être assuré que la chaîne tout entière offre le degré de résistance voulu.

Mais, si l'on reprend les deux derniers éléments, une première difficulté se présente.

Dans la règle précédente, le sujet était supposé sain d'esprit, en pleine possession de ses facultés critiques, capable dès lors de contrôler ses sensations les unes par les autres, et toutes ensemble par la raison, juge infaillible et sans appel. On nous demande à présent de nous assurer que le sujet n'est pas fou. Cette question recèle une équivoque qu'il est nécessaire de dissiper.

Est-ce un second sujet qui la pose touchant le premier? Alors le problème s'élargit jusqu'à changer de nature, et du point de vue purement subjectif où l'on semblait s'être renfermé, on passe au point de vue objectif. Il ne s'agit plus précisément de vérifier une sensation, mais bien de contrôler une déposition. Et c'est là une question plus générale, car si le fou peut être halluciné sans être menteur, il peut aussi être menteur sans être halluciné, il peut encore n'être ni halluciné ni menteur, et c'est même le cas le plus fréquent. En un mot, sous prétexte de perception externe, on nous

invite à critiquer un témoignage. Or la critique du témoignage est chose trop délicate et trop complexe pour qu'on puisse l'expédier ainsi en deux lignes incidentes.

Ou bien c'est le sujet qui se demande à lui-même s'il n'est pas fou. Alors la réponse se présente immédiatement et s'impose avec une telle évidence qu'il était tout à fait superflu de poser la question. Pour mieux dire, la question et la réponse ici ne font qu'un. Se demander à soi-même si l'on est fou, c'est très certainement ne pas l'être, car c'est examiner si l'on est capable d'examen, c'est raisonner le point de savoir si l'on raisonne, c'est allumer un flambeau pour rechercher, à sa lumière, si la lumière existe. « Le doute spéculatif, dit un philosophe contemporain, est l'apanage de l'esprit en pleine possession de sa raison, et est en même temps le signe distinctif suffisant et absolu de la certitude raisonnée [1]. »

Est-ce à dire pour cela que Carnéade ait eu tort de faire rentrer l'examen du sujet dans l'ensemble des recherches qui mènent au troisième degré de la vraisemblance? Tant s'en faut. Cet examen est indispensable au contraire; mais c'est sur les opérations perceptives, rétentives et discursives qu'il convenait de le faire porter, et le philosophe a joué de malheur lorsqu'en voulant citer un exemple des problèmes particuliers qui se rattachent à la critique du sujet, il a nommé justement la seule fonction à laquelle le doute ne puisse s'attaquer sans se détruire lui-même sur-le-champ.

La critique de l'objet n'est pas moins nécessaire, à coup sûr, mais la troisième règle est-elle plus instructive à cet égard que la seconde? Apporte-t-elle à la croyance un appoint nouveau? Une lecture superficielle du texte pourrait nous le faire croire. D'un côté on s'assure que la représentation n'est *contredite* par aucune circonstance, de l'autre qu'elle est *confirmée* par toutes sans exception. Il semble, à première vue, qu'il y ait là deux conditions différentes, et par suite deux moments bien distincts dans le travail de vérification. La vérité est que les deux conditions n'en font ordinairement qu'une, et que les deux moments se confondent.

Revenons à l'exemple de ce passant qu'au premier coup d'œil nous avions pris pour Socrate, et fixons notre attention sur quelque détail de nature à nous édifier sur l'identité du personnage; consi-

1. Delbœuf, *Le Sommeil et les Rêves*, p. 99 et 100. L'auteur paraît entendre par doute spéculatif le doute que la raison elle-même provoque, et non pas celui qui s'impose à elle à propos de telle ou telle question particulière.

dérons par exemple sa démarche. Aux termes de la seconde règle, cette circonstance ne doit pas être contredite par ce que nous savons du véritable Socrate. Qu'est-ce à dire, sinon que la démarche du nouvel arrivant *ne doit pas être différente* de celle de Socrate, *ne doit pas être autre* que celle de Socrate, qu'*elle doit être la démarche* de Socrate. Mais alors nous tombons dans la troisième règle, car si la démarche que nous examinons est celle de Socrate, il y a là un détail déjà *confirmé* par une connaissance préalable.

Il est donc impossible de voir ici entre une représentation *non contredite* et une représentation *confirmée* autre chose qu'un dédoublement artificiel imaginé pour la symétrie, et une opposition verbale.

Épicure, il est vrai, en des termes presque identiques, disait de l'opinion qu'elle est juste quand l'expérience la confirme *ou ne la contredit pas*; et on a vu avec raison dans les derniers mots de cette formule un expédient quelque peu sophistique destiné à sauver l'hypothèse des atomes. Mais autre chose est l'*absence d'expérience* contraire à une hypothèse, surtout quand cette hypothèse est, comme l'atomisme, de celles qui ne comportent pas de vérification empirique immédiate, autre chose une *expérience directe*, fût-elle négative, par laquelle nous apprenons que tel caractère n'appartient pas à tel objet. Inapplicable dans le premier cas, la division dichotomique s'impose dans le second. Aucune expérience ne contredit, il est vrai, l'hypothèse de l'atome ; mais il resterait à savoir, et on ne peut pas le savoir, si l'on a tenté toutes les expériences possibles. Au contraire, si une observation directe m'a appris que la démarche de tel personnage *n'est pas différente* de celle de Socrate, elle m'a appris également, et non pas même par voie de conséquence mais « ipso facto », que cette démarche *est* celle de Socrate. Ici la non-constatation d'une différence équivaut manifestement à la constatation d'une non-différence, la non-contradiction à une confirmation ; et si l'expérience n'est pas contraire à l'hypothèse, elle lui est favorable [1].

Ainsi les trois règles de Carnéade se ramènent en fin de compte à

1. On pourrait signaler encore dans cette théorie un autre défaut de cohésion. Avant de formuler ses règles, Carnéade écarte les apparences trop faibles, celle par exemple que présente un objet trop petit. Et dans le commentaire de la troisième règle nous trouvons cette question : l'objet n'est-il pas trop petit? — Mais il y aurait quelque pédantisme, il y aurait surtout injustice à insister sur des fautes dont la responsabilité ne remonte pas sans doute à Carnéade, et qui semblent plutôt imputables à la légèreté ou à l'ignorance de ceux qui recueillirent ses leçons.

une seule. Toute la différence qu'on y pourrait mettre à la rigueur — et dont le philosophe ne paraît pas s'être avisé — est dans le plus ou moins d'attention qu'elles exigent.

Mais le tort capital de cette méthode est de s'emprisonner de parti pris dans des limites beaucoup trop restreintes.

Contrôler la sensation par la sensation même ou par sa trace mentale qui est le souvenir, là se borne toute l'ambition de Carnéade. Qu'il ait méconnu les plus impérieux besoins de la science, nous le comprenons encore. En cela du moins il était conséquent et ne faisait que poursuivre son œuvre de réaction contre le dogmatisme intolérant et intolérable de ses adversaires. Mais, même pour qui se place comme lui à un point de vue strictement subjectif et utilitaire, suffit-il de savoir tout juste ce qui se passe sous nos yeux, ici et en ce moment, « hic et nunc », sans rien connaître avec quelque certitude, ni du passé, si fécond en enseignements de toute sorte, ni de l'avenir que les gens prévoyants savent parfois ajuster si bien à leurs volontés, ni des événements lointains dont le remous peut se faire sentir jusque sur notre rive, et dont il serait souvent désastreux de ne pas tenir compte? Non sans doute. La mémoire, le témoignage, la prévision jouent dans le cours ordinaire de la vie un rôle au moins aussi important que dans la science pure. Or nos souvenirs, de l'aveu de tous, sont assez fréquemment ou altérés, ou incomplets, ou même faux de tous points. Les dépositions d'autrui sont quelquefois inexactes ou mensongères, quand elles ne sont pas l'un et l'autre. Enfin nos anticipations de l'avenir peuvent reposer sur un fondement moins sérieux encore que les prédictions des almanachs qui s'appuient du moins, en général, sur quelques données empiriques. Nous avons donc un intérêt majeur à éclairer de notre mieux ces trois régions, à porter partout la Logique avec ses définitions correctes, ses utiles distinctions, ses procédures lumineuses. Carnéade les a laissées dans l'ombre, et après avoir victorieusement établi qu'il n'y a pas d'autre argument que l'argument probable, entraîné trop loin par sa fièvre de destruction, obsédé par la crainte de faire aux dogmatistes quelque concession périlleuse, aveuglé peut-être aussi par ses tendances empiristes, il oublie ou dédaigne de tirer de cet argument même tout ce qui s'y trouve implicitement contenu, la science, l'art, la vie pratique tout entière.

Mais qu'importe à la fortune des idées que leurs propres inventeurs en méconnaissent la puissance et la portée? L'essentiel est

qu'elles soient jetées dans la circulation : une fois lancées, lentes ou rapides, elles font leur chemin et finissent par atteindre le but. Le mérite insigne de Carnéade est d'avoir dégagé une de ces conceptions essentielles qui tiennent de trop près, si l'on peut dire, à la substance même de l'entendement humain pour que celui-ci puisse jamais, en dépit de quelques éclipses passagères, les perdre entièrement de vue. Dès le siècle suivant, Cicéron qui, n'en déplaise à certains critiques, a porté dans plus d'une question de philosophie un esprit singulièrement souple et avisé, devait reprendre pour son compte la méthode esquissée par le pénétrant dialecticien de Cyrène, et en faire pressentir les lointaines destinées. On verra dans l'essai de synthèse probabiliste qui termine le présent travail tout ce que doit à Carnéade notre logique contemporaine sur le problème spécial du contrôle de la perception sensible.

Examinons en attendant les diverses manières dont la philosophie d'hier ou d'aujourd'hui, très insoucieuse sur ce point des enseignements du passé, prétend résoudre cette éternelle question, et cherchons ce que peuvent valoir les instruments tout nouveaux de différenciation qu'elle met entre nos mains.

II. — Les solutions modernes.

Un timbre de tramway résonne sous mes fenêtres dans l'avenue, se tait quelques secondes, résonne encore, et ainsi de suite à plusieurs reprises.

Dans les intervalles, à titre d'expérience psychologique, je me rémémore ces sons intermittents. — Rien de plus facile : ils retentissent en moi au premier appel, et je puis les faire renaître aussi souvent qu'il me plaît.

Or aucune confusion ne se produit pour moi entre les sons effectivement entendus et leur souvenir. Pas un doute ne s'élève dans mon esprit sur la réalité des premiers, sur l'idéalité des seconds.

Quels sont donc leurs caractères distinctifs et d'où vient que, sans la moindre hésitation, je continue à ranger les uns parmi les événements extérieurs, tandis que, tout en me représentant les autres comme se produisant vers ma gauche et à quelque vingt mètres en contre-bas, je les tiens néanmoins pour imaginaires?

« Il y a une grande différence, répond Hume, entre le simple

concept de l'existence d'un objet et la croyance que nous en avons.... Cette différence ne réside point dans les éléments dont se compose l'idée que nous concevons.... Il s'ensuit qu'elle doit dépendre de la *manière dont nous la concevons.* »

Elle ne consiste qu'en « un surplus de force et de vivacité ». A ce caractère, il est vrai, Hume en ajoute ailleurs quelques autres : « solidité... fermeté... stabilité ». Mais il s'excuse aussitôt d'employer cette « variété de termes » qui peut sembler, dit-il, « peu philosophique »; il les considère donc comme à peu près équivalents, et nous pouvons nous en tenir pour le moment à ses premières expressions et à la théorie qu'elles impliquent.

Cette théorie pourrait se résumer ainsi : la sensation se distingue de l'image en ce que l'une est un état fort, l'autre un état faible; la première est comparable à un bruit directement entendu, la seconde n'est qu'un écho plus ou moins atténué. Mais on peut lui donner une forme plus précise.

Nous trouvons en effet chez un de nos maîtres [1] une proposition relative seulement, il est vrai, à une espèce déterminée de sensations d'un genre déterminé, savoir les représentations auditives verbales, mais qu'on aurait, semble-t-il, le droit de généraliser et d'étendre à toutes les sensations et à toutes les images. « La parole extérieure la plus faible, dit-il, est encore un bruit plus fort que la parole intérieure la plus forte ». De là on serait tenté de conclure, par une analogie toute naturelle, qu'en tout ordre de perception, l'image la plus forte est cependant plus faible que la plus faible sensation.

S'il en était ainsi, nous aurions à notre disposition un moyen très simple de distinguer ces deux états. Il nous suffirait de porter en nous, comme une sorte d'étalon, la notion de l'intensité de perception minima, S, avec celle de l'intensité de conception maxima I et de comparer à ces deux valeurs celle d'une représentation donnée R pour reconnaître immédiatement la véritable nature de cette dernière. En effet, étant donnée la loi générale :

$$I < S$$

R serait sensation quand nous aurions :

$$R > S \text{ ou encore } R = S$$

1. V. Egger, *La Parole intérieure*, p. 67, 68.

et il serait simple image quand nous trouverions :

$$R < I \text{ ou } R = I.$$

Il est vrai qu'on ne nous indique pas le rapport entre I et S. Mais de deux choses l'une : ou ils sont contigus, ou il existe entre eux un intervalle. Dans le premier cas il y aurait continuité d'intensité entre la sensation et l'image, et la difficulté pratique serait seulement de les différencier dans le voisinage de leur limite. Dans la seconde hypothèse, qui paraît être celle de M. Egger, et qui, en les faisant discontinues, conduirait à admettre une différence spécifique entre la sensation et l'image, la discrimination serait plus facile encore, puisqu'au point même où leurs énergies différeraient le moins, ces deux états seraient encore séparés par toute la largeur d'une sorte de zone neutre, donc ne risqueraient guère de se confondre.

Qu'on n'objecte pas la prétendue difficulté qu'il y aurait à conserver dans la conscience la mesure approximative et approximativement invariable de S ou de I. S'il s'agissait d'une quantité infiniment petite, telle que le minimum de conscience, la possibilité de se la représenter ou même de la concevoir serait douteuse, et il y aurait là matière à discussion. Mais la grandeur qui est ici en question est pour ainsi dire moyenne puisqu'elle a au-dessus et au-dessous d'elle une multitude d'autres grandeurs positives, données à tout instant dans l'expérience, et on ne voit pas dès lors en quoi il serait plus malaisé de s'en faire et d'en garder une idée que de concevoir et à l'occasion de se rappeler, par exemple, la grandeur d'un œuf, la lumière d'une bougie ou le poids réglementaire d'une lettre.

Le point faible de cette théorie n'est pas là. Il faut le chercher dans l'opposition fondamentale sur laquelle elle repose et que tous ou presque tous les psychologues reproduisent de confiance, faute d'y regarder d'assez près. La distinction classique des états forts et des états faibles est d'une justesse incontestable soit dans le domaine des sensations soit dans le domaine des images. Mais qu'elle puisse servir aussi de ligne de démarcation *entre ces deux domaines*, c'est ce qui ne nous paraît nullement établi.

D'abord si le souvenir de la perception était plus faible que la perception même, si, par exemple, le son rémémoré était moins éclatant que le son perçu, comment pourrions-nous, entendant de

nouveau le même son, le reconnaître? Comment pourrions-nous dire, même, que nous nous en souvenons? Toutes nos reconnaissances seraient de fausses reconnaissances, tous nos souvenirs de faux souvenirs, car nous croirions reconnaître et nous rappeler non pas le bruit réellement entendu, mais le bruit, d'ailleurs semblable par le timbre, la hauteur, le rythme, etc., dont l'intensité correspondrait au moins approximativement à celle de notre image mnémonique. Dans un coup de gong nous reconnaîtrions un coup de canon.

Dira-t-on que l'entendement vient ici au secours de l'imagination, et qu'à l'*image* mnémonique d'intensité insuffisante, il accole l'*idée* d'une intensité supérieure. De la sorte, nous serions sans doute incapables de restaurer en nous le fracas du coup de canon; mais nous *saurions* pourtant que l'image sonore rémémorée est au-dessous de la réalité, et, sans pouvoir la renforcer effectivement, nous nous dirions qu'elle *aurait* besoin de l'être pour se retrouver de niveau avec la sensation primitive. C'est ainsi qu'entendant à peine une grosse cloche qui bourdonne dans le lointain nous nous disons, sans être le moins du monde assourdis nous-mêmes, qu'elle doit assourdir ceux qui la sonnent.

L'image peut-elle recevoir cet appoint théorique? Nous admettons volontiers, en principe, la distinction si ancienne de l'imaginé et du conçu, mais nous nions qu'elle trouve ici une application légitime. Car l'idée générale ne se sépare de l'image qu'à la condition précisément d'être générale. Or c'est d'un bruit particulier, à un degré particulier d'intensité, que nous pourrions nous faire une représentation générale sans pouvoir nous en former l'image. La contradiction est manifeste et la majoration dont on parle, impossible.

Et enfin, fussions-nous capables de concevoir ce son particulier que nous ne saurions imaginer, nous n'en serions guère plus avancés sur le point spécial qui nous occupe. Car alors, au moment de porter le jugement de reconnaissance, c'est entre une sensation et un concept que nous aurions à instituer une comparaison afin de nous assurer de leur identité. Or ni cette comparaison ne se comprend, ni même l'identité qu'elle devrait faire ressortir.

La thèse que nous combattons entraînerait d'autres conséquences que l'observation ne vérifie pas davantage.

Si l'intensité était signe de réalité, comme la première comporte une infinité de degrés, il en devrait être de même de la seconde. Or

cela est absurde et contraire au principe du tiers exclu. Mais nous poussons peut-être un peu loin la logique : mettons les choses au mieux. Si l'intensité était signe de réalité, nous devrions tout au moins, suivant les cas, *croire* plus ou moins à une réalité. Après nous avoir permis de franchir le seuil du réel, ce caractère conservant — et pourquoi ne le conserverait-il pas? — un privilège apparemment inhérent à son essence, suivrait pour ainsi dire pas à pas le jugement, l'associant au fur et à mesure à ses propres fluctuations.

Or rien n'indique que notre foi en la réalité des objets se proportionne ainsi à l'énergie des impressions qu'ils nous procurent. Nous ne croyons pas plus fortement à un bruit plus fort qu'à un bruit moins fort, et si, en certains cas exceptionnels, nous hésitons à objectiver une sensation faible, ce n'est pas, nous le montrerons plus tard, cette faiblesse même qui motive notre doute, mais d'autres indices auxquels elle se trouve alors liée et qui seuls sont décisifs. Bref, l'intensité ici même n'est pas cause, mais seulement « colloquée » à la cause.

Et de même, pour passer du monde des sensations au monde des images, plaçons-nous par hasard nos fictions d'autant plus près, pourrait-on dire, du réel qu'elles sont plus intenses, d'autant plus loin qu'elles le sont moins? L'introspection ne nous révèle rien de pareil. Tout au plus serait-on tenté de croire à une loi de ce genre en ce qui concerne les termes extrêmes de la série. Mais, ici encore, une analyse plus attentive rétablit les faits dans leur vérité psychologique. Si, parfois, la force de l'image semble, par elle-même, en entraîner l'objectivation, ce n'est pas, on le verra bientôt, par sa propre vertu, mais en raison de sa liaison momentanée avec d'autres éléments seuls investis du pouvoir qu'on lui prête. Et, inversement, la faiblesse de l'image n'entre jamais en ligne de compte lorsqu'il s'agit d'en fixer la provenance objective ou mentale. Les motifs qui fondent alors notre jugement peuvent accompagner la faiblesse de l'image, en dépendre même en quelque mesure; mais ils ne se confondent point avec elle, et seuls ils peuvent, en théorie comme en pratique, prétendre au rôle de critères.

Mais cessons de raisonner sur des conséquences de cette théorie, et soumettons-la au contrôle de l'observation directe.

Recourons d'abord à la méthode objective, ne fût-ce que pour en montrer immédiatement l'insuffisance et le péril.

A. est absolument étranger à toute théorie philosophique. Je

l'invite à écouter le bruit que je fais en frappant deux ou trois fois de l'ongle sur le bois de ma table de travail, puis à le reproduire mentalement, et à me dire si les deux bruits sont ou ne sont pas de même force. A. réfléchit un instant et répond : « le bruit mental est plus faible; il est comme ouaté. »

Voilà qui semble décisif. — Pourtant nous récusons ce témoignage. Le sujet se trompe et les causes de son erreur sont assez faciles à découvrir. Elles résident dans un processus mental subconscient et assez complexe qu'on peut rétablir comme il suit. Tout d'abord mis en garde par ma question même, A. se dit qu'il peut très bien y avoir une différence d'intensité entre les deux états que je le prie de comparer. Il y en a même vraisemblablement une puisque ces deux états sont déjà, il ne peut l'oublier, de nature très différente. Après cela, dès le premier moment de l'introspection, il constate entre la sensation et l'image une opposition manifeste; mais laquelle? Il cherche; il ne trouve pas. Et comme cette opposition, pratiquement, ne peut qu'être toute au bénéfice de la sensation, il incline à croire que c'est là la différence d'intensité qu'on lui faisait soupçonner. Un dernier motif fait de cette opinion déjà plausible une quasi certitude. A quoi reconnaît-on, en général, un bruit plus intense? A ce qu'il est entendu d'un plus grand nombre de personnes. Mais le bruit intérieur n'est perçu que de celui en qui il se produit : il *doit* donc être moins intense. De là à le *trouver*, en toute bonne foi, moins intense, il n'y a qu'un pas.

Revenons donc à l'observation subjective en essayant de nous soustraire nous-mêmes, autant que possible, aux causes d'illusion que nous venons de signaler Pour cela, varions le plus qu'il se pourra les exemples.

Ployer légèrement un jet flexible de coudrier, suivre des yeux le lent tournoiement d'un épervier dans les nuages, froisser et flairer une feuille de noyer, recevoir au visage un coup de vent frais, écouter un angelus lointain, élasticité, mouvement, odeur, température, son... j'ai éprouvé toutes ces impressions; je me les rémémore une à une. Elles renaissent avec plus ou moins de facilité et restent plus ou moins de temps à ma disposition. Certaines pourtant, comme l'arome de la feuille, se refusent absolument à toute restauration, et je me demande même, non sans étonnement, sous quelle forme elles peuvent bien subsister en moi pour permettre les futures reconnaissances. Mais dans tous les cas,

lorsque l'image reparaît, je cherche vainement entre elle et la sensation une différence d'intensité. Elles se séparent, certes, sous d'autres rapports qu'il y aura lieu de spécifier; mais comme force, elles me semblent précisément équivalentes. Je dis « précisément », car si je découvrais entre elles le moindre écart sur ce point, je ne penserais plus me souvenir, mais imaginer. Ce que ma mémoire restaure, quand je revois en esprit tel « numéro » d'un feu d'artifice éloigné aperçu de mon balcon, c'est, avec les valeurs précises de ses éléments successifs, la courbe lumineuse de cette fusée éclatant au plus haut de sa course pour retomber en panache d'étoiles blanches. Si je ne considère que son éclat, donc son intensité, elle est justement dans mon esprit ce que je l'ai vue en réalité. Moins éblouissante — ou plus — ce serait *une* fusée encore; ce ne serait plus *la* fusée que j'ai vue.

Inutile donc de chercher, en thèse générale, une différence d'intensité entre la sensation et l'image au bénéfice constant de la première. Ceux qui admettent ce critère sont dupes d'une fausse analogie d'abord, puis d'une fausse expérience. Ils partent de quelque phénomène physique tel que la répercussion du son ou la réflexion de la lumière et se figurent *a priori* que la perception doit obéir à la même loi de décroissance graduelle. Puis l'expérience semble leur donner raison, parce qu'en pareil cas elle se prête toujours fort complaisamment aux vues de celui qui l'interroge.

En réalité, cette prétendue différence d'intensité n'existe pas pour la conscience neuve de l'homme étranger aux théories psychologiques. Elle existe, en un sens, pour la conscience avertie de l'observateur instruit. Mais c'est seulement à titre de conséquence prévue, escomptée, donc artificiellement amenée et en quelque sorte postiche d'une théorie préconçue. On ne la constate que parce qu'on l'attend. Bref, ce n'est pas l'affaiblissement de l'image qui nous induit à la considérer comme subjective; c'est sa subjectivité, admise d'abord pour d'autres raisons, qui nous induit à la croire et par suite nous la fait trouver plus faible.

Cette conclusion peut sembler paradoxale. Pourtant nous n'avons pas été les premiers à relever cette erreur. Un psychologue, déjà, l'avait signalée, mais l'objection qu'il lui oppose est indirecte, conçue en termes un peu équivoques et tirée d'une observation incomplète. « Si le souvenir d'une perception, dit M. Bergson, n'était que cette perception affaiblie, il nous arriverait, par exemple,

de prendre la perception d'un son léger pour le souvenir d'un bruit intense. Or pareille confusion ne se produit jamais. » Veut-on nous faire entendre que le souvenir est d'abord une perception affaiblie et *quelque chose de plus*, ou qu'il *n'est pas* une perception affaiblie? Le doute est permis. En tous cas, si M. Bergson tient pour la seconde hypothèse, la seule exacte selon nous, il appuie une vérité sur une erreur. La confusion qu'il déclare impossible se produit assez fréquemment, et tous nos sens y sont également sujets. Seulement, c'est une perception *faible* qu'en certains cas nous ne savons pas distinguer de *son propre* souvenir. J'écoute le roulement décroissant d'une voiture qui s'éloigne : un moment arrive où je me demande si je l'entends encore ou si je ne prends pas pour une perception actuelle un simple souvenir qui en constituerait comme le prolongement mental. Un parfum a frappé tout à l'heure mon odorat. Il me semble le sentir encore; mais je n'en suis pas sûr : peut-être est-ce un souvenir affaibli que je prends pour une émanation présente. On pourrait citer d'autres exemples et établir ainsi que l'objectivité apparente de l'image est indépendante de son intensité.

Mais peut-être y a-t-il, à côté de l'intensité psychologique dont l'inefficacité comme critère vient d'être établie, ce qu'on pourrait appeler une intensité logique, une sorte d'autorité ou d'ascendant primitivement attaché à toutes les images sans exception, et que diverses opérations critiques ultérieures laisseraient à celles-ci, ôteraient à celles-là, affaibliraient plus ou moins chez d'autres. L'évidence, a-t-on dit [1], est le caractère de toute représentation non contredite; toute image, comme toute pensée, s'accompagne naturellement de croyance, tant que nous n'avons pas de raisons qui nous dissuadent d'y croire. Il ne faut donc pas demander pourquoi, dans certains cas, la croyance s'ajoute à la représentation, mais bien plutôt comment il se fait qu'elle ne s'y ajoute pas partout et toujours.

En d'autres termes nos jugements n'auraient pas besoin d'être confirmés, mais seulement de n'être pas infirmés. L'évidence ne pourrait pas augmenter; elle serait d'abord au maximum, serait, en quelque sorte, entière et absolue pour chacune de nos représentations, mais pourrait diminuer par la suite, baisser de plus en plus

1. Cf. Rabier, *Leçons de psychologie*, p. 272 et suiv., et aussi *Leçons de logique*, p. 378 et suiv.

et même s'évanouir à la fin. Elle n'aurait rien à espérer d'une recherche ultérieure, fût-ce la plus savante et la mieux conduite, mais elle en pourrait tout craindre. Elle pourrait être attaquée, mais elle n'aurait pas besoin d'être défendue et ne pourrait pas l'être. Bref, en face d'une hypothèse, le rôle de la science comme celui de la logique serait exclusivement négatif : elles pourraient la renverser ou l'affaiblir, mais non pas la consolider. Il n'y aurait pas de *preuves*; il y aurait seulement des *épreuves*.

On serait tenté de répondre qu'avant le travail de critique qui leur assignera définitivement leurs coefficients de crédibilité respectifs, nos représentations ne sont pas toutes également évidentes, qu'elles s'offrent au contraire à nous dès l'abord comme possédant chacune une certaine énergie à la fois psychique et logique qui lui est propre, que, par exemple, avant tout examen, nous croyons plus vite et plus fermement à la réalité objective d'une lumière vive, d'une sonnerie rapprochée, d'un coup de vent, d'une odeur pénétrante... qu'à celle d'une lueur vague, d'un tintement lointain, d'un faible courant d'air ou d'un parfum léger.

Mais les défenseurs de cette nouvelle thèse se retranchent derrière le principe de la séparation des pouvoirs. Tout à l'heure, c'est d'observation et de psychologie pure qu'il s'agissait; à présent c'est de logique et de preuve. Et les conditions d'où dépend *en fait* l'assentiment peuvent être fort différentes de celles qu'exige la *théorie*[1].

Cette distinction est bien subtile; et ce qui achève de lui donner l'air d'une échappatoire, c'est que ceux-là mêmes qui l'invoquent à un moment donné ne tardent pas à la perdre de vue. Qu'on pèse bien, par exemple, les termes du chapitre consacré à la croyance par M. Rabier. C'est de la croyance « raisonnable » — le mot y est, — de l'assentiment légitime qu'il nous entretient, et, dès lors, le chapitre logique de la preuve est donc, dans la pensée intime de l'auteur, non pas certes une répétition, mais une transposition exacte du chapitre psychologique de la croyance. C'est, au fond, de part et d'autre, le même problème, mais envisagé de deux côtés différents; et, sans être identiques, les deux solutions devraient s'ajuster exactement sur tous les points.

Mais notre dessein n'est pas de mettre nos adversaires en contra-

1. Voir une remarque analogue dans le chapitre intitulé : MEASUREMENT OF BELIEF de la *Logic of Chance*, de Venn (3e édition anglaise, p. 125 et suiv.).

diction avec eux-mêmes, ni de rechercher dans quelle mesure leur logique peut être une rétractation de leur psychologie. Tout ce que nous tenons à montrer ici, c'est qu'il faut renoncer, même sur le terrain limité de la sensation, qui pourtant lui est de beaucoup le plus favorable, à cette conception toute négative suivant laquelle nos croyances, pareilles aux champions d'Albe dans « Horace », ne se distingueraient les unes des autres que par les « coups inégaux » dont elles auraient été frappées, et ne posséderaient d'autre force que celle que leur aurait *laissée* la critique. Si l'évidence primitive est susceptible de diminution, elle l'est aussi d'accroissement, et cela sans limite assignable. Si la raison peut battre en brèche la croyance, elle peut aussi contribuer positivement à l'affermir. Et enfin si, comme nous l'avons reconnu nous-même en appréciant les règles de Carnéade, c'est, dans la plupart des cas, un pur pléonasme de dire qu'une sensation est confirmée *et* n'est pas contredite par une autre sensation, la *non-contradiction* et la *confirmation* sont parfois deux choses tout à fait distinctes, et dont la seconde ne fait nullement double emploi avec la première.

A première vue cependant, les sensations fortes paraissent bien posséder, à l'instant même où elles se produisent, leur plus haut degré de crédibilité et tout ce qu'on peut faire pour elles, ce semble, c'est de les maintenir à ce maximum. « Ce livre est jaune... Cet homme est jeune... Cet arbre est en fleur... », voilà des « jugements immédiats », eût dit Cousin, qui sur-le-champ se saisissent de notre esprit, et qui paraissent bien n'en pouvoir obtenir plus tard une adhésion plus complète et plus ferme. Leur autorité peut être amoindrie ou même anéantie par la suite; on a peine à croire qu'elle puisse jamais s'élever au-dessus de son niveau actuel. Mais d'abord des sensations faibles prendraient-elles du premier coup cet empire sur notre intelligence? Si le livre, l'homme ou l'arbre étaient vus de loin ou à la nuit tombante ou à travers le brouillard, nous montrerions-nous aussi affirmatifs à leur endroit? — Et les sensations fortes elles-mêmes, si l'on veut bien y regarder de près, ne peuvent-elles donc gagner en ascendant logique? L'homme qui, à mainte reprise, aura reconnu la véracité persistante de tel ou tel de ses sens, ne s'en rapportera-t-il pas plus volontiers encore et plus vite à ses indications ultérieures?

Enfin, et de quelque espèce, forte ou faible, de sensation qu'il s'agisse, s'il était vrai que toute représentation s'empare d'abord de

notre jugement, et surprenne, pour ainsi dire, notre entière adhésion avant tout examen, la rectification qui vient ensuite ne devrait jamais être voulue ou spontanée, mais involontaire et subie, non sans quelque répugnance, par notre esprit. Car pourquoi chercherions-nous à éprouver, au risque de l'affaiblir, — puisque c'est, à ce que l'on prétend, tout ce que nous pouvons faire — une représentation qui d'emblée s'est offerte à nous comme certaine? D'où nous viendrait cette étrange manie de nous inquiéter, de nous tourmenter, quand la certitude, sauf peut-être pour un Montaigne, est un si mol et si agréable oreiller?

D'autre part, comment peut-il y avoir un droit contre le droit, une certitude contre la certitude? Et pourquoi une nouvelle représentation, qui n'est certaine que comme est certaine la première, au même titre et, sans doute, au même degré, aurait-elle le privilège de la « réduire », autrement dit de l'évincer ou tout au moins de l'ébranler?

Compterions-nous d'aventure les certitudes qui sont de ce côté, puis celles qui se trouvent de cet autre pour opiner finalement avec la majorité? Mais *en fait* nous ne calculons point de la sorte; et personne ne prétendra sans doute que *logiquement* nous soyons tenus de fonder nos croyances sur cette bizarre arithmétique.

Tout compte fait, s'il est un point qu'on puisse tenir pour accordé c'est que, ni à l'origine, ni par la suite, nos idées ne sauraient être regardées comme d'égale valeur. Il est fort malaisé sans doute d'en fixer la véritable hiérarchie; mais il suffit d'un instant de réflexion pour reconnaître que cette hiérarchie existe. Et cette simple remarque, si l'on y regarde de près, suffirait à la rigueur, à défaut de toutes les critiques précédentes, pour écarter définitivement, par une sorte de question préalable, une théorie qui, en déclarant qu'à l'origine et « naturellement toute représentation apparaît comme évidente, » confère à toutes nos idées indistinctement une valeur initiale identique et les réduit à n'être pour ainsi dire que des unités logiques de même ordre. Impossible de fonder un critère réel sur une telle base. Tant vaudrait essayer de constituer une mécanique réelle et applicable, en partant de ce principe que toutes les forces en jeu dans l'univers sont primitivement équivalentes et qu'il suffit, pour les composer, de tenir compte de leur nombre et de leur direction.

A défaut de ces premiers caractères décidément insuffisants, la

psychologie courante nous propose un troisième indice : la précision de l'image et la richesse de son contenu. Alors que la sensation dessine des contours nets, accuse son relief et fourmille pour ainsi dire de particularités, l'image irréelle est pauvre, éteinte, souvent réduite à une sorte de schéma évanescent. Ses couleurs pâlissent, ses lignes fuyantes ondulent et se noient comme en un brouillard indistinct. Les souvenirs en particulier semblent se vider graduellement à mesure qu'ils s'enfoncent dans le passé, et c'est même au déchet qu'ils ont subi que nous jugeons parfois de leur éloignement.

Mais on pourrait d'abord adresser à ce critère le même reproche qu'au précédent. La précision comporte des degrés auxquels devraient toujours correspondre des degrés dans l'assentiment. Or l'observation ne nous montre rien de tel. La brume indécise qui flotte le soir sur la rivière n'est pas considérée comme moins réelle que le nuage dont les courbes arrêtées se profilent crûment sur le bleu du ciel.

D'ailleurs la précision de l'image mnémonique ou factice varie singulièrement avec les individus. Tel peintre est capable de faire de mémoire un portrait ressemblant ; telle autre personne ne saurait ébaucher sur le papier ni même dans son esprit le meuble le plus usuel et le plus simple. L'objectivation est-elle plus complète ou plus rapide chez le premier que chez la seconde ? En aucune manière.

Chez un même sujet enfin, les fonctions restauratrice ou constructive peuvent présenter, sous ce rapport, des hausses subites. Pour citer un exemple personnel, ma mémoire et mon imagination visuelles, très médiocres à l'état normal, acquièrent souvent, dans l'état hypnagogique, une netteté étrange, et je prends même, je l'avoue, à examiner en détail les tableaux imprévus qu'elles me présentent spontanément, le même plaisir qu'un enfant à feuilleter un livre illustré. Suis-je plus disposé pour cela à les considérer comme réels ? Nullement.

Un examen quelque peu attentif suffit pour écarter de même une dernière opposition qu'on a cru découvrir entre la donnée primaire authentique et l'état réviviscent ou la synthèse imaginative. La première nous serait donnée dans un cadre donné aussi, et donné à peu près de la même manière, avec, ou peu s'en faut, le même relief, le même éclat, la même abondance de détails. Les seconds

seraient comme suspendus dans le vide. Ainsi, quand je suis au Louvre devant la *Sainte Anne* de Léonard, en même temps que je fixe mes regards sur le tableau, j'aperçois les toiles voisines, puis celles qui leur font suite jusqu'aux limites de mon champ visuel. Si je ne fais, en ce moment même, que me rémémorer le chef-d'œuvre du grand Florentin, j'en revois sans peine les trois personnages, avec leur physionomie, leur expression, leur attitude, mais je les revois comme isolés sur un fond uniformément grisâtre ou obscur. Les alentours ont disparu. C'est une surface peinte de quelques décimètres carrés qui s'étale devant moi; au-dessus, au-dessous, à côté : rien.

Cette théorie soulève, elle aussi, plus d'une critique. Tout d'abord elle prend pour point de départ une observation superficielle et inexacte. Les choses ne sont point telles qu'on nous les décrit. Il peut arriver qu'ayant le souvenir d'un objet et ne parvenant pas à me rappeler où je l'ai vu, je me le représente, ainsi qu'on vient de le dire, comme flottant en quelque sorte dans l'espace. Nous accordons même que ce défaut de relation spatiale avec les autres objets puisse contribuer dans une certaine mesure à nous le faire regarder comme purement idéal. Mais c'est là un cas exceptionnel et dans lequel, ainsi que nous l'avons dit plusieurs fois déjà, le motif apparent de subjectivation dissimule à une observation trop rapide les raisons plus profondes qui sont les seules véritables. Le plus souvent, quand nous nous rémémorons un tableau, nous le replaçons par la pensée à l'endroit où nous l'avons vu ; et alors, en même temps que nous évoquons la toile même, nous sentons, en quelque manière, qu'il y en a d'autres alentour : le parquet miroitant de la salle, les ors et le vague bariolage des tableaux voisins, tout cela forme autour de l'image renaissante une sorte de zone indistincte sans doute, mais à peine plus indistincte que celle qui enveloppait la perception primitive.

Cette zone, d'ailleurs, existe-t-elle toujours, même pour les visa? Ne disparaît-elle pas entièrement quand, dans l'obscurité complète, une lumière, un éclair viennent à frapper tout à coup nos regards? Le point ou le zigzag lumineux ne se présentent-ils pas à nous à la façon prétendue des pures images? Pourtant nous n'hésitons guère à les objectiver. Il est donc des cas où la présence du cadre ne nous empêche pas de tenir l'image visuelle pour mentale, et d'autres cas où son absence ne nous détourne aucunement de la considérer comme réelle.

Que devient enfin cette distinction si, au lieu de considérer, comme on vient de le faire, l'exemple privilégié d'images visuelles, on essaie de l'appliquer à des images auditives, tactiles, thermiques, etc.? Que peut être le cadre d'un son, s'il est vrai, comme on l'a si justement déclaré, que le son ne soit nulle part, n'ait rien de commun avec l'espace? Un cadre purement temporel, peut-être? Ainsi le coup de sifflet qui frappe en ce moment mon oreille aurait pour cadre les bruits de toute espèce qui le précèdent, l'accompagnent et le suivent? Mais les mêmes bruits *identiquement* précèdent, accompagnent et suivent celui qu'il me plaît d'imaginer, et ne me le font pas paraître plus réel.

Faisons maintenant abstraction des doctrines inexactes ou incomplètes que nous venons de discuter, et essayons de décrire, en serrant de plus près la réalité psychologique, le processus mental qui aboutit à l'acceptation et à l'installation définitive de la sensation comme telle.

Pour cela reprenons notre exemple du début. Le hasard seul nous l'avait fourni; une remarque née de la réflexion nous y ramène : c'est qu'en raison de son caractère purement temporel et, par suite, de son défaut d'enchaînement dans l'espace avec les autres données sensibles, le son nous offre pour ainsi dire tout fait le premier stade de notre analyse, et nous permet, beaucoup mieux que toute autre sensation, de retrouver la marche initiale de l'esprit enveloppée ailleurs et comme recouverte de divers éléments étrangers, purement accidentels ou tout au moins accessoires.

En quoi le tintement réel se distingue-t-il pour moi du tintement imaginé ou rémémoré? En ce qu'il me surprend. Et en quoi me surprend-il? En ce qu'il se produit à un moment et d'une manière imprévus. — Mais d'où vient que cette date et ce mode imprévus me le font extérioriser? C'est que les états que je crée ou restaure reparaissent précisément quand je le veux et tels que je les veux, donc m'appartiennent en propre, ne sont qu'à moi, ne sont qu'en moi. Je me les attribue parce qu'ils me sont soumis, et je reconnais qu'ils me sont soumis à ce double signe que leur apparition et leur modalité coïncident précisément avec ma volition.

Cette explication semble très voisine de la fameuse théorie de Cousin sur le monde extérieur considéré et affirmé comme cause de ce dont nous n'avons pas conscience d'être cause, à savoir nos sensations. Pourtant elle en diffère profondément.

D'abord il ne s'agit pas ici de métaphysique, et ce dont nous essayons d'expliquer l'objectivation, ce qui, en réalité, est seul objectivé tout d'abord, ce n'est pas la cause de la sensation, mais la sensation elle-même.

Ensuite Cousin argumente ici en dogmatiste. Il tient pour absolument certain que nous ne sommes pas les causes de nos sensations. « La raison, dit-il,... nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause *évidemment* n'étant pas le moi, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause,..... à une cause étrangère au moi,..... à une cause extérieure [1]. »

Cet « *évidemment* » que nous soulignons recèle ou une erreur logique ou une erreur psychologique.

Une erreur logique, si Cousin considère comme synonymes ces deux expressions : *avoir conscience de n'être pas cause* et *n'avoir pas conscience d'être cause.* Car on tomberait dans un scepticisme incurable si l'on admettait que nous puissions être cause, tout en ayant conscience de ne l'être pas. Tandis que l'on conçoit très bien un être qui serait cause sans avoir conscience d'être cause, autrement dit une cause inconsciente; la psychologie courante nous en fournit assez d'exemples.

Une erreur psychologique, si, comme il nous semble probable, Cousin nous attribue, touchant une sensation donnée, le jugement : j'ai conscience de n'être pas cause de ce fait — et non cet autre, qui est le véritable : je n'ai pas conscience d'être cause de ce fait.

Mais qui nous autorise nous-mêmes à n'admettre comme authentique que le second? Une raison *a priori* et une raison de fait.

La première est qu'on peut bien constater la présence d'une chose, mais non pas, à proprement parler, en constater l'absence. Si je vois un objet, je suis positivement assuré qu'il est là. Si je ne le vois pas, je suis certain que je ne le vois pas, mais non pas qu'il n'est pas là, car peut-être que si je regardais mieux, ou dans d'autres conditions, je l'y verrais. Je cherche, par exemple, un livre dans ma bibliothèque. Si je l'y trouve, c'est qu'il y est. Si je ne l'y découvre pas, il se peut que ce soit seulement faute de l'avoir cherché comme il convenait. Dans le premier cas, je constate sa présence. Dans le second, je constate seulement... que je ne cons-

1. *Fragments de philosophie contemporaine*, p. 27 (cité par E. Charles, *Lectures*, t. I, p. 147).

tate pas sa présence; et je ne suis pas absolument certain de son absence, mais j'y crois d'autant plus fermement que ma recherche a été plus longue, plus consciencieuse et mieux conduite.

La seconde est que la conscience, correctement interrogée, fait précisément la réponse que l'observation précédente permettait de prévoir. Elle ne nous dit pas : tu n'es pas cause. Elle se borne à ne pas nous dire : tu es cause. Et de son silence nous inférons avec plus ou moins de vraisemblance qu'effectivement nous ne sommes pas cause.

Notre théorie étant ainsi distinguée de celle de Cousin, et son véritable sens bien établi, poursuivons notre investigation. C'est à nos yeux un fait acquis que nous nous croyons en droit de rejeter dans l'espace réel les images dont nous ne nous attribuons pas expressément la paternité, tandis que nous nous considérons comme « pères », eût dit Aristote, de celles qui *coïncident* avec notre volonté.

Mais pourquoi, dira-t-on, parler ici de coïncidence, quand il serait si simple d'admettre, avec Maine de Biran et tant d'autres à sa suite, avec le sens commun aussi, que nous nous connaissons directement et infailliblement comme cause de nos actes, du moins de nos actes volontaires?

C'est qu'à notre avis, sur ce point encore, la psychologie courante est en défaut, et qu'après avoir montré l'inexactitude de la théorie de Cousin en ce qui concerne la conscience de la non-causalité, nous nous voyons obligés de rejeter également la conscience de la causalité. En sorte que nous récusons à la fois, sur ce point, et le témoignage négatif et le témoignage positif de la conscience.

Nous ne pourrions, sans élargir outre mesure le problème spécial qui nous occupe, nous engager ici dans une discussion approfondie des idées de Maine de Biran et de M. Fouillée. Mais une simple supposition, analogue à celle dont se servait Hobbes pour réfuter la prétendue conscience du libre arbitre — et que, par parenthèse, on n'est jamais parvenu à réfuter à son tour —, suffit, croyons-nous, pour rétablir la vérité sur ce point.

Imaginons qu'il nous passe par la tête de vouloir que la grande aiguille de cette pendule avance brusquement de dix minutes, et qu'au même moment un Dieu invisible, connaissant notre caprice, nous fasse la grâce de le réaliser. Peut-être croirons-nous tout d'abord à une simple et étrange coïncidence. Mais supposons que nous répétions l'expérience, en la variant chaque fois de

notre mieux, et que chaque fois l'effet voulu par nous se réalise. Ne nous croirions-nous pas les auteurs de ce changement, et cette croyance, une fois évanouis nos premiers doutes, ne grandirait-elle pas avec une telle rapidité qu'en peu d'instants elle serait devenue indiscernable d'une certitude immédiate, en sorte que nous croirions et dirions avoir conscience de notre pseudo-pouvoir? C'est précisément de cette manière que Malebranche explique nos actions transitives, et s'il est permis de contester sur ce point sa métaphysique, on peut dire que sa psychologie est irréprochable.

Mais nous trouverions sans peine un exemple réel à substituer à cet exemple fictif. Invitons un enfant à presser legèrement entre ses doigts un dynamomètre d'une grande sensibilité, et à suivre en même temps des yeux l'aiguille de l'instrument. Les premières oscillations de celle-ci ne lui apprendront rien : il lui semblera qu'elles s'accomplissent indépendamment de sa volonté. Mais s'il poursuit l'expérience, il ne tardera pas à saisir une relation constante entre la grandeur de ses efforts, d'une part, et, d'autre part, le sens et l'amplitude des déplacements observés. Au bout d'un certain temps, le « présentatif » et le « représentatif » se seront si bien confondus dans son esprit qu'il s'imaginera *avoir conscience* de faire marcher l'aiguille, comme je me figure, en ce moment, avoir conscience de faire courir à mon gré ma plume sur le papier. — En réalité la conscience peut bien m'apprendre *ce* que je fais, mais non pas que *je* le fais.

Alors, demandera-t-on, « comment distinguer ce que je fais de ce que je sens ou que je subis, si je vois seulement l'acte à l'état de chose faite, réalisée, sans aucun lien avec la puissance d'où il dérive? » [1].

Cette question, si embarrassante à première vue, n'est en réalité qu'un cas particulier du problème général de la détermination de la cause, et le moi n'est à cet égard ni disgracié ni privilégié. Pas plus que toute autre, notre activité ne saurait nous être immédiatement donnée : elle a besoin d'être prouvée inductivement. Et comme l'inférence inductive ne conduit jamais qu'à une probabilité plus ou moins haute, c'est d'une manière plus ou moins probable, non à la lumière d'une évidente mais impossible intuition, que nous nous révélons à nous-mêmes comme puissance génératrice, ou, si l'on préfère, comme possibilité permanente d'actions. Plus fréquemment

1. Rabier, *Leçons de Psychologie*, p. 557.

un phénomène, externe ou interne, peu importe, aura paru, disparu, varié avec nos décisions volontaires, plus nous serons en droit de nous attribuer sur lui une influence.

Car, il faut bien le remarquer, c'est seulement sur la question du mode de connaissance que nous nous séparons ici des psychologues dont nous venons de parler, et en niant toute conscience de l'activité, nous n'entendons nullement nier l'activité elle-même. Nous accordons à M. Fouillée qu'il y a une différence entre « je puis » et « je fais », que ce que « je puis » n'est pas adéquat ici à ce qui est, ni, à plus forte raison, à ce qui n'est pas. — Nous admettrions même très volontiers, au risque d'empiéter sur le domaine de la métaphysique, un pouvoir « supérieur aux faits », pouvoir qui ne serait ni « une abstraction ni un extrait » mais qui plutôt extrairait « de lui-même telle ou telle manifestation particulière ». — Mais un tel pouvoir n'est pas, ne peut pas être donné à la conscience. Il se *conclut* de l'observation; il n'y est pas *inclus*. Nous ne le sentons pas, mais nous y croyons avec une énergie qui semblerait être le propre de l'intuition, et nous avons au surplus de très sérieuses raisons pour y croire.

Ceci posé, le mécanisme de l'objectivation s'explique sans trop de peine. Est déclaré très vraisemblablement mien tout état dont l'instant et le mode sont comme parallèles à l'instant et au mode de mon effort mental, et que je puis à ma guise éliminer ou altérer — non-mien tout état où ne se révèle pas cette sorte de correspondance.

La théorie que nous soutenons semble loger son ennemi avec elle, car si nous n'avons conscience d'aucun pouvoir, même purement mental, la volition n'est donc plus, empiriquement, que l'idée voulue. Alors on se demande comment nous pouvons savoir, au moment où nous voulons, que nous voulons, à quels caractères une volition se distingue, pour nous, d'une autre représentation quelconque.

Et il faut, semble-t-il, que cette distinction s'opère d'emblée, sans quoi le contrôle de la sensation en présupposerait un autre, peut-être subordonné lui-même à un troisième, et ainsi de suite. En tous cas, nous aurions au moins deux critères superposés : critère du réel, critère du voulu; et cette complication paraît peu vraisemblable.

A cela nous répondrons en premier lieu que cette complication — c'en est une effectivement — n'est pas telle qu'elle doive faire

rejeter, sans autre examen, l'hypothèse qui l'enveloppe. D'autres processus mentaux non moins rapides, comme celui de l'association, impliquent souvent un nombre bien supérieur d'éléments subordonnés les uns aux autres, et ne s'en déroulent pas moins avec une vitesse voisine de l'instantanéité,

D'autre part, on conçoit que, dans la plupart des cas, le contrôle effectif et réfléchi puisse être, sans inconvénient pratique, remplacé par la généralisation et l'habitude. Sous cette double influence, l'acte libre qui, au début, pour être déclaré tel, nécessitait une série plus ou moins longue d'épreuves, se reconnaît à première vue avec une suffisante certitude, et des deux critères dont la superposition pouvait sembler singulière et peu acceptable, le second disparaît pour la conscience, relégué dans la région de l'automatisme. C'est ainsi que, sans réflexion aucune, mais guidé par une généralisation subconsciente et comme porté par l'habitude, le chasseur reconnaît pour un lièvre et ajuste machinalement la petite masse grisâtre à longues oreilles qui file devant lui.

Au surplus, on ne saurait aborder tous les problèmes à la fois, et nous croyons avoir suffisamment établi ailleurs [1] que l'unique preuve du libre arbitre — ou de la volonté : c'est tout un à nos yeux — doit être demandée à l'induction.

Tenons donc pour accordé que nous savons, de manière ou d'autre, distinguer le voulu du subi, et, laissant de côté cette objection qui effectivement est *à côté*, reconnaissons dans la liberté une condition de la certitude, condition toute négative d'ailleurs, puisque nous considérons comme vraie toute représentation qu'elle n'est point parvenue à rejeter ou à dissoudre.

Et ainsi nous pourrions dire avec Descartes, mais en un sens précisément opposé à celui où il l'entend, que la volonté est à la base du jugement. Juger, c'est vouloir. Plus exactement, juger c'est avoir voulu et n'avoir pu. La certitude n'est pas une manifestation du vouloir; c'est l'aveu de son impuissance, la constatation de sa défaite. Pour en revenir au problème actuel, la représentation est jugée sensation ou simple image selon qu'elle s'oppose ou cède à la poussée du vouloir transformé en une sorte de réactif dynamique, et la vraisemblance de ce jugement est en raison directe ou en raison inverse de l'énergie et de la durée de cette résistance.

1. *Critique philosophique*, 30 avril 1889.

Quel est, en fin de compte, l'état présent de la question? Les divers manuels parus en France en ces dernières années étant à peu près muets sur ce point[1] ou se bornant à rééditer de confiance, malgré une réfutation qu'on pouvait croire décisive, la théorie de Taine avec ses compléments traditionnels[2], il est permis, croyons-nous, de chercher la solution la plus récente et la plus étudiée dans la *Psychologie* de Höffding, ouvrage presque classique et dont s'inspirent un si grand nombre de maîtres.

Or ce qui frappe, de prime abord, dans les trois pages assez pleines, assez confuses aussi, que le distingué professeur danois a écrites sur ce sujet, c'est l'attitude embarrassée de l'auteur, attitude qui, au surplus, a varié, il le fait remarquer lui-même, d'une édition à l'autre de son ouvrage. Nous avons sous les yeux la 2e édition française (1903) « entièrement remaniée d'après la 3e édition allemande », et voici ce que nous y trouvons.

Höffding distingue le cas où une sensation est aussi isolée que possible, et celui où elle se présente agglutinée avec d'autres. Le premier ne relève « raisonnablement » que des critères quantitatifs de Hume : intensité, exactitude, durée. Dans le second, les éléments accolés à l'état de conscience principal lui donneraient ou lui ôteraient, suivant les circonstances, un certain « timbre » spécial ou — Höffding emploie trois ou quatre fois ce terme — un certain « cachet » d'objectivité, donc le classeraient tantôt comme sensation, tantôt comme représentation libre.

Toutefois, comme ces états accessoires mettent un certain temps à se produire ou à se faire remarquer, comme, d'autre part, la représentation principale, pour peu qu'elle soit forte, est impatiente de se traduire par des actes, qui la renforcent encore, la discrimination se fait mal au début, ou même ne se fait pas du tout. La conscience prend donc d'abord pour argent comptant tout ce qui se présente à elle, et c'est seulement plus tard que l'expérience, en lui infligeant parfois certaines déceptions, l'oblige à se rendre compte de la différence qui sépare le conçu du réel.

Il faut savoir gré à Höffding d'avoir, à ce qu'il semble, définitivement abandonné la théorie de la réduction immédiate qui figurait encore dans les premières éditions de son livre, et d'avoir soupçonné, pour certains cas tout au moins, le retard, en réalité inévi-

1. Malapert.
2. Rey, Rayot, etc.

table, du processus de contrôle. Mais il faut bien avouer aussi que, ce mérite négatif mis à part, son interprétation ne fait guère qu'aggraver les faiblesses des critères insuffisants auxquels il croit devoir encore recourir. Car il est évident, et lui-même en fait implicitement l'aveu, que les sensations vitales ou kinesthésiques qui, en s'y amalgamant, conféreraient à la représentation en cause son caractère d'objectivité, peuvent fort bien être purement subjectives et amenées associativement par la première, qu'elles n'ont donc pas qualité pour l'authentiquer, et qu'enfin la vertu rectificative de ce « cachet d'objectivité » auquel il revient avec tant de complaisance est tout juste l'équivalent de la vertu dormitive de l'opium.

III

Essai de synthèse probabiliste

Nous n'avons garde de prendre à la lettre, même sur la question particulière de la vérification de l'image le « philosophia duce regredimur » de certain philosophe padouan [1], et il serait excessif de prétendre que le contrôle pyschologique et logique de la perception n'ait pas, en vingt siècles, fait un pas en avant. Il est pourtant certain à nos yeux que si, dans le détail de l'analyse, un Taine, par exemple, l'emporte sur Carnéade, c'est néanmoins à ce dernier, à ce grand penseur si longtemps méconnu, à ce « calomnié de l'histoire [2] » qu'il faut aller demander et la vraie position du problème, et la seule méthode — rationaliste et probabiliste par-dessus tout — qui en puisse fournir la solution. La théorie qu'il esquisse est fort loin, nous l'avons vu, d'être irréprochable ou même parfaitement conséquente. Les obscurités, les lacunes, les doubles emplois surtout n'y sont pas rares, et il est à craindre que les pages que nous lui avons consacrées n'aient laissé à plus d'un lecteur cette impression que presque tout, dans cette doctrine, est à rejeter ou à réformer. Mais si l'on veut bien faire abstraction de tous ces défauts partiels et voir les choses d'un peu haut, on ne tardera pas à

1. Cf. Boutroux. *Introd. à la trad. de la Philos. des Grecs de Zeller*, p. LXXVIII.
2. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, p. 176. Nous ne pouvions mieux faire, pensons-nous, que d'emprunter de confiance à ce bel ouvrage, d'une documentation si sûre, les quelques éléments historiques qui servent de thème initial à la discussion qu'on a lue un peu plus haut.

reconnaître que l'esprit qui circule dans ces remarques insuffisamment mûries et médiocrement agencées est l'esprit même de la science d'aujourd'hui. Par sa large et souple compréhension du problème, par le sentiment profond qu'il a partout de sa complexité, par les directions heureuses qu'il esquisse, par la frappante justesse de certains aperçus et, osons le dire, par certaines erreurs même, issues d'une excessive défiance à l'égard du dogmatisme d'alors, Carnéade est ici, dans toute la force du terme, un précurseur. N'eût-il eu d'autre mérite que de souligner, en même temps que leur caractère simplement probable, la multiplicité inévitable des garanties requises dans l'authentication de l'image, de nous obliger à mettre « critère » *au pluriel* avec une épithète dubitative, et de frapper ainsi par avance d'une très légitime suspicion la trompeuse clarté des simplifications factices, il mériterait encore d'être, sur le problème spécial qui nous occupe, placé fort au-dessus de Taine, de Hume lui-même, et de tous ceux qui ont cru devoir s'engager à leur suite dans la voie décevante du critère unique et immédiat.

Hume, pourtant, semble avoir eu comme un vague pressentiment de la théorie synthétique que nous allons essayer de dégager, mais il n'est pas allé jusqu'au fond de sa propre pensée. On se rappelle en effet qu'à la « force » et à la « vivacité » de l'impression il joignait, à titre d'expressions synonymes, la « solidité », la « fermeté », la « stabilité ». S'il avait creusé davantage, il se serait aperçu que ces prétendus équivalents recélaient de nouveaux caractères différentiels de la sensation. Qu'est-ce, en effet, que la « solidité », la « fermeté » d'une image, sinon la résistance qu'elle oppose à l'effort de notre volonté essayant de l'écarter ou seulement de la modifier? Et qu'est-ce que sa « stabilité » sinon la propriété qu'elle présente de durer, à peu près identique, dans notre conscience? Hume donc nous offrait ou nous suggérait, à son insu, jusqu'à trois motifs, dont deux parfaitement valables, du jugement d'extériorité.

Et avant lui, Leibniz, sans y insister d'ailleurs, et comme en passant, avait indiqué en termes définitifs un autre principe du contrôle de la sensation, et noté en même temps, avec sa pénétration habituelle, le degré de confiance qu'il peut, d'une manière générale, nous inspirer. « Je crois, disait-il, que le vrai critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différents lieux et temps et dans

l'expérience de différents hommes... Cependant il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême degré[1]. »

Cette remarque incidente contient en germe presque toute la partie positive des conclusions qu'on va lire, et nous l'aurions volontiers prise pour épigraphe si le mot de critérium n'était équivoque, et si un lecteur non prévenu ne devait presque immanquablement entendre par là une vérification instantanée, contemporaine de la sensation elle-même. Ainsi comprise, la formule du grand philosophe ne répondrait plus à notre pensée. La connexion des phénomènes est bien un moyen de valider un jugement d'extériorisation, mais d'abord ce n'est qu'*un* moyen entre autres; et de plus, chose capitale, ce n'est pas un considérant qui puisse, en quelque mesure que ce soit, intervenir dans la préparation ou le prononcé de ce jugement. Il le confirme — ou l'infirme — une fois porté, mais il ne l'engendre ni ne le motive.

Pour le mieux montrer, empruntons à un manuel qui d'ailleurs, parmi les ouvrages de ce genre, mérite une place à part, un exemple très propre à illustrer la thèse de Leibniz. « Si j'ai maintenant dans l'esprit l'image de mon appartement à Paris, et trois minutes après l'image du port de Marseille, je n'aurai pas l'illusion que je suis à Marseille. Mais si j'ai le souvenir que j'ai quitté mon appartement, que j'ai pris le train à la gare de Lyon, que j'ai passé vingt heures en chemin de fer, tout cela rapproché des raisons que j'ai eues de partir, du souvenir de la résolution prise, etc., je croirai sans hésiter que la représentation que j'ai actuellement du port de Marseille est une vraie perception, et que je suis effectivement à Marseille[2]. » Oui, c'est bien ainsi que *pourrait* raisonner, et *après coup*, un voyageur dans l'esprit duquel s'élèverait un doute sur l'authenticité des choses qu'il a cru voir tout à l'heure. Mais ce doute, outre qu'il est extrêmement rare et ne peut guère se rencontrer que chez un halluciné conscient de son infirmité, ne se produit jamais au moment même de la perception. Le jugement d'objectivation est déjà porté quand il apparaît, et la cause psychologique qui le provoque est nécessairement toute différente des raisons qu'on découvre ensuite en sa faveur.

Laissons donc de côté toutes ces théories incomplètes ou inexactes et essayons à notre tour de ramasser en quelques propositions

1. *Nouv. Essais*, liv. IV, ch. II, § 14.
2. Dunan, p. 105.

finales les principaux résultats tant négatifs que positifs qui nous paraissent ressortir de l'ensemble de cette discussion.

1° Le critérium instantané de l'image n'existe pas, et toute vérification comme toute invalidation est affaire non d'intuition mais de réflexion et de comparaison, en un mot est ultérieure. L'image, dans le moment même où elle se produit, *est* assurément vraie ou fausse, mais n'*apparaît* ni comme vraie ni comme fausse. Elle a ses déterminations individuelles en qualité et quantité, mais la question d'objectivité ne se pose pas tout d'abord à son sujet. Elle est telle ou telle, mais ne signifie rien autre chose qu'elle-même. Subjectivement, elle est, rien de moins mais rien de plus.

Cette première constatation, pour négative qu'elle soit, offre ceci d'intéressant, croyons-nous, qu'elle met fin, une bonne fois, à l'espèce d'embarras scandalisé où le phénomène du rêve a de tout temps jeté tous les métaphysiciens, et que Descartes exprime de si troublante manière dans sa 1re Méditation. L'erreur du rêve, dit-on couramment, est incurable. Sans doute, une fois éveillé, on découvre, en y réfléchissant, de profondes différences entre les images du sommeil et celles de la veille. Mais il faudrait que ces différences nous apparussent pendant le sommeil même. Ce n'est rien prouver, écrivait déjà Cicéron, que d'invoquer les souvenirs de ceux qui se réveillent... Il s'agirait de savoir quelles furent leurs visions au moment même où ils en étaient frappés. « Sed non id agitur : tum, quum videntur, quomodo videantur, id quaeritur[1]. » Notre règle dépouille le rêve de cette originalité inquiétante et le fait en quelque sorte rentrer dans le droit commun. Plus d'opposition de nature entre lui et l'état de veille. Toute la différence est que, dans le premier cas, le processus de vérification peut retarder de quelques heures sur l'image, tandis que dans le second l'image fausse est *presque* aussitôt rejetée. Bref il n'y a ici qu'une question de temps ; or n'est-ce pas le cas de dire que le temps ne fait rien à l'affaire ? Ainsi il y a continuité parfaite entre ces deux états dont les sceptiques, qui y trouvaient leur compte, se sont tant de fois plu à faire deux essences irréductibles.

2° Aucune des déterminations intrinsèques de l'image, intensité, précision, complexité, ne fournit par elle-même et directement le moyen d'en apprécier la portée objective. L'opposition des états

1. *Acad.*, II, 27.

forts et des états faibles, en particulier, n'offre ici d'intérêt qu'autant que, en raison de son intensité variable, l'image, aux prises avec certain mode ultérieur de vérification, réagit avec plus ou moins d'énergie

3° Les autres images concomitantes, considérées en tant qu'images, ne sont pas plus significatives à cet égard. L'image passe incognito et son cortège ne trahit pas plus son identité que ne le faisait sa manière d'être.

4° Aucune sensation non plus, aucune représentation même n'a la vertu de « repousser l'image du champ de notre expérience présente pour la projeter sur la ligne de notre passé ». L'image, comme telle, ne connaît pas de « réducteurs »; elle est inamovible. On peut y joindre ou n'y pas joindre le jugement d'objectivité, mais elle se maintient comme par sa propre masse, rien ne peut la dépouiller ni de sa qualité ni même de son apparence d'état présent, et elle reste, quoi qu'il arrive, radicalement distincte de l'opération subséquente qui parfois lui assigne un objet passé ou même lui refuse tout objet.

5° Aucun critère immédiat n'étant valable, il reste à se prononcer sur les critères consécutifs, les *métacritères*, avons-nous dit, empruntés à la connexion et à la résistance des images. Tous deux sont probants, mais encore faut-il les bien entendre.

La connexion d'abord, où l'on a voulu voir un signe de subjectivité, nous apparaît au contraire, en règle très générale, mais à un point de vue un peu différent, comme un signe d'objectivité. Car si, dans la réalité, les simples images *doivent* se rattacher associativement les unes aux autres, le lien effectif qui les unit, leur similitude par exemple, n'étant que rarement aperçu, constitue un critérium à peu près inutilisable, tandis que les sensations, tout en restant dans une certaine mesure imprévisibles, se laissent presque toujours intégrer d'une façon fort plausible à leur entourage immédiat. Le coup frappé à ma porte pendant que je lis est assurément sans rapport avec le passage qu'il vient pour ainsi dire couper en deux, mais si le moment de cette interruption est imprévu, l'interruption même cadre fort bien avec l'ensemble où elle vient s'insérer, et je ne vois rien d'étrange à ce qu'un domestique vienne apporter une lampe, entretenir le feu, apporter une lettre ou une carte de visite. Mettons les choses au mieux : la connexion est un instrument à deux fins mais qui sert bien plus souvent à externer l'image qu'à la frapper de subjectivité.

En ce qui concerne, par exemple, le bon état réceptif d'un sens déterminé, ce qui n'est qu'un des aspects du problème actuel, c'est l'accord permanent entre elles de ses indications successives qui est à nos yeux la première en date, sinon peut-être en importance, de toutes les garanties. « On s'assure du bon état des sens lorsque les idées qu'ils donnent des mêmes objets en divers temps sont conformes entre elles ; leurs erreurs ne sauraient être longtemps semblablement constantes; on doit imaginer des variations dans la plupart des maladies qui affectent les sens, et par conséquent dans leurs effets[1]. » Vient ensuite une série d'autres connexions qui, en reliant l'image permanente fournie par un sens aux images correspondantes procurées par d'autres sens, aux souvenirs, aux lois connues des phénomènes, aux constatations similaires d'autrui, nous confirment de plus en plus dans l'opinion de son objectivité.

6° Quant à la résistance à l'action éliminative ou modificatrice de la volonté, elle constitue à nos yeux la plus nette des caractéristiques. Ce n'est pas qu'elle conduise à l'absolue certitude rêvée par le dogmatisme stoïcien. Certaines obsessions étonnamment fixes[2], certaines synthèses imaginatives actives telles que les visions ardentes du mystique, du poète, de l'amoureux, peuvent bien pendant quelques instants, la volonté étant absente ou complice, simuler à s'y méprendre la sensation. Mais en dehors de ces cas tout à fait exceptionnels et souvent même pathologiques, on pourrait dire que l'objectivité d'une image se mesure à sa solidité, et que l'effort mental perturbateur par quoi nous éprouvons cette dernière est, en fin de compte, la meilleure pierre de touche de la représentation.

Et c'est ici que l'intensité et la précision, rejetées plus haut en tant que caractéristiques internes immédiates de l'image vraie, peuvent rentrer en scène et jouer, au second plan, un rôle accessoire. Au moment même où un état se produit, elles sont incapables de nous fournir aucune indication sur sa nature; mais si, prises en

1. Senebier, *Essai sur l'art d'observer*, 2e édition, t. Ier, p. 180, 181.

2. « L'absente était sur lui. Elle le regardait tandis qu'il lisait, qu'il méditait, qu'il priait ou qu'il contemplait. Son approche idéale était précédée par un bruit léger tel que celui d'une étoffe qu'une femme froisse en marchant, et ces visions avaient une exactitude que n'offrent point les réalités, lesquelles sont par elles-mêmes mouvantes et confuses, tandis que les fantômes qui procèdent de la solitude en portent les profonds caractères et présentent une fixité puissante. » (Anatole France, *Thaïs*, p. 262, 263.)

elles-mêmes, elles sont dénuées de signification, elles peuvent, indirectement et après coup, faciliter le diagnostic du réel en ajoutant à la stabilité de l'image, quand la volonté viendra, un peu plus tard, la mettre à l'épreuve. Elles ne constituent pas, à proprement parler, des éléments d'appréciation, mais elles en peuvent devenir des conditions auxiliaires. C'est à peu près ainsi qu'une recommandation, sans peser le moins du monde sur le jugement de l'examinateur indépendant et impartial, peut néanmoins, en raffermissant le courage du candidat, contribuer d'une manière indirecte à son succès.

7° Enfin, et surtout en cas de conflit entre les règles mêmes de vérification que nous venons d'esquisser, il serait à désirer que pour mener plus sûrement à bien tout le processus de contrôle, nous fussions munis d'une règle, ou mieux d'un code détaillé, d'une sorte de barême logique permettant de peser et non pas seulement de dénombrer les divers témoignages en présence.

Or il semblerait, à lire la plupart des logiciens, que les jugements qui s'opposent dans le processus de vérification soient tous de valeur égale, et que toute la question se réduise, en ce qui les concerne, à savoir si c'est au « crédit » ou au « débit » qu'il convient de les inscrire. « La preuve, nous dit-on, résulte de l'accord de ces jugements entre eux ; de leur désaccord résulte au contraire l'invalidation nécessaire *soit* du jugement en question, *soit* de ceux qu'on tenait auparavant pour des vérités acquises[1]. » C'est tout... et ce n'est pas assez. Car après avoir signalé ainsi l'embarrassante alternative où nous pouvons nous trouver placés, il faudrait nous indiquer le moyen d'en sortir, c'est-à-dire nous fournir une règle de choix entre les jugements antagonistes; et cette règle ne peut manifestement reposer que sur ce classement par ordre d'importance logique dont tout à l'heure nous regrettions l'absence.

A notre tour, nous reconnaissons volontiers qu'un tel classement, dont la seule esquisse excéderait les limites d'un simple article, est chose malaisée et sujette à contestation, et que, même constitué à titre définitif, il devrait en mainte rencontre, pour se plier aux justes exigences de la logique et des faits, indiquer lui-même la transposition nécessaire de l'ordre général de préséance qu'il aurait primitivement établi. Partout l'exception et la sous-exception y

1. Rabier. *Leçons de Logique*, p. 378. C'est nous qui soulignons.

coudoieraient la règle. Ainsi, dans une intelligence normale, l'illusion mnémonique est beaucoup plus fréquente, donc bien plus probable que l'illusion sensorielle, tandis que c'est le contraire qui arrive chez un individu halluciné. Donc, c'est tantôt la sensation présente qui doit nous engager à nous défier de nos souvenirs, et tantôt le souvenir qui doit nous faire douter de la sensation présente. Même remarque touchant l'opposition éventuelle du témoignagne d'autrui et de ce qu'on pourrait appeler le sens individuel. Un daltonique fera sagement de croire ses voisins quand ils lui affirment que le sang est rouge; un esprit réfléchi et de sang-froid aura raison d'opposer un doute obstiné aux déclarations, si concordantes soient-elles, d'une foule crédule dupe d'une illusion collective[1].

Mais ces permutations de valeurs logiques ne se produisent peut-être pas à tous les degrés de l'échelle. Il y a sans doute entre les sens et les intuitions rationnelles, par exemple, un rapport unilatéral et fixe de subordination qu'aucune variation de circonstances ne saurait retourner. Et d'ailleurs, si d'aventure il était impossible d'établir ici une hiérarchie invariable, n'est-ce pas justement le rôle d'une Logique tant soit peu curieuse et approfondie de prévoir tous les cas, de parer à toutes les éventualités, de formuler avec les règles générales leurs exceptions et sous-exceptions, sans que personne ait le droit d'assigner à cette minutieuse poursuite des conditions de la croyance d'autres bornes que celles des forces humaines?

On nous permettra de clore notre analyse sur une considération d'ordre moral. Le titre même de cette *Revue* nous y convie; et nous croyons, avec ceux qui l'inspirent, que les spéculations même les plus abstraites doivent toujours par quelque endroit se relier aux exigences de la vie pratique et en ménager, sinon en servir directement les intérêts essentiels.

Logiquement, selon ce qui précède, il faudrait toujours et partout suspendre d'abord son jugement en ce qui concerne la réalité sensible ou ne le formuler que sous les plus expresses réserves. Mais une telle prudence ôterait plus à l'énergie, par suite à l'efficacité des résolutions ultérieures qu'elle n'ajouterait à la valeur théorique de leurs considérants. Nous devons donc de deux maux choisir le moindre, sacrifier la *rigueur* de la pensée à la *vigueur* de l'action. Et

1. Cf. le prétendu miracle de Brin (*Temps* du 19 déc. 1907 et nos suivants).

puisqu'il dépend de nous, en fait, de changer en certitude la croyance encore un peu hésitante, il est de notre intérêt, de notre devoir de le faire. Il est certain que tout n'est que probable, mais il est probable que nous devons nous rendre volontairement certains, sous peine de ne pouvoir mettre un pied devant l'autre et de rester indéfiniment cloués à la même place. Soyons donc certains, puisque le Probabilisme lui-même nous y invite. — Ou plutôt, faisons de notre existence deux parts bien distinctes : ici, la pure spéculation avec les sages lenteurs, les précautions méticuleuses, les hésitations sans nombre qu'elle impose à tout esprit soucieux d'exactitude; d'un autre côté, l'action avec sa vive allure, son ignorance partielle et intentionnelle du détail, ses heureuses témérités, son dédain relatif de la logique abstraite. Soyons tour à tour subtils ou avisés, circonspects jusqu'à la minutie ou délibérés jusqu'à l'audace, hommes d'analyse ou hommes d'élan. Sachons surtout passer sans transition et au premier signal d'une de ces attitudes à l'autre, car il y aurait disconvenance égale à traiter un problème comme une affaire et une affaire comme un problème. Il y a temps pour tout, et c'est tantôt aux vues sommaires et aux manipulations expéditives, tantôt aux curiosités tatillonnes et pointilleuses qu'il est bon d'accorder la préférence[1]. Prenons pour modèle cet adroit personnage de comédie qui dépouille ou endosse avec tant de prestesse les costumes de ses deux emplois, toujours sous les armes et prêt à recevoir comme il convient les ordres multiples de son maître. Ces brusques volte-face seront à notre esprit ce que sont à nos muscles les exercices d'assouplissement prescrits par une gymnastique rationnelle. Difficiles, pénibles même au début, elles tourneront bien vite en habitude salutaire, et la science désintéressée comme le pragmatisme journalier y trouveront leur compte.

JULES MALDIDIER.

1. « Discurrere per negotiorum celsitudines, non humilium minutias indagare causarum. » Amm. Marcell., XXVI, 1. — C'est l'épigraphe mise par Cournot à la préface de ses *Considérations sur la marche des idées*, etc. (Paris, Hachette, 1872, 2 vol. in-8).

IMPORTANCE PHILOSOPHIQUE

DE LA THÉORIE DES NOMBRES

Étant donné un phénomène mécanique ou physique, la forme précise de la loi qui le régit, dans l'état actuel de la science, est, en général, une équation différentielle ou aux dérivées partielles. Ces équations qui constituent les conditions analytiques du phénomène permettent de l'étudier avec rigueur. Mais la théorie des équations différentielles et aux dérivées partielles, qui forme avec la théorie des fonctions le domaine immense de l'analyse proprement dite, ne constitue pas, au point de vue mathématique, un corps de doctrine qui se suffise à lui-même. Les conditions analytiques reposent, elles-mêmes sur des conditions algébriques, l'algèbre déterminant, si l'on peut dire, les conditions d'intelligibilité de l'analyse. Mais là ne s'arrête pas la marche de la pensée mathématique. L'analyse et l'algèbre soulèvent des problèmes d'ordre purement arithmétique, qui ne trouvent leur solution définitive que dans la théorie des nombres. Lorsqu'on veut approfondir les théories les plus élevées de l'analyse, théories des fonctions elliptiques, des fonctions abéliennes ou des fonctions fuchsiennes, on rencontre entre ces théories et l'arithmétique des points de contact nombreux. Analyse, algèbre, arithmétique, tels sont les trois étages de la mathématique pure; le mot étage n'est, d'ailleurs, pas absolument exact, parce que ces trois doctrines, loin de se juxtaposer, pénètrent, au contraire, les unes dans les autres. Pour être complet, il faudrait encore préalablement déterminer cette démarche de la pensée indispensable à l'exposition des mathématiques elles-mêmes, et qui lui est, en quelque sorte, antérieure : nous voulons parler du discours grammatical et des lois logiques qui le régissent. Nous appellerons, selon un usage récent, *logistique* l'étude précise des lois du discours qui sont comme l'introduction à la mathématique. Il n'y a pas à chercher d'autres conditions d'intelligibilité d'un phénomène phy-

sique que celles que nous venons d'énumérer d'une manière générale; tout effort pour saisir des principes fondamentaux antérieurs aux conditions mathématiques et logiques est condamné à l'insuccès, parce qu'il poursuit un but imaginaire.

Nous voudrions aujourd'hui tâcher de montrer aux philosophes l'importance d'une branche de la Science qu'ils semblent avoir presque tous ignorée bien qu'elle soit, sans doute, l'une des plus anciennes parmi les sciences mathématiques : nous voulons parler de l'arithmétique supérieure ou théorie des nombres. Et avant d'aller plus loin, dissipons immédiatement une confusion qui pourrait se glisser dans l'esprit des lecteurs. Cherchant, dans son *Cours de Philosophie positive*, à caractériser le rôle propre de l'arithmétique, Auguste Comte le définit comme un *calcul des valeurs* qui intervient, lorsque l'algèbre a terminé son rôle, pour évaluer définitivement la formule, et il ajoute que le champ de l'arithmétique « est par sa nature infiniment restreint[1] ». La définition de Comte convient à l'arithmétique élémentaire, dont l'utilité pratique est considérable. Mais, précisément, son utilité est tellement évidente qu'il n'est pas nécessaire de la mettre en relief. Par arithmétique ou par théorie des nombres nous entendrons principalement, dans ce qui va suivre, cette branche des mathématiques supérieures qui comprend la théorie des congruences, la théorie des résidus, la théorie arithmétique des formes, l'analyse indéterminée, l'étude des propriétés des nombres incommensurables algébriques, des nombres transcendants, etc. On voit, d'après cette énumération qui n'est nullement exhaustive, que l'affirmation de Comte, que « le domaine de l'arithmétique est infiniment restreint », n'a de sens qu'en ce qui concerne l'arithmétique élémentaire. Relativement à la théorie des nombres en général, il faut au contraire dire avec Hermite : « Quelle tâche immense pour la théorie des nombres de pénétrer dans la nature d'une telle multiplicité d'êtres de raison, en les classant en groupes irréductibles entre eux, de les constituer tous individuellement, par des définitions caractéristiques élémentaires[2]. » Hâtons-nous d'ajouter que l'arithmétique supérieure se fonde sur l'arithmétique élémentaire dont elle n'est que le prolongement; nous verrons en effet plus loin comment les plus hautes généralisations arithmé-

1. A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, 1re édition, p. 183.
2. Hermite, Lettre à Jacobi, *Œuvres*, I, p. 131.

tiques sont liées directement aux théorèmes élémentaires sur la divisibilité des nombres entiers.

On pressentira déjà maintenant pourquoi les plus illustres mathématiciens modernes : Lagrange, Gauss, Jacobi, Kummer, Dirichlet, Hermite, se sont appliqués à approfondir cette branche de la science. Leurs travaux arithmétiques, mieux que des dissertations scolastiques sur l'un et le multiple, le continu et le discontinu, éclaireront celui qui cherche à connaître la nature des nombres.

Pour réaliser notre programme et montrer l'importance de la théorie des nombres, il faudrait caractériser brièvement (et surtout dans leurs rapports avec l'analyse et l'algèbre) les principales transformations de cette théorie à partir de Gauss, transformations qui sont contenues dans les mémoires des mathématiciens que nous venons de citer. Mais, l'analyse de ces mémoires constituerait un travail considérable qui dépasserait le cadre d'un article de Revue. Aussi avons-nous préféré suivre une marche plus philosophique, et plus propre à mettre en relief, sous une forme élémentaire, quelques-unes des notions fondamentales. Nous allons essayer de montrer que la plupart des grandes idées qui ont transformé l'algèbre et l'analyse : le nombre imaginaire, la variable continue, les développements en séries infinies, la notion de groupe, ont été également fécondes en arithmétique. Cette exposition établira, d'abord, la parenté intime qui unit l'arithmétique avec l'algèbre et l'analyse, elle montrera ensuite qu'aucun domaine de la science humaine n'est achevé et que l'arithmétique pure elle-même évolue comme les autres sciences.

Mais, avant d'entreprendre cette étude, nous nous croyons obligé de répondre à une objection préalable qu'on nous a faite à propos d'un article antérieur, et qu'on pourra évidemment formuler de nouveau à propos de ce travail. L'objection consiste à refuser aux philosophes le droit d'examiner, sous leur forme technique, les théories scientifiques : la philosophie ne devant utiliser pour ses spéculations que les résultats les plus généraux seulement des sciences positives. Or, répondre à cette objection, c'est exposer la conception que l'on se fait du rôle du philosophe. Nous voudrions préciser ce point une fois pour toutes, et en quelques mots.

L'histoire même de la philosophie nous permettra de débarrasser rapidement le terrain. La philosophie de Kant, dans sa partie négative, paraît définitive : la métaphysique ontologique a été détruite

par sa critique; il semble, d'ailleurs, que le bon sens scientifique aurait fait justice assez facilement des spéculations transcendantes. Comte a indiqué l'objet auquel la pensée humaine devait s'appliquer désormais, puisqu'on lui avait fermé le domaine de l'absolu : la science positive. L'esprit de rationalisme positif qui se dégage des œuvres de Descartes et de Kant a inspiré le créateur du positivisme, et l'on peut dire, qu'en ce sens, il a largement contribué aux progrès de l'esprit humain. Mais, il s'en faut de beaucoup que sa conception systématique de la philosophie soit à conserver entièrement. Pour lui le rôle du philosophe consiste, dans un but de synthèse supérieure, à exposer l'ensemble des principes généraux des sciences particulières dans leur ordre de dépendance : cette synthèse constitue la *fonction spécifique* de la philosophie.

Nous ne nous arrêterons pas aux objections de détail, aux erreurs scientifiques que contient le système de Comte; car, il ne serait, en somme, pas impossible de mettre sa doctrine au point. Mais, il y a une objection très grave à faire au *Cours de Philosophie positive*, en ce qui concerne du moins les sciences mathématiques, c'est sa complète inutilité. La philosophie des mathématiques d'Auguste Comte consiste, en définitive, à énoncer un certain nombre de principes et de théorèmes généraux transcrits les uns après les autres, dans l'ordre où on peut les trouver dans les cours d'analyse, de géométrie et de mécanique. Mais, ces principes et ces théorèmes semblent beaucoup mieux à leur place dans leur milieu naturel, c'est-à-dire dans les mémoires ou dans les traités d'où ils ont été extraits arbitrairement. Tout d'abord remarquons que le but de Comte n'est pas de décrire l'évolution historique des idées fondamentales d'une branche de la science, entreprise évidemment légitime; sa tentative est infiniment plus ambitieuse, il veut à la fois *unifier* la science humaine et fixer l'ordre de dépendance des notions fondamentales de cette science. Par là le système des principes des sciences se trouve constitué comme un corps de doctrine distinct des sciences particulières. Or, il s'agit de savoir si son entreprise a réussi.

En quoi les théorèmes mathématiques, séparés de leurs démonstrations et réunis sous forme d'une collection d'énoncés abstraits, seront-ils plus *unifiés* que dans les traités mathématiques? Pourquoi verra-t-on mieux les liaisons qui unissent les théories différentes, parce qu'on les aura amputées de ce qui leur donne leur signification scientifique? Bien au contraire, nous savons que la parenté qui

existe, par exemple, entre des doctrines aussi différentes en apparence que la théorie des nombres et la théorie des fonctions elliptiques a été établie par des géomètres dans des mémoires techniques. L'unification du savoir humain se fait par voie scientifique et ne se produit nullement, par un renversement arbitraire de méthode, dans le domaine des généralités. On pourrait montrer également, en ce qui concerne la théorie positiviste de l'ordre de dépendance des sciences, que les nécessités scientifiques ont imposé aux savants l'étude de certaines sciences avant d'autres. Ainsi, Laplace, d'Alembert, Lagrange ont bien remarqué que la connaissance approfondie des mathématiques était indispensable à celui qui veut aborder l'étude des phénomènes mécaniques, astronomiques, physiques. Les généralités que Comte a pu exposer à ce sujet ont été complètement inutiles au développement de la science.

Nous estimons, donc, qu'il serait parfaitement oiseux de refaire pour les mathématiques une systématisation analogue à celle de Comte et mise au courant des progrès de la science. Mais alors que reste-t-il à faire pour le philosophe? et le mouvement antimétaphysique qui s'est développé à travers Kant et Comte doit-il aboutir à la suppression complète de toute philosophie, si le système des principes des sciences, tel que Comte l'a construit, doit lui aussi être considéré comme une sorte de métaphysique stérile? Nous ne le croyons pas, et nous chercherons à déterminer le champ d'application de la philosophie. D'abord un point nous paraît hors de contestation, c'est que le sort de la philosophie est lié à celui de la science et que leurs domaines sont confondus. La distinction radicale de leurs domaines que la philosophie littéraire et oratoire avait consacrée, et pour cause, impliquait l'abandon de toutes les mathématiques et de toutes les sciences expérimentales aux savants; on réservait le reste aux philosophes. Dans ce partage les savants conservaient les biens réels, les philosophes devaient se contenter d'une créance sur un débiteur imaginaire. De cette façon la philosophie était supprimée encore beaucoup plus radicalement que par le mouvement positiviste. Cependant, il nous semble qu'au sein même de la science, il y a pour le philosophe un rôle important à remplir qui relève de la science sans se confondre complètement avec le travail du savant. Si la science était un tout achevé, il n'y aurait de place pour rien en dehors d'elle, mais elle se transforme, et se transforme souvent par tâtonnements. La pensée scientifique,

comme la nature, produit avec un gros déchet; parmi les tentatives nouvelles un petit nombre constituent des découvertes intéressantes, la plupart sont sans portée et beaucoup sont fausses. Il est important qu'un triage de ces essais soit opéré, qu'une critique juge les théories à leur naissance. Cette critique est aux sciences ce que la critique dramatique est aux pièces de théâtre, — il ne s'agit plus, bien entendu, d'une critique au sens kantien, — critique évidemment utile au public scientifique, et qui sera mieux faite par un philosophe ayant une solide instruction scientifique, que par un savant inventeur, en général trop partial dans ses jugements sur les travaux des autres savants.

Il y a pour le philosophe un second objet d'étude, c'est l'histoire philosophique des sciences; l'histoire conçue non comme une chronologie fastidieuse, comme un répertoire où l'on met un nom et une date sur chaque découverte, méthode qui donne à l'histoire des mathématiques l'aspect d'un annuaire des téléphones; mais l'histoire conçue comme la genèse même des théories scientifiques, où la filiation des idées fondamentales serait établie. Enfin, il existe pour la pensée philosophique un rôle plus glorieux, c'est de contribuer efficacement au développement de la science elle-même; la pensée philosophique est, en effet, une force au même titre que l'habileté technique, force aussi efficace, si l'on sait bien l'appliquer. Si dans la science il y a des découvertes qui sont dues à d'habiles artifices de calcul, d'autres à des dispositifs expérimentaux ingénieux, il y en a, au contraire, qui ont pour origine l'effort de méditation d'un esprit philosophique : par exemple la géométrie de Descartes, la notation différentielle de Leibniz, ou encore la théorie récente des ensembles de Cantor qui porte incontestablement la marque d'une pensée philosophique.

Rien ne montre mieux que l'histoire des origines du calcul infinitésimal, ce qui caractérise une découverte due à la réflexion philosophique. Newton était incontestablement un génie mathématique plus profond et plus vaste que Leibniz; il suffit pour s'en rendre compte de parcourir la nomenclature des travaux de ces deux grands esprits, abstraction faite de ceux qui concernent le calcul infinitésimal. L'œuvre de Newton en dehors de cette invention est immense, celle de Leibniz est relativement restreinte et de plus elle contient des erreurs[1].

1. Par exemple le mémoire de 1685 sur la pression qu'exerce une sphère de

Nous n'entrerons pas dans la discussion de la question de priorité de l'invention du calcul infinitésimal, car la discussion ne porte que sur la question de savoir qui a eu le premier l'idée du calcul. Il nous suffit qu'il soit hors de contestation que la notation différentielle est bien la création de Leibniz, et que le procédé des fluxions est bien dû à Newton. Or, la méthode de Leibniz plus philosophique que celle de Newton lui est aussi pratiquement supérieure : l'infériorité de Leibniz comme calculateur fut plus que compensée, dans la création d'une méthode, par la largeur de sa pensée philosophique. Ajoutons que la supériorité de la méthode de Leibniz sur celle de Newton est démontrée par l'histoire même des mathématiques. Par amour-propre national, en effet, les Anglais ne voulurent se servir que de la notation newtonienne; aussi avec les élèves immédiats de Newton les progrès de l'analyse s'arrêtent en Angleterre; ils n'ont repris qu'après 1820, lorsque les méthodes du continent furent de nouveau introduites dans l'enseignement supérieur anglais[1].

Critique des sciences, histoire philosophique des théories scientifiques, contribution à la formation des méthodes et des théories générales, telles sont à notre sens les trois formes sous lesquelles se manifeste la pensée philosophique; c'est dire que nous revendiquons pour la philosophie le droit d'aborder les questions techniques. Nous nous faisons de la pensée philosophique une conception trop haute pour croire que sa tâche est épuisée, quand elle a assimilé les vagues généralités qui traînent dans les préfaces des livres scientifiques. Elle a un rôle autrement sérieux à remplir : Descartes et Leibniz nous ont montré ce que peut une pensée philosophique puissante lorsqu'elle s'applique aux problèmes scientifiques. Assurément ces grands philosophes possédaient des qualités d'esprit exceptionnelles, et l'on ne doit pas espérer qu'ils seront de sitôt imités; mais il est bon de rappeler que quelques-uns des progrès les plus essentiels de la science positive ont été accomplis par la pensée philosophique, afin de bien déterminer dans quel sens la philosophie doit s'orienter pour accomplir une œuvre utile.

D'ailleurs, si nous revendiquons pour la philosophie le droit d'aborder les questions scientifiques sous leur forme technique, nous n'abuserons pas de cette prérogative, et dans l'étude qui va suivre

poids P appuyée sur deux plans. (Rouse Ball. *Histoire des mathématiques*, édition française, II, 49 et Leibniz, Dutens, III, 175.)

1. Rouse Ball, *loc. cit.*, II, 47.

nous nous efforcerons de faire notre exposé sous la forme la plus élémentaire possible.

I

Le nombre imaginaire en arithmétique.

Un des théorèmes fondamentaux de l'arithmétique est le suivant : un nombre non premier peut être décomposé d'une manière et d'une seule en un nombre fini de facteurs premiers. Ce théorème se rattache au théorème d'Euclide d'après lequel un produit de deux nombres ne peut être divisible par un nombre premier que si celui-ci divise l'un des facteurs, et ce dernier théorème à son tour se démontre à l'aide de l'algorithme qui sert à la recherche du plus grand commun diviseur[1]. Ces théorèmes étaient connus, du reste, à l'époque d'Euclide : les géomètres grecs avaient touché le fond des choses en cette matière et fixé la base de la théorie de la divisibilité des nombres entiers. Si le premier théorème que nous venons de rappeler joue en arithmétique un rôle essentiel, c'est sans doute parce qu'il exprime un procédé élémentaire de la pensée, procédé d'après lequel elle cherche à saisir des éléments irréductibles. Les êtres à étudier forment, en effet, deux classes : les *êtres irréductibles* et les êtres *composés* d'éléments irréductibles. Division qui correspond dans la théorie arithmétique élémentaire à classer les nombres en nombres premiers et en nombres composés de nombres premiers; les nombres premiers, selon l'expression de Dirichlet, constituant : « das material aus welchem alle anderen Zahlen sich zusammensetzen lassen[2]. » Le procédé de décomposition en éléments irréductibles n'est pas spécial aux nombres. On a par exemple souvent signalé l'analogie qui existe entre les polynômes irréductibles et les nombres premiers; dans la théorie des fonctions rationnelles, des fonctions trigonométriques, des fonctions elliptiques, les formules fondamentales expriment la décomposition de ces fonctions en produit de facteurs ou en somme d'éléments simples. Pour une fonction rationnelle F (x), par exemple, la formule de décomposition en facteurs a pour but de mettre en évidence les zéros et les infinis :

1. Lejeune-Dirichlet, *Vorlesungen über Zahlentheorie*, vierte auflage, p. 8.
2. *Ibid.*, p. 15.

$$F(x) = C\frac{(x-a_1)\ldots\ldots(x-a_n)}{(x-b_1)\ldots\ldots(x-b_n)},$$

et la formule de décomposition en éléments simples :

$$F(x) = C_0 + C_1x + C_2x^2 + \ldots\ldots + C_nx^n + \frac{A}{x-a} + \frac{B}{x-b} + \ldots\ldots + \frac{L}{x-q}$$

met en évidence les points où la fonction devient infinie et la façon dont elle devient infinie. Les formules de décomposition bien connues pour les fonctions trigonométriques et elliptiques ont le même but que ces dernières.

Nous allons voir comment Gauss a été conduit à introduire en arithmétique la notion de nombre imaginaire, et comment on a été amené, à la suite de cette extension donnée à l'idée de nombre, à considérer des domaines numériques où le théorème fondamental de la décomposition des nombres en facteurs premiers et l'algorithme du plus grand commun diviseur ne sont plus vérifiés. Les efforts des géometres, notamment de Kummer, de Dedekind, de M. Klein ont eu pour but d'introduire dans l'arithmétique généralisée des principes tels que les lois élémentaires de la divisibilité fussent conservées dans tous les domaines numériques.

C'est dans le deuxième mémoire[1] sur la théorie des résidus biquadratiques (1832), que Gauss a introduit dans la théorie des nombres la notion du nombre complexe ou imaginaire. Depuis l'antiquité grecque aucune extension n'avait été donnée à la notion de nombre en arithmétique. Avant Gauss les seuls nombres entiers considérés étaient les nombres 0, ± 1. ± 2.... Or, depuis longtemps déjà l'algèbre connaissait des quantités de la forme $a + bi$, que l'on avait rencontrées tout d'abord dans la résolution de l'équation du deuxième degré. Les formules d'addition, de multiplication, d'extraction de racines, ainsi que la représentation géométrique de ces quantités étaient connues avant le mémoire dont nous parlons, et nous supposerons, puisqu'aujourd'hui elles font partie des éléments de l'algèbre, que le lecteur les connaît. L'originalité du deuxième mémoire sur la théorie des résidus biquadratiques consiste en ceci, que pour la première fois on introduisait en arithmétique une notion qui avait conservé jusqu'alors un caractère purement algébrique, comme l'originalité de Cauchy a consisté à

1. Gauss, *Theoria residuorum biquadraticorum*, commentatio secunda.

introduire cette même notion dans la théorie des fonctions. Sans entrer dans le détail du mémoire nous devons, au moins, en indiquer le sujet, afin de montrer d'une manière précise comment Gauss a introduit les quantités complexes.

Rappelons, tout d'abord, quelques notions élémentaires. Lorsque la différence entre deux nombres a et b est divisible par un nombre m, les nombres a et b sont dits congrus module m, et cette propriété s'écrit

$$a \equiv b \text{ (mod. } m).$$

Lorsque la différence $a-b$ n'est pas divisible par m, les nombres sont dits *incongrus module m*. Dans le premier cas chacun des nombres a et b est le *reste* de l'autre, dans le deuxième cas il est un *non-reste*[1]. On conçoit qu'on peut considérer des congruences où interviennent des quantités inconnues, la congruence du premier degré à une inconnue a la forme

$$ax \equiv b \text{ (mod. } m),$$

x étant l'inconnue.

D'une manière générale, on appelle congruence de degré n, la congruence suivante

$$f(x) \equiv 0 \text{ (mod. } m)$$

$f(x)$ étant un polynôme entier en x, à coefficients entiers et du degré n. Résoudre la congruence, c'est déterminer les valeurs entières de x qui y satisfont.

Considérons simplement les congruences de la forme :

$$x^n \equiv a \text{ (mod. } m)$$

qu'on appelle congruences binômes. Si $n = 2$, on a

$$x^2 \equiv a \text{ (mod. } m)$$

et le nombre a est appelé un *reste quadratique* par rapport au module m : c'est un nombre tel que la congruence précédente soit possible selon le module m.

Dans le cas où $n = 4$, la congruence devient

$$x^4 \equiv a \text{ (mod. } m)$$

et dans le cas où l'on peut la résoudre, a est un reste biquadratique module m, dans le cas contraire un non-reste biquadratique.

1. Gauss, *Disquisitiones arithmeticæ*, § 1.

Dans la théorie des résidus quadratiques, on devra principalement chercher à résoudre les deux problèmes suivants :

1° Étant donné le module m, quels sont les nombres a qui sont des restes quadratiques de m?

2° Étant donné le nombre a, quels sont les modules dont a est reste quadratique[1]?

La théorie des résidus biquadratiques est analogue à la théorie des résidus quadratiques, mais elle est plus compliquée; nous ne pouvons, bien entendu, en aborder ici l'exposition.

Dans son premier mémoire, Gauss établit d'abord un grand nombre de propriétés particulières intéressantes; puis, dans le deuxième mémoire[2], il constate que la méthode employée jusqu'alors ne peut donner une doctrine renfermant tous les cas, exposée sous une forme rigoureuse, et il est amené pour élaborer cette doctrine à étendre le champ de l'arithmétique qui comprend désormais les nombres entiers complexes $a+bi$. ($i=\sqrt{-1}$, et a et b étant des entiers quelconques prenant toutes les valeurs entières de $-\infty$ à $+\infty$.)

Le domaine des nombres complexes $a+bi$ comprend :

1° Les nombres réels positifs, négatifs et zéro;

2° Les nombres imaginaires, où $b \neq o$, qui se divisent en imaginaires sans partie réelle, et imaginaires avec une partie réelle, pour $a=o$ et $b \neq o$.

La conception de Gauss s'étend au cas où a et b sont fractionnaires; si a et b sont simplement rationnels, le nombre complexe sera rationnel. Le domaine des nombres complexes de Gauss $a+bi$, ainsi étendu, jouit des mêmes propriétés que le domaine des nombres rationnels, c'est-à-dire que les nombres complexes $a+bi$ se reproduisent par addition, soustraction, multiplication et division et que les théorèmes fondamentaux que nous avons rappelés plus haut sont encore vrais pour tous ces nombres. Rappelons que, selon la dénomination de Dedekind, on appelle *corps* l'ensemble des nombres qui se reproduisent par addition, soustraction, multiplication et division. Rappelons encore que les nombres complexes de Gauss admettent les quatre unités $\pm 1 \pm i$, tandis que le corps R des nombres rationnels admet les deux unités ± 1. Nous aurons encore besoin dans la suite de la notion suivante : on appelle *norme* d'une imaginaire $a+bi$, le produit $(a+bi)(a-bi)=a^2+b^2$, qui se repré-

1. Cahen, *Éléments de la théorie des nombres*, p. 114.
2. Gauss, *Theoria residorum biquadraticorum*, commentatio secunda, § 30.

sente par $N(a+bi) = a^2 + b^2$; c'est le produit de deux nombres imaginaires conjugués. La norme est toujours un nombre réel.

Les nombres de Gauss admettent aussi des nombres premiers et des nombres composés. Le nombre complexe composé est le nombre complexe qui se divise en facteurs premiers complexes qui ne sont pas des unités. Mais ici se produit un phénomène intéressant. Tandis que les nombres premiers réels de la forme $4h+3$, c'est-à-dire : 3, 7, 11..... etc., restent premiers dans le domaine des nombres complexes de Gauss, les nombres premiers de la forme $4h+1$, c'est-à-dire 5, 13, 17..... etc., auxquels il faut ajouter le nombre 2, sont décomposables en facteurs complexes,

$$2 = (1+i)(1-i),\ 5 = (1+2i)(1-2i),\ 13 = (3+2i)(3-2i)\ldots \text{ etc.}$$

Le lecteur familier avec la théorie des nombres se rappellera le théorème suivant dû à Fermat : Tout nombre premier de la forme $4h+1$ est décomposable, d'une seule façon, en une somme de deux carrés. Or, l'introduction du nombre complexe rend presque immédiate la démonstration de ce théorème important. On voit sur cet exemple la puissance de la conception de Gauss.

On peut se demander maintenant, comment on reconnaîtra un nombre premier complexe de la forme $a+bi$ d'un nombre complexe *composé*. La proposition suivante donne ce critérium : Chaque nombre entier complexe $a+bi$ est premier ou composé, selon que sa norme est un nombre premier ou un nombre composé. En dehors des quatre unités les nombres premiers du corps J (nombres de Gauss) sont :

1° Les nombres premiers rationnels de la forme $4h+3$.

2° Le nombre $1+i$ (et les nombres qui lui sont conjugués).

3° Les nombres $a+bi$ dont la norme est un nombre premier rationnel de la forme $4h+1$.

Enfin, on peut établir[1] qu'on peut trouver, par un nombre fini de divisions, le plus grand commun diviseur de deux nombres complexes entiers quelconques du corps J; qu'un nombre premier complexe de ce corps ne peut diviser un produit s'il ne divise au moins l'un des facteurs; qu'un nombre composé peut toujours, et d'une seule manière, être mis sous la forme d'un produit de nombres premiers, quatre nombres premiers associés ne comptant que comme représentants d'un seul et même nombre premier. Les lois

1. Gauss, *loc. cit.*, § 37, et Dirichlet : *Recherches sur les formes quadratiques à coefficients et à indéterminées complexes*, *Journal de Crelle*, t. XXIV.

de la divisibilité du corps J coïncident, donc, avec celles du corps R des nombres rationnels.

Il y a, d'ailleurs, d'autres nombres entiers quadratiques qui jouissent des mêmes propriétés arithmétiques que les nombres rationnels, ce sont les nombres complexes $a + b\theta$ pour lesquels a et b prennent toutes les valeurs rationnelles et entières y compris zéro, et où θ est racine de l'une des équations :

$$\theta^2 + \theta + 1 = 0, \qquad \theta^2 + \theta + 2 = 0, \qquad \theta^2 + 2 = 0.$$

La conclusion que nous tirons de cet exposé, c'est que grâce à l'introduction des nombres $a + bi$, Gauss a apporté un perfectionnement considérable à certaines théories arithmétiques, comme la théorie des résidus biquadratiques, et a rendu très simple la démonstration de certains théorèmes comme celui de Fermat. Mais toute médaille a son revers et, comme nous l'indiquions plus haut, les idées de Gauss ont suggéré la considération de certains domaines numériques, où les lois de la divisibilité des nombres rationnels ne sont plus vérifiées, où l'arithmétique élémentaire semble donc bouleversée. Nous allons considérer maintenant ces domaines numériques, et nous verrons comment les géomètres ont remis de l'ordre dans cette apparente anarchie [1].

II

Les nombres idéaux et les idéaux.

Kummer, en étudiant la théorie arithmétique de la division du cercle, a remarqué des nombres qui ne présentent pas les caractères fondamentaux de l'arithmétique élémentaire. Les nombres signalés par Kummer peuvent se représenter de plusieurs manières entièrement distinctes sous la forme d'un produit de nombres indécompo-

1. Nous ne pouvons donner dans cette étude que des indications générales et par conséquent incomplètes. Nous devons, cependant, pour éviter une confusion possible, rappeler le mémoire célèbre de Galois (*Œuvres*, p. 15), où le grand géomètre introduit la notion d'imaginaire qu'on appelle *imaginaire de Galois*. La théorie de Galois a une grande importance dans la théorie des nombres. Nous renvoyons à l'excellent exposé qu'en a donné M. Borel (*Introduction à la théorie des nombres*, Nony, 1895, p. 58). Faisons remarquer, seulement, qu'il n'y a aucun rapport entre l'imaginaire de Galois et le nombre complexe de Gauss. Le symbole i est défini dans le premier cas par la congruence irréductible $f(i) \equiv o \pmod{p}$, et dans le second cas par l'égalité $i^2 + 1 = o$.

sables et, par suite, ces nombres ne vérifient pas non plus le théorème d'après lequel un nombre premier ne peut diviser un produit de plusieurs facteurs s'il ne divise au moins l'un d'eux. Kummer est parvenu à faire coïncider l'arithmétique de ces nouveaux domaines de nombres avec celle des nombres rationnels, par l'introduction d'une nouvelle notion, celle de *nombres idéaux* qui, selon ses propres expressions, « rendent visible, pour ainsi dire la constitution intérieure des nombres[1] ».

Il est intéressant, au point de vue psychologique tout au moins, avant de commencer l'exposition technique de ces nouvelles notions mathématiques, de rappeler les considérations philosophiques qui ont conduit Kummer à sa découverte. Elles sont contenues dans le mémoire que nous venons de citer. « Qu'il me soit permis de signaler ici en peu de mots l'analogie de cette théorie de la composition des nombres idéaux avec les principes fondamentaux de la chimie. La composition des nombres complexes peut être envisagée comme l'analogue de la combinaison chimique; les facteurs premiers correspondent aux éléments, ou plutôt aux équivalents de ces éléments. Les nombres complexes idéaux sont comparables aux radicaux hypothétiques qui n'existent pas par eux-mêmes, mais seulement dans les combinaisons; le fluor[2], en particulier, comme élément qu'on ne sait pas représenter isolément, peut être comparé à un facteur premier idéal. La notion de l'équivalence des nombres idéaux est, au fond, la même que celle de l'équivalence chimique..... En comparant les méthodes de décomposition de l'analyse chimique à celles de la décomposition des nombres complexes, on trouve encore des analogies surprenantes. Car, de même que les réactifs chimiques, joints à un corps en dissolution, donnent des précipités au moyen desquels on reconnaît les éléments contenus dans le corps proposé, de même les nombres que nous avons désignés par $\psi(\eta)$ comme réactifs des nombres complexes, font connaître les facteurs premiers contenus dans les nombres complexes en mettant en évidence un facteur premier q..... Toutes ces analogies qu'on pourra poursuivre et augmenter à volonté, ne proviennent pas d'un jeu d'esprit oisif, mais elles sont bien fondées, en ce que les

1. Kummer, *Journal de Liouville*, vol. XVI, année 1851.

2. Il ne faut pas oublier que ce mémoire a été publié en 1851. Aujourd'hui on sait isoler le fluor, mais on ne sait pas isoler l'ammonium, par exemple. On trouverait aussi dans la chimie organique des radicaux non-isolables.

mêmes idées fondamentales de la composition et décomposition des éléments règnent aussi bien dans la chimie des matières naturelles que dans celle des nombres complexes. »

Kummer considère les nombres indécomposables, mais qui ne se comportent cependant pas comme de véritables nombres premiers, comme des produits de facteurs premiers idéaux qui ne se manifestent que dans la combinaison, et n'ont aucune existence indépendante propre. Le nombre idéal n'est pas défini en lui-même, Kummer définit seulement la divisibilité par le nombre idéal. Ainsi si un nombre a possède une propriété A, qui en définitive consiste en ce que a satisfait à une ou plusieurs congruences, a est divisible par un nombre idéal déterminé, qui correspond à la propriété A. Mais, cette conception qui a donné de surprenants résultats dans le domaine de l'arithmétique supérieure offre cependant de graves défauts que Dedekind a parfaitement mis en relief, et il a été amené à substituer à la conception de Kummer une conception différente, mais inspirée par le même principe. Résumons, donc, brièvement les considérations qui ont amené Dedekind à modifier la conception de Kummer [1]. D'abord la méthode de Kummer pourrait entraîner des confusions fâcheuses entre la théorie des nombres idéaux et celle des nombres rationnels. D'autre part, il est nécessaire d'obtenir une définition unique et exacte pour tous les domaines numériques que l'on pourra considérer et de posséder, en même temps, une définition générale de leur multiplication. On aurait alors réalisé le but de Dedekind qui est « de développer les principes fondamentaux de la théorie générale, échappant à toute exception, des nombres entiers algébriques ». Or, lorsqu'on veut, avec les seuls moyens de Kummer, réaliser les conditions que nous venons d'exposer, on aboutit à des propositions d'une extrême complication. Dedekind évite l'introduction des nombres idéaux grâce à la théorie suivante. « Comme une propriété caractéristique A sert à définir non un nombre idéal lui-même, mais seulement la divisibilité des nombres contenus dans un domaine numérique par un nombre idéal, on est conduit naturellement à considérer l'ensemble de tous les nombres a du domaine considéré qui sont divisibles par un idéal déterminé ; *j'appellerai un tel système un idéal*, de sorte que

1. Dedekind, Sur la théorie des nombres entiers algébriques, apud *Bulletin des sciences mathématiques et astronomiques*, 1876 et 1877.

à tout nombre idéal déterminé correspond un idéal déterminé[1]. »

Nous venons de donner l'idée générale de ce que Kummer entend par un nombre idéal et de ce qui, d'après Dedekind, constitue un idéal. Il nous reste à préciser ces notions, en montrant comment elles se comportent effectivement dans leur usage mathématique. Nous empruntons à Dedekind un exemple particulier assez simple pour que la notion du nombre idéal de Kummer soit seule employée. Nous verrons après comment Dedekind introduit son idéal, et nous résumerons les principaux résultats qu'il obtient pour le cas général des entiers algébriques.

Considérons un nombre complexe $x+y\theta$. Mais tandis que les nombres de Gauss doivent être considérés comme des nombres $x+y\theta$, où θ est racine d'une équation

$$\theta^2+1=0,$$

dans les nombres que nous considérons maintenant, θ est racine de l'équation :

$$\theta^2+5=0.$$

Dans le domaine de tous les nombres $x+\theta y$ que nous considérons, se produit précisément le fait singulier que nous avons signalé : un seul et même nombre composé peut être représenté de façons complètement différentes sous la forme d'un nombre fini de facteurs indécomposables.

Soient les quinze nombres suivants :

$$\begin{array}{llll} & a=2, & b=3, & c=7, \\ b_1=-2+\theta, & b_2=-2-\theta; & c_1=2+3\theta, & c_2=2-3\theta; \\ d_1=1+\theta, & d_2=1-\theta; & e_1=3+\theta, & e_2=3-\theta; \\ f_1=-1+2\theta, & f_2=-1-2\theta; & g_1=4+\theta, & g_2=4-\theta. \end{array} \qquad \text{(I)}$$

Chacun de ces nombres est indécomposable ; on peut le démontrer en se servant de la théorie des formes quadratiques binaires[2], mais il nous suffit de retenir le résultat. Or, bien que ces nombres soient indécomposables, il existe entre eux les relations suivantes :

$$\begin{array}{lll} ab=d_1d_2, & b^2=b_1b_2, & ab_1=d_1^2, \\ ac=e_1e_2, & c^2=c_1c_2, & ac_1=e_1^2, \\ bc=f_1f_2=g_1g_2, & af_1=d_1e_1, & ag_1=d_1e_2. \end{array} \qquad \text{(II)}$$

1. Dedekind, *Bulletin des sciences mathématiques et astronomiques*, 1877.
1. Dirichlet, *Vorlesungen über Zahlentheorie*, § 71.

Il est aisé de vérifier ces formules en substituant les valeurs données par les formules (I) dans les formules (II). Or, dans ces relations (II), un même nombre est représenté de deux ou trois manières différentes sous la forme d'un produit de deux facteurs indécomposables, et par suite un nombre indécomposable peut diviser un produit sans diviser l'un ou l'autre des facteurs, ce qui est en contradiction manifeste avec un théorème de l'arithmétique élémentaire. Ces nombres indécomposables ne possèdent donc pas la propriété qui, dans l'arithmétique des nombres rationnels, caractérise un nombre premier. Voyons par quelles considérations Kummer est parvenu à reconstituer pour les nombres que nous examinons une arithmétique conforme à l'arithmétique ordinaire.

On peut reconnaître la constitution d'un nombre rationnel entier, sans le décomposer en facteurs, en considérant la façon dont il se comporte comme diviseur [1]. Ainsi, si l'on sait que le nombre positif a ne divise un produit de deux carrés que si l'un des carrés au moins est divisible par a, a est ou égal à 1, ou un nombre premier, ou le carré d'un nombre premier. De même, un nombre a doit contenir au moins un facteur carré, lorsqu'il existe un nombre non-divisible par a, et dont le carré est divisible par a. Si un nombre a réunit les deux caractères précédents, il est le carré d'un nombre premier.

Examinons le nombre 2, au point de vue que nous indiquons, dans le domaine particulier considéré par Dedekind. Soient ω et ω' deux nombres de ce domaine. Pour que 2 divise $\omega^2\omega'^2$ et par suite le produit des nombres rationnels $N(\omega)\ N(\omega')$, il faut que l'une des normes et l'un des carrés au moins soient divisibles par 2. Si x et y sont impairs, $\omega = x + y\theta$ n'est pas divisible par 2, et son carré est divisible par 2. En tenant compte des précédentes observations, on peut dire que 2 se comporte dans le domaine considéré comme s'il était le carré d'un nombre premier α.

Quoique ce nombre α n'existe pas dans le domaine considéré, Kummer l'introduit sous le nom de nombre idéal. On reconnaît que ce nombre idéal α possède le caractère d'un nombre premier en ce sens que tout produit de deux nombres non-divisibles par α est non divisible par α. On examine d'une manière analogue les nombres 3 et 7; qu'il nous suffise d'indiquer, que de même que 2 se comporte comme le carré d'un nombre idéal, 3 se comporte comme le produit

1. Dedekind, *Bulletin des sciences mathématiques et astronomiques*, 1877.

des deux nombres premiers idéaux β_1, β_2, et 7 comme le produit des nombres premiers idéaux γ_1 et γ_2, etc.

Revenons aux quinze nombres que nous avons examinés plus haut et considérons-les comme des nombres entiers (a étant un nombre premier avec b et c). Nous pourrons exprimer ces quinze nombres indécomposables comme des produits de nombres premiers idéaux désignés par α, β_1, β_2, γ_1, γ_2 qui vérifient les formules (II); nous aurons :

$$a = \alpha^2, \qquad b = \beta_1\beta_2, \qquad c = \gamma_1\gamma_2.$$

$$b_1 = \beta_1^2, \qquad b_2 = \beta_2^2; \qquad c_1 = \gamma_1^2, \qquad c_2 = \gamma_2^2;$$

$$d_1 = \alpha\beta_1, \qquad d_2 = \alpha\beta_2; \qquad e_1 = \alpha\gamma_1, \qquad e_2 = \alpha\gamma_2;$$

$$f_1 = \beta_1\gamma_1, \qquad f_2 = \beta_2\gamma_2; \qquad g_1 = \beta_1\gamma_2, \qquad g_2 = \beta_2\gamma_1.$$

Nos quinze nombres indécomposables se comportent dans les questions de divisibilité, relatives au domaine numérique considéré, comme s'ils étaient composés au moyen de cinq nombres premiers idéaux α, β_1, β_2, γ_1, γ_2,

Grâce à l'introduction de ces notions nouvelles, les lois de la divisibilité du domaine considéré deviennent régulières. Sans étudier ces lois en détail, indiquons qu'on obtient le théorème suivant : « Tout nombre existant $\omega = x + y\theta$, différent de zéro et de ± 1, est ou un nombre qui possède les caractères propres aux nombres premiers, ou bien il se comporte dans toutes les questions de divisibilité, comme s'il était un produit composé d'une manière complètement déterminée de facteurs premiers existants et idéaux. »

Mais, pour des raisons que nous avons sommairement indiquées plus haut, Dedekind remplace le nombre idéal de Kummer par l'idéal qu'il introduira de la manière suivante. Considérons le système A de tous les nombres $\omega = x + y\theta$, divisibles par le nombre premier idéal α; considérons de même les systèmes B_1, B_2, C_1, C_2 des nombres ω divisibles respectivement par les idéaux premiers β_1, β_2, γ_1, γ_2. Désignons par M un des cinq systèmes précédents, M jouira des deux propriétés suivantes :

1° Les sommes et les différences de deux nombres du système M seront toujours des nombres de ce même système M.

2° Tout produit d'un nombre du système M et d'un nombre du domaine numérique considéré est un nombre du système M.

« Nous appellerons, maintenant, tout système M, composé de nombres du domaine considéré et jouissant des deux propriétés 1° et 2°, un idéal. » Dans l'exemple développé précédemment les

idéaux n'ont été considérés que dans le domaine des nombres $\omega = x + y\,\theta$ (pour θ racine de l'équation $\theta^2 = -5$). Mais Dedekind, pour réaliser le programme qu'il s'est tracé, les introduit dans le domaine des nombres entiers algébriques[1] en général. Nous ne suivrons pas Dedekind dans l'exposé de toute sa théorie. Il nous suffira d'avoir caractérisé le problème qu'il fallait élucider et d'avoir déterminé le principe nouveau qui a permis de le résoudre ; principe qui consiste à considérer tout système M, composé de nombres entiers du corps étudié, qui possède les propriétés 1° et 2° comme un idéal du corps. Il s'ensuivra que : « Les lois de la divisibilité des nombres algébriques sont entièrement contenues dans les lois de la divisibilité des idéaux[2] ». Il nous suffira donc d'indiquer quelques-unes des lois principales de la divisibilité des idéaux. « Si l'idéal A est divisible par l'idéal premier P, il existera un idéal A′, et un seul, tel que l'on aura $PA' = A$ et en même temps on aura $N(A') < N(A)$. — Tout idéal A différent de l'unité est lui-même un idéal premier, ou bien il peut se mettre sous la forme d'un produit d'idéaux tous premiers, et cela d'une seule manière. — Si l'idéal C est divisible par l'idéal A, il existera un idéal B, et un seul, satisfaisant à la condition $BA = C$. — Si le produit AB est divisible par le produit AB′, B sera divisible par B′; et de $AB = AB'$ il s'ensuivra $B = B'$. »

Telle est, brièvement résumée, la théorie des nombres idéaux et des idéaux[3] grâce à laquelle l'arithmétique la plus générale possède les mêmes lois de divisibilité que l'arithmétique élémentaire[4].

III

La notion de groupe en arithmétique.

La théorie des groupes est aujourd'hui familière à tous les mathématiciens, et nous pouvons admettre que, sous sa forme élémen-

1. θ est un nombre algébrique du degré n, s'il vérifie l'équation irréductible $\theta^n + a_1\theta^{n-1} + \ldots\ldots + a_n = o$. Si cette équation a pour cœfficients des nombres rationnels entiers, θ sera un nombre algébrique entier.

2. Dedekind, *loc. cit.*

3. Pour être complet il aurait fallu exposer la théorie de l'idéal de Klein. Mais les théories de Dedekind et de Klein s'équivalent : nous avons donc cru pouvoir nous abstenir d'exposer les idées du célèbre géomètre de Goettingen pour ne pas donner trop d'étendue à notre étude.

4. Peut-être pourrait-on introduire la notion du nombre idéal dans certaines branches de la théorie des fonctions.

taire, elle est connue aussi des philosophes qu'intéresse la philosophie des mathématiques. Car, dès l'année 1898, M. Couturat dans cette *Revue* même faisait paraître une excellente étude[1], où il montrait la portée générale de la théorie des groupes. Plus récemment, dans un remarquable exposé fait à la Société de Philosophie[2], M. Bourlet a exposé les premières notions sur lesquelles repose la théorie des groupes et a indiqué le parti que la géométrie élémentaire pourrait tirer de la conception due au génie de Galois. Nous supposerons donc que le lecteur possède ces éléments, et nous chercherons à donner une idée du rôle considérable que la notion de groupe joue en arithmétique. Pour cela, et sans entrer dans beaucoup de développements que cette étude ne comporterait pas, nous montrerons les liens étroits qui unissent la notion de groupe de substitutions à une notion qui joue en arithmétique un rôle essentiel : la notion de *classe de formes*. Nous ferons voir ensuite que de cette notion dépend la solution d'un problème arithmétique essentiel, celui de la représentation des nombres par des formes Mais, pour faire saisir aux lecteurs comment ces notions se rattachent, il est nécessaire de rappeler certaines notions élémentaires.

On appelle *forme* un polynôme entier homogène. Selon que le polynôme est du premier, deuxième, troisième degré, etc., la forme est dite linéaire, quadratique, cubique, etc. Les formes se divisent encore selon le nombre de leurs variables, en formes à une variable, à deux variables ou formes binaires, à trois variables ou ternaires, etc. Par exemple, la forme quadratique binaire s'écrit :

$$ax^2 + 2bxy + cy^2.$$

(On peut toujours considérer que le terme de milieu est pair, sinon on multiplierait la forme par 2.)

L'expression $ac - b^2$ s'appelle le discriminant de la forme et se représente par D ; l'expression $b^2 - ac$ s'appelle son déterminant et se représente par Δ. Une des plus importantes questions de l'arithmétique sera de savoir quels sont les nombres qui sont représentables par une forme, c'est-à-dire ceux pour lesquels on ait :

$$ax^2 + 2bxy + cy^2 = n,$$

1. Couturat, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 437.
2. Bourlet, apud *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 21 mars 1907.

lorsqu'il s'agit, par exemple, de la représentation par une forme quadratique binaire. (Nous supposons les coefficients entiers.) Nous ne pourrons pas donner ici la réponse complète à ce problème qui a un caractère trop technique. Mais sa solution repose sur la considération de formes de même classe, et cette notion est liée à la notion de groupe, comme nous allons le voir immédiatement.

On sait que, étant donnée la forme

$$ax^2 + 2bxy + cy^2,$$

faire dans cette forme une substitution linéaire $\begin{pmatrix} \alpha & \beta \\ \gamma & \delta \end{pmatrix}$, c'est remplacer

$$x \text{ par } \alpha x' + \beta y',$$
$$y \text{ par } \gamma x' + \delta y'.$$

La forme que l'on obtient après cette substitution s'appelle la *transformée* de la première. L'expression $\alpha\delta - \beta\gamma$ s'appelle le déterminant de la substitution. Si l'on passe d'une forme à une autre forme par une substitution linéaire telle que $\alpha\delta - \beta\gamma = \pm 1$, les deux formes sont dites *équivalentes*. Les substitutions de déterminant $= +1$ s'appellent *substitutions modulaires*. Toutes les substitutions modulaires forment un groupe qui s'appelle le *groupe modulaire* [1]. On dit que deux formes appartiennent à la même classe, quand on passe de l'une à l'autre par une substitution de groupe modulaire, et l'on appelle *classe de formes*, toutes les formes qui se déduisent de l'une d'elles par des *substitutions du groupe modulaire*. Et alors se posent les deux problèmes que nous nous bornons à énoncer :

1° Étant données deux formes de même discriminant, voir si elles appartiennent ou non à la même classe;

2° Quand deux formes appartiennent à la même classe, trouver les substitutions modulaires qui permettent de passer de l'une à l'autre [2].

En ce qui concerne la solution du problème général de la représentation des nombres par une forme quadratique binaire, contentons-nous de dire que la théorie des résidus quadratiques donne une première condition [3] nécessaire, mais non suffisante pour qu'un

1. On dit que des substitutions forment un groupe, quand, 1° le produit de deux de ces substitutions appartient au groupe, 2° l'inverse d'une substitution du groupe appartient au groupe.

2. Dirichlet, *Vorlesungen über Zahlentheorie*, p. 141.

3. Cette condition consiste en ce que le discriminant changé de signe de la forme doit être résidu quadratique du nombre n.

nombre soit proprement[1] représenté par une forme. Cette condition étant réalisée, le problème consistera précisément à voir si deux formes qui ont été déterminées de certaine façon appartiennent à la même classe ou non[2]. On voit, par cet exemple, l'importance que la notion de groupe de substitutions joue en arithmétique.

IV

La variable continue en arithmétique.

« L'introduction de *variables continues* dans certaines formes quadratiques a été l'idée fondamentale qui a dominé la longue suite des travaux arithmétiques d'Hermite[3]. » Ainsi s'exprime M. Picard dans sa préface aux œuvres d'Hermite. La conception du célèbre géomètre présente, au point de vue philosophique, un intérêt capital, puisqu'elle montre que contrairement à certaines théories métaphysiques, la continuité peut jouer dans le domaine des nombres — que des philosophes considèrent comme le domaine exclusif du discontinu — un rôle important. La conception d'Hermite montre admirablement les liens profonds qui unissent les notions fondamentales qui sont à la base de l'arithmétique et de l'analyse.

Cependant, si nous ne voulons pas nous contenter d'une vague affirmation générale, il faudra bien que nous cherchions, d'une façon élémentaire sans doute, à caractériser comment Hermite[4] a été amené à introduire la notion du continu dans la théorie des formes : nous serons obligés de nouveau pour cela de rappeler un certain nombre de notions arithmétiques.

Nous avons indiqué, au paragraphe précédent, que l'un des problèmes essentiels de la théorie des nombres consistait à voir si deux formes de même discriminant appartenaient ou non à la même classe. Pour résoudre ce problème, on a été amené à considérer des formes déduites des formes considérées, formes plus simples que ces dernières et qu'on appelle *formes réduites*. Les coefficients de ces

1. On dit qu'une forme $ax^2 + 2bxy + cy^2$ représente *proprement* le nombre n, lorsque x et y sont premiers entre eux.
2. Cahen, *Éléments de la théorie des nombres*, p. 279.
3. Hermite, *Œuvres*, édition Picard, I, préface, p. XIII.
4. *Ibid.*, I, p. 164 et suiv.

formes réduites doivent vérifier certaines conditions ($c \geqq a \geqq 2|b|$; $a \geqq -2|b|$). Or, on divise les formes quadratiques binaires en deux catégories : les formes *définies* et les formes *indéfinies*. On appelle formes *définies* les formes pour lesquelles la quantité $b^2 - ac$ est négative. On appelle *formes indéfinies*, celles pour lesquelles la quantité $b^2 - ac$ est positive [1]. Or, en ce qui concerne les formes définies, Gauss a montré comment, au moyen d'un nombre fini de substitutions modulaires, on pouvait toujours déterminer leurs réduites.

Pour déterminer les réduites des formes indéfinies, Hermite introduit la variable continue de la manière suivante.

On associe à la forme quadratique binaire *indéfinie*

$$F = ax^2 + 2bxy + cy^2$$

la forme *définie* positive,

$$\Phi = (x - \omega' y)^2 + \theta (x - \omega'' y)^2,$$

ω' et ω'' étant les racines de l'équation en $\frac{x}{y}$ obtenue en égalant F à zéro.

On fait ensuite varier *d'une manière continue* le paramètre θ de zéro à l'infini, et on obtient de cette façon toutes les formes associées. On peut définir maintenant ce que l'on entend par réduites d'une forme indéfinie F. On prend son associée Φ, et on donne à θ une valeur déterminée; on saura, en vertu de la méthode de Gauss, trouver la substitution modulaire Σ qui réduit la forme définie Φ. Appliquons à F la *même substitution* Σ, la forme ainsi obtenue sera dite une réduite de la forme F. Mais si θ varie d'une manière continue, les réduites ne varient pas d'une manière continue. On voit, en effet, immédiatement, qu'une réduite R_1 pour une valeur particulière θ_1 de θ restera réduite pour toutes les valeurs qui continueront à satisfaire aux inégalités des réduites. La suite des réduites est discontinue; on montre de plus que cette suite est illimitée, et que les réduites se reproduisent. Mais il n'est pas nécessaire que nous entrions dans plus de détails, il nous suffit d'avoir indiqué le parti que l'on a pu tirer, dans une question purement arithmétique, de l'introduction d'une variable continue. Ajoutons, cependant, que M. Poincaré a découvert un mode de représentation des formes

1. Nous nous sommes souvent inspiré des notes du cours magistral de M. G. Humbert, professé au Collège de France en 1906-1907. Ce cours étant inédit, nous ne pouvons y faire de références plus précises.

indéfinies par certains réseaux, grâce auquel il a été conduit à une définition nouvelle de la réduction de ces formes. Cette conception permet de représenter géométriquement et d'une façon très simple la *réduction continuelle* des formes indéfinies.

Nous voudrions indiquer, maintenant, que l'application des principes moins élémentaires de l'analyse à l'arithmétique a encore donné de beaux résultats, mais à cause du caractère technique des problèmes nous nous bornerons à énoncer deux des principales applications.

Dirichlet[1], dès 1837, a démontré, au moyen des séries infinies, le théorème arithmétique suivant énoncé par Legendre : toute progression arithmétique dans laquelle le premier terme et la raison sont premiers entre eux contient une infinité de nombres premiers. Cette proposition est la généralisation du théorème élémentaire démontré par Euclide[2] : La suite naturelle des nombres contient une infinité de nombres premiers.

L'application des principes de la théorie des fonctions elliptiques a permis de résoudre, avec une grande élégance, bien des problèmes de la théorie des nombres, concernant, par exemple, la décomposition des nombres en sommes de carrés.

*
* *

Si les mêmes notions fondamentales : nombre imaginaire, variable continue, séries infinies, théorie des groupes se montrent aussi fécondes en analyse qu'en arithmétique, c'est qu'il existe entre ces deux branches de la science des liens profonds, c'est qu'elles forment un ensemble dont les parties sont solidaires. Cette solidarité explique pourquoi, lorsqu'on pousse assez loin les théories les plus élevées de l'analyse, théorie des fonctions elliptiques, des fonctions abéliennes, des fonctions fuchsiennes, on rencontre des problèmes arithmétiques. L'intérêt de la théorie des nombres, que les ignorants considèrent comme un jeu stérile de l'esprit, est donc toujours fondamental.

Nous avons vu comment le génie de Gauss avait renouvelé l'arithmétique, et nous avons indiqué, beaucoup trop brièvement sans doute, comment elle s'est transformée depuis Gauss. Ces transformations se sont accomplies conformément aux lois du progrès

1. Dirichlet, *Vorlesungen über Zahlentheorie*, p. 342, et *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1837.
2. Euclide, *Éléments*, IX, 20.

scientifique, en ce sens que les résultats véritablement acquis à la science l'ont été définitivement. Mais des notions plus compréhensives ont été successivement mises en évidence : alors les théorèmes primitifs sont entrés comme des cas particuliers dans des théorèmes beaucoup plus généraux, la science s'élargissant, pour reprendre une expression classique, « en ondes concentriques ». Les ondes les plus larges loin de détruire par un mouvement contraire celles qui sont de dimensions plus petites les situent, si l'on peut dire, et déterminent leur portée.

L'arithmétique reste la science type. Sous sa forme élémentaire, en effet, elle est l'instrument indispensable du marchand, de l'ouvrier, de l'ingénieur, elle est l'outil intellectuel le plus nécessaire à l'activité économique ; sous sa forme supérieure, elle demeure, à cause de la précision de ses notions, la branche des sciences où les démonstrations des vérités sont données de la manière la plus rigoureuse. Le philosophe trouvera donc dans l'arithmétique un objet solide sur lequel sa réflexion pourra s'exercer, d'autant plus que cette branche des mathématiques exige une moins grande somme de connaissances techniques que l'analyse ou que la géométrie. Mais, nous ne cesserons de le répéter, pour que cette réflexion philosophique soit efficace, il faut qu'elle s'oriente dans le sens même de la science ; il faut qu'elle s'efforce de faire progresser, avec ses propres moyens, la science positive, et qu'elle ne s'égare pas dans de vagues théories de la connaissance, qui ne sont, généralement, que des théories de l'ignorance.

Ajoutons, en terminant, que le philosophe ne tirera pas seul profit d'une instruction arithmétique approfondie. Cette instruction fait défaut, chose singulière, à bien des mathématiciens. Il serait évidemment utile à certains géomètres contemporains d'avoir été soumis à la rude discipline de la théorie des nombres. L'exposition de leurs théories y gagnerait en clarté et en rigueur. D'ailleurs, si l'arithmétique possède une pareille vertu éducative, c'est parce que les nombres forment, en quelque sorte, l'armature même de l'intelligence.

MAXIMILIEN WINTER.

Janvier 1908.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE WUNDT

III. — Métaphysique.

La métaphysique de Wundt a pour base les données générales de l'expérience objective et subjective, les problèmes en suspens de la théorie de la connaissance et de la doctrine morale. Elle a pour but à la fois l'unification rationnelle et la réalité essentielle. Elle s'achemine à ce but par une marche progressive, où l'on peut distinguer comme trois étapes ou trois zones d'influence. Elle est d'abord une philosophie positive des sciences, fondée sur la théorie de la connaissance et poussant l'étude des questions générales aussi loin que possible sur le terrain des faits. Dans ses applications particulières elle se développe en deux branches considérables : la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Nous en avons déjà fait connaître les principes, et nous regrettons de ne pouvoir y insister davantage. La métaphysique devient transcendante, tout en restant purement théorique, quand la pensée est contrainte de quitter le domaine de l'expérience pour en achever la synthèse et en fonder l'être essentiel. Mais, impuissante à résoudre spéculativement les problèmes qui nous touchent de plus près, elle complète le point de vue de la connaissance, d'abord, par l'idéal moral, puis par l'idée religieuse. Elle compte sur l'action pour réaliser l'harmonie inachevée, et elle laisse le dernier mot aux exigences de la pratique et aux aspirations de l'âme.

La métaphysique proprement dite[1] a pour objet les problèmes de la raison, c'est-à-dire, pour employer les termes de Kant, les idées

1. *System*[3], I, 4e partie.

cosmologiques, psychologiques et ontologiques. Wundt adopte ces termes, mais il est loin de donner aux problèmes une position et une solution analogues. Kant a eu raison de bien distinguer les idées rationnelles des principes de l'expérience, mais il a eu tort de vouloir élever entre ces deux domaines un mur infranchissable. D'ailleurs, malgré ses efforts dans ce sens, il n'a pas lui-même respecté suffisamment la distinction légitime qu'il avait reconnue; il mêle encore à ses démonstrations métaphysiques des arguments purement empiriques, et il assimile aux idées rationnelles des postulats pratiques, tels que la liberté, l'immortalité, l'existence de Dieu, qui n'ont nullement la même origine en réalité. Pour procéder logiquement, il convient de montrer d'abord la genèse et l'enchaînement des idées, sans y mêler des notions étrangères ni des préoccupations pratiques. L'harmonie entre les conclusions théoriques et les exigences morales, si elle est possible, s'établira ensuite d'autant plus sûrement qu'elle sera plus spontanée et plus immanente.

Tandis que le criticisme démontre que l'usage transcendant de la raison la précipite dans des antinomies insolubles et n'engendre qu'illusion, tandis que le positivisme repousse la métaphysique avec d'autant plus de méfiance qu'il accorde une plus large place à la philosophie des sciences, Wundt au contraire maintient que le passage de l'immanence à la transcendance, du fait empirique à l'être essentiel, est rationnellement légitime et nécessaire, et que, opéré suivant une méthode rigoureuse, loin de créer l'illusion, il la dissipe, en affranchissant l'esprit des vaines doctrines et des croyances imaginaires, pour y substituer un système d'hypothèses bien fondées. C'est la science, et précisément la science la plus rigoureuse, qui nous indique la marche à suivre. « La mathématique, cette science qui semble avoir pris véritablement la place de la métaphysique, depuis que celle-ci a perdu même aux yeux de la plupart des philosophes son antique privilège de s'occuper du vaste champ du possible, — la mathématique fournit la preuve convaincante, non seulement de la possibilité générale, mais encore de la nécessité immanente de cette marche progressive de la pensée au delà de toute limite donnée de l'expérience et des concepts qui en dérivent [1]. » La progression transcendante qui porte ici sur les concepts de nombre, de grandeur, de fonction, n'est pas une propriété spéciale des ma-

1. *System*[3], I, 173.

thématiques ; elle n'a pas sa source dans une intuition, mais dans la pensée, dans le principe de raison suffisante, fondement de la connaissance. C'est ce principe qui engendre les deux catégories d'infini, en apparence contradictoires, mais en réalité corrélatives et complémentaires, que la raison ajoute à l'expérience pour achever la liaison des faits donnés ; à savoir, d'une part, la progression à l'infini qui résulte de l'application universelle du principe, et d'autre part, la totalité infinie où la progression est conçue comme achevée, pour que le besoin d'unité soit satisfait.

Le principe qui régit la connaissance du réel étant celui-là même qui nous oblige à la prolonger au delà de l'expérience, il apparaît que l'entendement et la raison ne sont pas des facultés spécifiquement distinctes, comme le voulait Kant, mais des moments divers et des stades successifs d'une seule et même fonction. La pensée discursive devient rationnelle, au moment où elle prend conscience du caractère universel de son activité ; et la raison n'est pas autre chose que l'entendement, complétant l'élaboration de la réalité par des idées qui embrassent l'expérience tout entière, sans en faire partie elles-mêmes.

L'exemple des mathématiques permet de distinguer nettement deux sortes de transcendance. L'une consiste en une progression où les rapports établis par la pensée conservent toujours la forme donnée dans l'expérience ; l'autre conduit à créer des idées nouvelles, qui dès l'abord par leurs propriétés se différencient des concepts empiriques d'où elles procèdent. De ces deux sortes de transcendance l'une est quantitative et réelle, l'autre qualitative et imaginaire ; la première se borne à construire la réalité au delà des limites de l'expérience, la deuxième aboutit à des hypothèses permanentes, qui restent de simples possibilités pour la pensée.

Tandis que la transcendance a dans les mathématiques une signification purement formelle, en métaphysique elle ne concerne pas seulement la forme, mais encore et surtout le contenu, l'essence de la réalité. Il en résulte que la transcendance philosophique n'a le caractère réel que pour les idées se rapportant aux propriétés quantitatives et formelles de l'univers, c'est-à-dire pour quelques idées cosmologiques ; elle est nécessairement imaginaire pour toutes les autres idées, qui considèrent les propriétés qualitatives et la nature réelle de l'être. La métaphysique est donc par là même singulièrement exposée aux illusions, et l'histoire des systèmes ne le montre que

trop; mais il ne faudrait pas en conclure qu'elle puisse ou doive se passer de la transcendance; car l'application de la méthode rationnelle a donné des preuves non moins historiques et non moins éclatantes de sa très réelle fécondité. Il faut seulement en faire usage avec une extrême circonspection, en prenant garde de ne pas substituer des constructions de concepts ou des intuitions subjectives à l'induction méthodique des réalités essentielles et actuelles.

Il convient d'aborder l'examen des idées transcendantes par les idées cosmologiques, qui précèdent naturellement les autres, à cause de leur simplicité et de leur clarté plus grandes, et surtout à cause de leur position logique. De même que le problème ontologique est conditionné par les deux séries transcendantes complémentaires, de même le problème psychologique est à beaucoup d'égards déterminé par le problème cosmologique, tandis que celui-ci suppose seulement les résultats généraux des sciences de la nature et de la théorie de la connaissance.

Idées cosmologiques. — Les propriétés formelles de l'expérience, l'espace et le temps, sont des grandeurs continues qui restent toujours identiques à elles-mêmes. Leur continuité suscite un double mouvement de la pensée, dans le sens régressif jusqu'à l'infiniment petit, et progressif jusqu'à l'infiniment grand Ce mouvement à son tour peut être considéré à un double point de vue. D'une part il nous apparaît comme indéfini, sans but accessible dans l'expérience; d'autre part il exige nécessairement un terme dans la pensée, et il s'achève par les idées d'absolue simplicité et de totalité absolue.

La distinction de ces deux points de vue nous donne la clé pour résoudre la première antinomie de Kant. La thèse, qui veut démontrer l'impossibilité d'un espace et d'un temps infinis, considère l'idée d'une totalité infinie et montre seulement qu'il n'y a aucun rapport entre cette idée et les choses finies; l'antithèse, qui veut au contraire démontrer la nécessité d'un espace et d'un temps finis, considère uniquement la progression à l'infini au delà de toute limite donnée. La solution n'est pas que les deux démonstrations ont tort. Elles ne se contredisent pas, parce qu'elles se rapportent chacune à une notion différente de l'infini. Il est également vrai, d'une part, que la synthèse quantitative du multiple dans l'espace et le temps est une tâche indéfinie et pratiquement irréalisable et, d'autre part, que cette progression à l'infini entraîne l'esprit à con-

cevoir l'ensemble des choses comme une totalité infinie, c'est-à-dire un infini achevé en idée. Et ainsi il n'y a pas antinomie [1].

Le contenu de l'expérience objective se ramène à la matière, substrat des phénomènes dans l'espace, et à la causalité, ordre du devenir dans le temps. L'une et l'autre sont, comme nous l'avons vu, des concepts dérivés de l'expérience, sur lesquels s'exerce une transcendance imaginaire, qu'il importe de ne pas confondre avec la transcendance quantitative de l'espace et du temps. C'est pourtant ce que fait Kant dans sa deuxième antinomie sur la divisibilité de la substance. L'antithèse démontre la divisibilité indéfinie non pas de la matière, mais de l'espace, tandis que la thèse contient une argumentation purement logique. Comme l'une se rapporte à la conception abstraite du donné, et l'autre à sa forme intuitive, il est évident qu'elles ne se contredisent point. Il est très possible que le donné soit continu et par suite indéfiniment divisible dans sa forme, et que dans son essence au contraire il se ramène à des éléments simples, comme le supposait Leibniz. Toutefois, pour savoir à quoi s'en tenir sur les questions de fait, il faut avoir recours, non pas à des concepts formels et à des raisonnements abstraits, mais exclusivement à l'expérience scientifique et aux inductions qu'elle comporte. La matière n'est pas une idée rationnelle, mais une hypothèse imposée par l'expérience, précisée par elle progressivement, mais jamais d'une manière totale et définitive, puisque notre expérience même reste toujours partielle et inachevée. Et ce qui est vrai de la matière, l'est également de la causalité; car l'une et l'autre sont, comme l'espace et le temps, inséparablement unies, la matière étant le support de la causalité et la liaison causale le motif de toutes les hypothèses sur la constitution de la matière.

C'est en vertu du principe moteur de la connaissance que ces concepts empiriques de matière et de causalité deviennent pour la pensée le point de départ d'un double mouvement régressif et progressif de transcendance imaginaire. Il aboutit aux problèmes concernant, d'une part, les premières origines du devenir et les derniers éléments de la matière, d'autre part, le terme final de l'évolution et la totalité de l'univers.

La science de la nature, dans sa recherche de l'unité, a besoin de s'arrêter à un élément dernier, à un concept limite, qui est

1. *Philos. Studien*, II, 495. — *System*[3], I, 341.

celui d'atome. Mais l'atome chimique est tout relatif; il est admis comme indivisible jusqu'à preuve du contraire. Or la limite de l'unité matérielle peut être reculée indéfiniment. Si l'on réussit à montrer, comme on commence à le faire, que les éléments tenus pour simples sont en réalité composés d'une même matière plus subtile, il n'en résultera pas que la régression soit alors définitivement achevée; car on pourra se demander encore si cette matière en apparence homogène n'est pas à son tour composée et réductible. Le besoin d'unité n'est vraiment satisfait que lorsque la science fait abstraction de toutes les qualités de la matière et substitue à l'atome chimique le point géométrique, c'est-à-dire un concept mathématique. Mais l'atome, pour parvenir à la simplicité absolue, a dû se vider de toute réalité concrète; il est alors devenu un pur objet de pensée et n'a plus qu'une valeur formelle.

De l'infinité de l'espace et du temps il ne serait pas légitime de conclure à l'extension infinie de la matière et à la durée éternelle du devenir. De fait, l'astronomie et la physique étudient l'univers comme s'il formait un système fini; et l'hypothèse de Kant-Laplace sur l'origine des mondes suppose un état initial et fait prévoir un état final. Néanmoins ces limites sont encore toutes relatives. D'une part, en ce qui concerne l'extension de la matière, même si l'astronomie établit que l'immense amas d'étoiles auquel se rattache notre système solaire est entouré de toutes parts d'un espace vide impénétrable au télescope, il sera toujours possible de concevoir au delà de ce vide l'existenee d'autres amas stellaires qui pourraient un jour devenir observables. D'autre part, en ce qui concerne la liaison causale, quel que soit le point de départ qu'on admette à l'évolution actuelle, on peut toujours en rechercher la cause antérieure. Si l'on suppose une nébuleuse primitive, on peut imaginer qu'elle résulte du choc et de la conflagration de deux mondes qui étaient en cours d'évolution, de même qu'on peut prétendre que notre monde solaire, une fois éteint, subira par l'effet d'une cause semblable un nouveau cycle de métamorphoses.

Cette régression indéfinie de la transcendance qualitative ne doit pas être confondue avec la régression à l'infini de la transcendance quantitative. Les relations formelles dans l'espace et le temps, à cause de leur parfaite homogénéité, obéissent dès l'abord à un mouvement de progression sans limite; la liaison des faits d'expérience au contraire, à cause de leur différenciation en éléments qualitati-

vement distincts, part de l'idée de totalités particulières. Il en résulte qu'en se plaçant tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces deux points de vue, on arrive à concevoir l'univers de deux manières opposées : soit comme infini, en tant qu'unité quantitative de l'ordre formel, soit comme fini, en tant que système qualitatif des éléments réels. De ce dernier point de vue, qui répond mieux aux besoins de la connaissance de la nature, l'univers signifie pour nous un tout fini en soi, mais dont la pensée ne peut jamais fixer les limites dernières[1].

Idées psychologiques. — Malgré son rapport nécessaire aux questions qui précèdent, le problème psychologique se pose en des termes assez différents. L'idée d'âme ne fait pas pendant au concept de matière. La psychologie scientifique ne connaît pas d'autre unité de conscience que celle d'une organisation mentale très complexe, analogue à l'organisation du corps vivant, et même identique avec elle. L'âme, en tant qu'activité pure et indivisible, est une idée purement transcendante, qu'il n'est pas permis de substituer, à titre de substance, aux phénomènes psychiques. Elle a seulement la valeur d'un principe destiné à comprendre l'expérience subjective, sans y être compris, et à donner ainsi satisfaction au besoin d'unité de la raison.

Les idées psychologiques nous touchent de beaucoup plus près que les idées cosmologiques; elles ont pour nous un intérêt autant pratique que théorique, et ceci explique qu'elles aient été le principal champ de bataille des systèmes. Mais il en résulte aussi que les débats ont été presque toujours influencés par des préoccupations subjectives, comme le désir de démontrer l'immortalité de l'âme. Or la transcendance rationnelle doit s'élever au-dessus de ces considérations, pour n'obéir qu'aux motifs théoriques. Elle ne peut avoir d'autre point de départ que les résultats de la psychologie scientifique, tant individuelle que collective; et elle se développe en un double sens, d'abord régressivement jusqu'au principe de la conscience individuelle, puis progressivement jusqu'à l'idéal de la société universelle.

Leibniz et Herbart ont échoué dans leurs mémorables tentatives de fixer un terme à l'analyse métaphysique de l'âme individuelle, parce qu'ils sont partis l'un et l'autre de fausses prémisses psychologiques. Le moi n'est pas une représentation ni un centre de représentation, mais bien plutôt une continuité de processus affectifs qui

1. *System*[3], I, 343-58.

peut s'accompagner des plus diverses images. La perception immédiate enveloppe toujours des tendances et des sentiments. De nature si différente qu'ils paraissent, les sentiments peuvent être rangés suivant trois directions et ramenés à deux oppositions fondamentales : d'une part, le plaisir, l'excitation, la tension, qui sont des sentiments d'activité ; d'autre part, le déplaisir, la dépression, le repos, qui sont des sentiments de passivité. Ils impliquent donc une tendance, une volonté plus ou moins obscure, dont ils expriment tantôt la direction : plaisir et déplaisir, tantôt le degré d'énergie : excitation et dépression, tantôt enfin les phases successives : tension et repos. En se développant, ils se transforment en volitions proprement dites et tendent à s'exprimer en actes.

Tandis que personne n'a jamais mis en doute l'existence des images, les psychologues se sont souvent évertués à contester le rôle que Wundt accorde au vouloir, et à montrer que les processus affectifs et volontaires se réduisent intégralement à des sensations. Il est certain, répond le psychologue de Leipzig, que les émotions subjectives nous apparaissent toujours sous la dépendance de perceptions objectives et que le vouloir ne peut se produire sans quelque représentation. Mais de là il ne faut pas conclure que la sensation explique tout le vouloir. L'expérience prouve le contraire. Car nous pouvons nous représenter la sensation de mouvement et les images de l'acte extérieur, sans avoir conscience de vouloir ; et inversement nous pouvons avoir conscience de vouloir, sans nous représenter aucune image de mouvement. Il faut donc admettre que le sentiment et la volonté sont des données de la conscience immédiates et irréductibles, tout comme la sensation.

On peut maintenant aller plus loin. Nous nous sentons tantôt actifs, tantôt passifs, à des degrés divers ; mais nous avons conscience en même temps que notre passivité dépend des objets extérieurs qui agissent sur nous, et au contraire que notre activité dépend de nous, comme la propriété primitive, essentielle de notre être. Cette activité caractéristique du moi, Wundt l'appelle la *volonté pure*, et elle correspond à ce que Kant entendait par aperception transcendantale. Dépouillée de son contenu représentatif, elle n'est pas démontrable dans l'expérience ; car elle dépasse celle-ci, en même temps qu'elle la conditionne logiquement. On peut en conclure qu'on est parvenu au dernier terme de la régression, et que la volonté pure représente bien l'idée transcendante que l'on cherchait, le principe

d'unité de l'âme individuelle. Mais il ne faut jamais oublier que, résultant d'une transcendance qualitative, elle est une idée imaginaire, et qu'elle ne saurait être reçue ni utilisée par la psychologie empirique.

A peine arrivée au principe d'unité individuelle, la raison se voit obligée de le dépasser et de le compléter. La volonté pure en effet est par elle-même entièrement vide et stérile; elle suppose, pour devenir réelle et vivante, des conditions extérieures de développement, dont la détermination ouvre la voie à la transcendance psychologique universelle.

Ici se présentent les solutions spéculatives de l'universalisme, soit intellectualiste, comme chez Spinoza, soit volontariste, comme chez Schelling, Hegel, Schopenhauer. Mais l'universalisme, sous l'une ou l'autre de ces formes, aboutit à des contradictions insolubles, qui démontrent l'impossibilité de passer de l'individu à une totalité infinie de même nature. On obtient par cette voie ou bien un infini d'idées immuables, ne fournissant aucun moyen de rejoindre la mobilité du devenir, ou bien une activité infinie qui se consume sans objet. Et en effet la transcendance spéculative commet l'erreur initiale de poser comme principe universel soit la représentation, soit la volonté, alors que l'une et l'autre sont des faits de conscience essentiellement individuels, qui n'ont et ne peuvent avoir de réalité que dans l'individu.

Puisque la transcendance n'est légitime que si elle a son point de départ dans la réalité qu'elle veut compléter, il faut montrer d'abord quelles sont les données de fait qui peuvent nous mettre sur la voie de l'unité universelle et nous en fournir les premiers degrés. Or nous voyons que l'individu ne vit pas isolé; il est membre d'une famille, d'une classe, d'une nation, et même à certains égards de l'humanité civilisée tout entière. Sa volonté propre est comprise dans une volonté collective, dont le cercle va s'élargissant et dont l'évolution tend à une unité toujours plus compréhensive et mieux organisée. La société n'existerait pas sans les individus qui la composent; mais l'individu à son tour est irréalisable en dehors de la société. C'est donc la solidarité qui permet aux unités volontaires de se réaliser, et c'est elle qui est le point de départ de la transcendance psychologique universelle.

Mais, comme la solidarité n'est pas possible sans la communauté de perception, on peut se demander quelle est de ces deux fonctions

celle qui conditionne l'autre. Généralement on admet que la perception précède l'action solidaire; mais Wundt est conduit à l'hypothèse opposée par une analogie ingénieuse. La Völkerpsychologie nous apprend que le langage est un moyen d'expression qui résulte de l'action réciproque des individus, et qui suscite des représentations collectives afin d'assurer le développement de la vie collective. Dans ce cas, c'est bien la solidarité qui précède et conditionne la représentation. N'est-il pas possible de voir dans la perception une sorte de langage spontané, traduisant en images permanentes l'action réciproque et les relations mutuelles des unités volontaires [1]? La perception serait alors une fonction auxiliaire et subordonnée; et la transcendance psychologique tout entière serait fondée sur un seul principe, la volonté, et une seule loi, la solidarité.

Tandis que le point de départ de cette transcendance est la volonté pure, isolée et abstraite, le terme final en est la volonté sociale universelle, qui au-dessus des groupements partiels unirait toute l'humanité à la poursuite des vrais biens spirituels. Point de départ et terme final sont également des idées imaginaires ; mais alors que le premier a un intérêt purement théorique, le deuxième a une valeur pratique essentielle, et il s'impose à nous comme un idéal que nous devons réaliser. L'histoire tire sa signification rationnelle du développement de cet idéal de l'humanité, dont l'ébauche imparfaite nous est offerte dans l'évolution des sociétés réelles, d'où procèdent les inductions de notre raison théorique, et où finalement aboutissent tous les efforts pratiques de notre moralité. Ainsi l'idée d'humanité apparaît supérieure aux autres idées rationnelles, parce qu'elle est en même temps l'idéal moral par excellence et le guide suprême de notre action. Elle complète la réalité donnée, non par une certitude théorique et une nécessité de fait, mais par la perspective d'un avenir possible et lointain, où toutes les volontés raisonnables se sentent le devoir de collaborer à une même tâche, dont la fécondité pratique est inépuisable.

Idées ontologiques. — Le problème ontologique, qui consiste à fonder l'unité de l'expérience totale, tant objective que subjective, se trouve en présence d'une grave difficulté initiale : l'expérience même ne peut lui offrir d'indication positive pour déterminer le principe d'unité des idées cosmologiques et psychologiques. Il en

1. *System* [3], I, 392.

résulte que la transcendance revêt dans ce domaine un caractère doublement imaginaire, puisque son objet est indéterminé aussi bien dans sa forme que dans son contenu. On peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux abandonner le problème et le déclarer, au moins pour nous, insoluble. Mais il n'est pas de ceux dont on puisse ainsi se débarrasser. D'abord, par le fait même de l'union de l'âme et du corps qui constitue notre être, il s'impose à la pensée dès son premier éveil; et tout le développement de la connaissance ne fait qu'en marquer davantage l'importance. L'unité de l'objet de représentation, qui est au point de départ de la science, exige que le dualisme de l'objet et de la représentation, œuvre de la réflexion, soit enfin surmonté, et que la double série des idées cosmologiques et psychologiques se rejoigne dans une unité supérieure, qui serve de fondement métaphysique à l'unité immédiatement donnée dans la perception.

Pour qu'il soit possible de trouver ce principe d'unité, il faut que les deux transcendances partielles aient besoin d'être prolongées, soit qu'elles postulent un être inconnaissable, différent de l'une et de l'autre, soit que l'une débouche dans l'autre en sorte que la dernière contienne le principe commun. La première hypothèse a le défaut de fournir une idée entièrement indéterminée, dont on ne peut rien dire ni rien tirer; la deuxième hypothèse seule est susceptible de donner des résultats précis et féconds. Voici donc, ramenée à ses termes les plus simples, la question qui se pose tout d'abord à la transcendance ontologique : L'unité du monde doit-elle être conçue comme matérielle ou comme spirituelle?

La réponse dépend de ce qu'on doit entendre par objet de représentation. Du point de vue intellectualiste on admet généralement que la représentation est une image subjective de l'objet; mais ainsi on confirme le dualisme, au lieu de le surmonter. Ou bien l'on suppose que le monde objectif n'est qu'une pure apparence; le sujet projetterait dans des formes subjectives sa propre représentation. Mais l'unité n'est alors obtenue que par la mutilation de l'expérience, dont on ne peut plus fonder la valeur objective.

Au contraire le volontarisme, établi par la transcendance psychologique, permet une hypothèse à beaucoup d'égards plus satisfaisante. Comme l'activité perceptive, une fois vidée de tout contenu, se ramène à la volonté pure, la perception des objets ne peut reposer que sur une action subie par cette volonté vide et nue. De

l'objet nous savons une chose et une seule : c'est qu'il impressionne le sujet ; et puisqu'il rend la volonté passive, nous pouvons en conclure qu'il est lui-même actif. Or la transcendance cosmologique aussi bien que psychologique ne nous fait connaître aucune autre activité que le vouloir. Donc l'objet en soi ne peut être qu'une volonté étrangère. Ainsi dans cette hypothèse la perception résulte de l'action réciproque de différentes volontés, qui, considérées abstraitement en elles-mêmes, sont des volontés pures, et qui, par suite de leur détermination mutuelle, deviennent des volontés percevantes ou réelles.

Comment pourtant se fait-il que l'action des volontés entre elles prenne la forme de la représentation? Cette donnée initiale, répond Wundt, ne peut pas plus se déduire ni s'expliquer, que l'existence de la volonté elle-même. Mais par contre l'hypothèse, outre qu'elle permet fort bien d'interpréter toute l'évolution de la vie spirituelle, a l'avantage de faire comprendre pourquoi l'objet de représentation peut ne posséder que des qualités subjectives et néanmoins s'imposer à la conscience avec le caractère objectif. En effet, d'une part il repose sur l'action d'une volonté étrangère, et d'autre part il n'en traduit que la répercussion dans la volonté affectée, qui réagit par la perception immédiate, suivie d'actes appropriés.

Pour la connaissance immédiate, le monde est volonté et représentation. Mais, pour la connaissance réfléchie, il est volonté, sensation et concept. L'objet de représentation se décompose en deux éléments, dont l'un exprime des propriétés concrètes, mais subjectives, et dont l'autre correspond à des relations objectives, mais extérieures et abstraites. La science de la nature et la transcendance cosmologique qui en dérive, aboutissent à des idées dépourvues de contenu. L'unité dernière de la matière se ramène à l'indétermination qualitative, et l'infinité du monde à l'indétermination quantitative. Comme la raison ne peut admettre que l'univers objectif se dissolve en relations extérieures sans essence propre, et comme nous ne connaissons aucun être qui se pose et s'affirme soi-même en dehors de la volonté, il en résulte évidemment que la série cosmologique ne peut être achevée et fondée que par la série psychologique ; celle-ci nous offre donc le principe d'unité et le centre de perspective, qui sert de point de départ à la transcendance ontologique. Il nous faut voir maintenant de quelle manière les idées psychologiques à leur tour doivent être élargies par le point de vue

cosmologique, pour que le volontarisme soit adapté à son nouveau rôle et satisfasse aux conditions de la transcendance ontologique, dans son double mouvement de régression individuelle et de progression universelle.

L'unité volontaire individuelle, à laquelle s'était arrêtée la transcendance psychologique, est celle qu'exige l'activité consciente ou aperception transcendantale. Mais le point de vue cosmologique montre que le sujet est en même temps un objet, un organisme très complexe, et que la volonté humaine est par suite l'unité d'une synthèse et le point d'aboutissement d'une longue évolution. L'expérience montre d'ailleurs que notre volonté est dissociable en facteurs élémentaires, qui peuvent continuer d'agir indépendamment de la conscience centrale. Il convient d'appeler volonté personnelle l'unité d'ordre psychologique, pour la distinguer de l'unité volontaire ultime, d'ordre ontologique, qu'il s'agit maintenant de déterminer.

A quel point faut-il arrêter la regression ontologique individuelle? Il pourrait sembler naturel d'admettre que l'univers est constitué par une infinité d'atomes absolus, dont chacun est, objectivement, un point matériel en relation avec d'autres points, et subjectivement dans son être intime une unité volontaire, puis une unité perceptive par suite de ses rapports avec d'autres unités semblables.

Mais cette conception est aux yeux de Wundt de la pure fantaisie. Il est contradictoire de faire coïncider l'unité matérielle avec l'unité volontaire. Comment l'atome agirait-il sur la volonté, et comment des relations extérieures deviendraient-elles des propriétés internes? Cette assimilation suppose une extension métaphysique du parallélisme psycho-physiologique, qui est illégitime. En effet ce principe, si utile soit-il, ne peut avoir d'application que dans l'expérience, aussi longtemps qu'est possible la comparaison et que se vérifie la concomitance entre les résultats de l'analyse physiologique et psychologique. Il a donc une signification très limitée et toute relative, et ne peut servir de base à la transcendance ontologique.

Il est plus exact de rapprocher les unités volontaires des monades de Leibniz, à condition toutefois d'en bien marquer les différences. Les monades sont des substances actives, c'est-à-dire des substances dont l'activité manifeste, mais ne constitue pas l'essence. Les unités volontaires sont des activités, si l'on peut dire, substantifiantes, c'est-à-dire dont les déterminations tendent à se matérialiser. En principe, le vouloir, dans sa mobilité perpétuelle, s'oppose

à l'essentielle permanence de la matière. Celle-ci, nous l'avons vu, n'est qu'un concept qui dérive de l'activité perceptive, c'est-à-dire de l'action même des volontés entre elles. Ce n'est donc pas la matière qui produit la vie et la pensée, mais c'est au contraire la vie et la pensée qui produisent la matière.

La monadologie conçoit la représentation et tout ce qui en résulte, notamment la vie collective, comme des manifestations purement phénoménales et accidentelles du fond substantiel de l'être. Le volontarisme, au contraire, pose chaque centre d'activité comme un anneau dans la chaîne infinie des unités volontaires coordonnées, et conçoit leurs relations et déterminations réciproques comme aussi réelles, et même à certains égards plus réelles, que les unités constituantes.

Ainsi l'on peut dire que la réalité métaphysique trouvée par la pensée correspond exactement à la réalité empirique donnée dans la perception. Mais le point de vue s'est transformé; d'extérieur il est devenu intérieur. La raison, sans prétendre avoir résolu toutes les difficultés, n'aura pas fait œuvre vaine, si elle a réussi à créer la conviction que le mécanisme de l'univers n'est qu'une enveloppe extérieure, derrière laquelle se cache une vie spirituelle qui fait effort, perçoit et vibre, et dont l'activité est analogue à celle que nous éprouvons en nous-même.

L'unité ontologique individuelle doit être maintenant complétée par un principe d'unité universelle. Il s'agit de fonder l'harmonie de l'esprit et de la nature dans leur totalité. On pourrait, semble-t-il, se contenter d'étendre à l'univers tout entier les relations découvertes entre l'âme et le corps dans l'unité individuelle; et l'on arriverait ainsi à l'idée de la Monade suprême, ou de l'Ame du monde, ou de l'Esprit universel, d'où les esprits particuliers émanent comme des rayons de lumière. Mais dans ces hypothèses on ne tient pas compte des différences essentielles qui existent entre les divers degrés de la hiérarchie des êtres, et l'on tombe inévitablement dans le domaine des analogies arbitraires. La seule méthode plausible consiste à compléter le point de vue psychologique universel par les résultats de la transcendance ontologique individuelle, d'abord, puis de la transcendance cosmologique universelle.

D'une part, la nature et l'esprit, qui s'opposaient au regard de la perception et de la pensée abstraite, apparaissent à la raison comme les facteurs et les moments divers d'une même évolution spirituelle

volontaire. L'humanité, dans son effort pour discipliner la nature et organiser la matière, travaille à ramener les choses à leur vie originelle et à leur rôle essentiel, puisqu'en les entraînant dans son cycle de développement, elle les fait collaborer à des fins spirituelles permanentes.

Mais, d'autre part, le monde où nous vivons et les effets de notre action ne sont qu'une infime partie de la totalité de l'être et du devenir. L'infinité cosmologique, qui se révèle déjà au regard dans la vision du ciel étoilé, s'impose à la raison comme une irrésistible vérité. Nous sommes en face d'un abîme insondable, et nous éprouvons l'écrasante supériorité des puissances de l'univers. Qu'adviendra-t-il donc de l'idéal de l'humanité dans l'implacable écoulement des êtres et des choses? Cette question a une telle importance et un intérêt si vital, que l'humanité ne peut guère l'envisager et y répondre de sang-froid. Mais la raison a aussi des motifs théoriques de n'y pas rester indifférente, et il lui appartient de prononcer ici un jugement libre et désintéressé. Elle peut faire valoir les besoins de l'action morale, sans sacrifier les droits déjà acquis par la pensée, et préparer un terrain de conciliation, en posant les fondements objectifs d'une métaphysique religieuse.

D'abord l'idée psychologique universelle, c'est-à-dire l'idéal de l'humanité, suppose comme fondement un principe transcendant adéquat, un principe parfait et infini, dans le sens où l'ordre moral lui-même est infini et parfait. Ce principe est l'idée religieuse proprement dite; il exprime un aspect essentiel, mais seulement un aspect de l'idée philosophique de Dieu [1].

Car la transcendance ontologique universelle, en faisant intervenir l'infinité cosmologique, élargit l'idée de Dieu bien au delà des limites de l'idéal moral de l'humanité. Le Dieu législateur, le Dieu de l'histoire, ne sont pour la raison en dernière analyse que des images anthropomorphiques; l'univers que nous a dévoilé Copernic, exige un Dieu infiniment plus vaste et plus sublime. Mais le principe ontologique suprême, parce qu'il est absolument infini, reste pour nous inconnaissable. Nous pouvons seulement affirmer qu'il contient la raison d'être et de l'idéal moral et de l'univers objectif. En d'autres termes, on peut concevoir Dieu comme la Volonté cosmique, et l'évolution universelle comme l'expression de cette

1. *System* [3], I, 393-5.

volonté et la manifestation de son activité. Dieu est la volonté collective suprême et totale; les volontés individuelles, qui y participent, peuvent conserver en son sein leur sphère propre d'activité, comme elles la conservent en fait dans les formes partielles et empiriques de la volonté collective. Il est également vrai, à un autre point de vue, de dire avec Lessing, que Dieu peut être conçu en dehors du monde, mais non pas le monde en dehors de Dieu [1].

Si l'existence de Dieu n'est pas démontrable, Wundt fait bien remarquer qu'il en est de même pour toutes les idées transcendantes de la raison, qui restent de pures hypothèses. La métaphysique avait pour rôle de dégager les idées qui servent de fondement à l'expérience, de contrôler leur universalité et d'établir leur nécessité pour la raison. Elle a maintenant achevé son rôle. « Elle n'a ni le devoir, ni le pouvoir de faire plus. Surtout elle doit renoncer absolument à exposer, outre la nécessité de l'idée, la nécessité d'une réalité correspondant à l'idée [2]. »

IV. — Religion et intuition esthétique.

Si la philosophie abandonnait l'esprit en face de cet horizon rationnel, où les idées brillent comme de pâles étoiles, incapables de montrer le réel, le puissant effort de pensée, dont nous venons de retracer le progrès, semblerait aboutir à un idéalisme aussi grandiose que stérile. Mais Wundt, tout en affirmant la légitimité du point de vue rationnel, ne saurait y voir le terme final de la vie spirituelle. Dès l'instant où la raison a découvert l'essence de l'être dans le vouloir, elle renonce du même coup à la souveraineté absolue, pour faire droit aux exigences de la vie représentative et sociale. La métaphysique est une sorte d'observatoire, où le regard de la pensée explore dans les sombres profondeurs de l'infini les réalités essentielles, indistinctes à la lumière de la perception. Mais, après en avoir reconnu la nature et l'orientation, l'homme doit quitter ce point de vue transcendant pour reprendre sa place naturelle dans le système vivant des volontés individuelles et sociales, et pour apporter le concours d'une activité mieux dirigée dans le monde réel qui l'entoure.

1. *System* [3], I, 428-34.
2. *Ibid.*, 436.

C'est là que s'opère l'évolution créatrice de l'esprit dans son infinie diversité. On peut y relever comme deux zones distinctes : l'une, rationnelle, où se développent, austères et puissantes, la science aux lois nécessaires et la morale aux normes impératives; l'autre, imaginative, où s'épanouissent dans la religion et dans l'art les aspirations et les rêves de l'âme. Nous avons déjà étudié la science et la morale, qui sont les fermes fondements de la métaphysique comme les bases indispensables de la vie spirituelle. Il ne nous reste plus qu'à indiquer le rôle complémentaire que Wundt assigne dans son système à la religion et à l'intuition esthétique.

La religion et l'art sont issus d'une même souche primitive, et ils ont conservé pendant longtemps les plus étroites relations. Leur point de départ commun est le mythe, cette conception spontanée du monde, que l'homme se forme en objectivant ses propres émotions, et d'où sont sorties également la morale et la science. Le passage du mythe à la religion et celui de l'art inférieur à l'art idéaliste sont les aspects divers d'un même processus, qui constitue peut-être la plus grande révolution dans l'histoire de l'esprit humain [1].

Il y a dans toute religion positive des survivances mythologiques irréductibles. La philosophie les a toujours combattues, mais elle ne réussira jamais à les faire complètement disparaître. Elle a le droit sans aucun doute d'exercer sa critique sur ces croyances naïves, quand elles se donnent pour des explications intégrales; mais elle ne saurait prétendre supplanter la religion. Car la réflexion philosophique et l'imagination religieuse répondent à des besoins de l'esprit tout à fait différents, dont le développement ne peut ni s'opposer ni se confondre, quand on en a bien compris la nature et les limites. En face de la religion considérée comme une donnée de fait, la philosophie a pour seule tâche de marquer sa place et de dégager sa raison d'être dans l'ensemble de la vie spirituelle [2].

La religion s'impose d'abord à la conscience comme une révélation venant du dehors. Mais l'histoire et la psychologie nous montrent toujours davantage qu'elle est en réalité une révélation de l'esprit humain à lui-même. La religion a pour base les sentiments et les idées qui se rapportent à un monde idéal correspondant parfaitement aux besoins et aux aspirations de l'âme, cet idéal pouvant

1. *Mythus und Religion*, I, 298-9.
2. *Einleitung in die Philosophie*, 20-30. — *System* [3], I, 2.

d'ailleurs se modifier du tout au tout avec l'homme qui le conçoit [1]. De nos jours les religions positives sont arrivées à quelques grands types historiques bien distincts, au sein desquels se dessinent plus ou moins vite deux tendances spirituelles contraires. Or, remarque Wundt, toutes les fois que des idées entrent en conflit dans l'histoire, ce ne sont pas les compromis qui conquièrent l'avenir, mais c'est la claire opposition des antithèses. Les principes qui se combattent aujourd'hui sans trêve sur le terrain religieux, sont d'une part l'autorité extérieure fondée sur la révélation, d'autre part la libre conviction personnelle [2]. Depuis la Réforme, le catholicisme romain s'est défini de plus en plus comme un autoritarisme parfait; et le protestantisme, pour garder une raison d'être, tend nécessairement au libéralisme. Wundt reconnaît que le catholicisme est indestructible, parce que, tout en conservant la substance du christianisme, il sait en même temps satisfaire à merveille le besoin de superstition et de quiétude spirituelle, si profondément enraciné dans la masse des esprits. Néanmoins il persiste à penser que la conscience humaine, lorsqu'elle atteint un niveau, aspire partout à l'autonomie par un besoin également invincible. Et c'est pourquoi il esquisse une doctrine religieuse libérale, fondée sur le symbolisme.

L'essence et la valeur de la religion résident, non pas dans les miracles et les témoignages, mais dans son contenu moral et son principe rationnel. La philosophie ne peut reconnaître qu'une religion rationnelle, ce qui ne veut pas dire intellectuelle, comme le XVIIIe siècle l'avait compris. La raison, nous l'avons vu, découvre l'essence du monde dans l'évolution volontaire, et elle en complète le cours empirique par des idées transcendantes, qui prennent la valeur d'un idéal. L'idéal est moral, tant qu'il se rapporte à des fins accessibles à l'effort humain ou représentées comme telles; il est religieux, dès qu'il est conçu, par delà ces fins relatives, comme une fin absolue d'où dépend l'idéal moral de l'humanité, ou bien comme le principe absolu de tout être. Ainsi les idées religieuses s'imposent doublement à la raison : d'une part, comme complément indispensable à l'idéal moral, d'autre part comme achèvement nécessaire des idées psychologiques et ontologiques universelles [3].

Le principe et la fin du monde, à cause de leur infinité absolue,

1. *Ethik* [3], I, 50-2.
2. *Ibid.*, II, 250-8.
3. *System* [3], II, 240-50.

restent entièrement indéterminés pour la pensée philosophique. Mais cette indétermination ne peut satisfaire l'âme religieuse, qui a besoin de représentations concrètes. C'est alors qu'interviennent les religions positives, dont la mission légitime consiste à objectiver et personnifier les idées transcendantes en des croyances particulières sur Dieu, sur la destination de l'existence individuelle et sur la fin de toutes choses. Ces images sont des symboles aussi naturels et nécessaires à la conscience, que le sont les mots à la pensée abstraite. De plus, ce n'est que sous cette forme positive que les idées religieuses peuvent exercer une action morale. Il faut que l'idéal soit présenté comme une réalité, pour inspirer le désir et l'amour; il faut qu'il soit incarné dans une personnalité historique, pour servir de motif et de modèle à l'effort moral. Une religion ne pourra donc être à la fois rationnelle et efficace, que si elle pose Dieu comme transcendant et ineffable, et la révélation de Dieu comme réalisée dans une personnalité purement humaine et idéalement parfaite. Ces conditions se trouvent remplies par le christianisme dans ses données primitives et essentielles. Mais c'est en compromettre la vertu propre, que d'attribuer à ses institutions et à ses rites une valeur magique et surnaturelle. Toutes ces formes extérieures, si utiles soient-elles empiriquement, sont de par leur nature même relatives et transitoires, et ne peuvent avoir qu'une signification symbolique.

La croyance en l'immortalité de l'âme, qui a pour fondement naturel le désir égoïste de la vie et du bonheur sans limite, ne peut être justifiée et garantie objectivement que par des considérations morales. Les arguments métaphysiques ne résistent pas à la critique, et d'ailleurs ils ne réussiraient à démontrer qu'une permanence substantielle, sans intérêt pour la personnalité consciente comme sans valeur pour le jugement moral. La croyance en l'immortalité n'est, comme les autres croyances religieuses, qu'un symbole traduisant l'idée que les biens spirituels ont une valeur objective impérissable. Puisque les énergies créatrices de l'esprit conservent dans leur devenir perpétuel une valeur permanente, il en résulte que tous les facteurs de l'évolution morale, la vie individuelle comme les fonctions sociales, doivent être intégrés dans la fin éternelle qu'ils contribuent à réaliser.

Wundt ne croit donc ni possible ni désirable la disparition des religions. Il souhaite au contraire et que celles-ci s'enrichissent des

meilleures conquêtes de l'esprit moderne, et que les sociétés modernes de leur côté ne se privent pas de l'incomparable puissance de préservation vitale et de progrès moral que possède l'esprit religieux. C'est pourquoi, afin de concilier les divers intérêts en présence, il préconise une solution pratique, qui est sans doute trop raisonnable pour être bien accueillie. L'école primaire donnerait un enseignement religieux général, de forme historique et non dogmatique, qui aurait pour centre la vie et la prédication de Jésus; et, bien entendu, les diverses églises resteraient libres d'y ajouter leurs doctrines particulières. L'abandon de toute instruction religieuse par l'État aurait pour conséquence de conduire les masses populaires soit à l'irréligion, soit à la superstition, deux excès également funestes au progrès social [1].

De même que la religion ne disparaît pas devant la morale et la métaphysique, mais au contraire les achève et les vivifie, de même l'art n'est pas destiné à céder la place à la science et à la raison, ni à s'effacer comme un stade inférieur et provisoire de la pensée. Il a dans la vie de l'esprit un rôle essentiel à jouer, que rien ne saurait remplacer [2]. Quand la réflexion abstraite a terminé son œuvre, l'intuition esthétique vient rendre à l'esprit l'impression immédiate de la réalité vivante.

Si l'imagination mythologique est comme la matrice inépuisablement féconde d'où sont sorties toutes les formes de la vie spirituelle, l'intuition esthétique reste la source jaillissante où ces formes, altérées et flétries, doivent se retremper sans cesse, pour y puiser, avec l'harmonie primitive, de nouvelles énergies. Mais l'art ne peut remplir cette fonction supérieure de synthèse créatrice qu'à la condition de rester lui-même en contact permanent avec tous les domaines de la vie spirituelle. L'intuition sans idée ne vaudrait guère mieux que l'idée sans intuition; l'une et l'autre collaborent également à toute véritable création de l'esprit. Les idées par lesquelles le génie interprète la réalité et lui donne un sens, nous apparaissent évocatrices et profondes, parce qu'elles ne sont pas imposées par lui aux choses du dehors, parce qu'elles y sont déjà latentes et comme prêtes à naître. Ainsi l'œuvre d'art originale et puissante manifeste spontanément la synthèse et la réconciliation du réalisme avec l'idéalisme.

1. *Ethik* [3], II, 337-42.
2. *System* [3], II, 251-66.

La culture esthétique a pour but véritable de créer un état d'âme, une inspiration permanente qui accompagne l'activité quotidienne et fasse de la vie la plus modeste une sorte d'œuvre d'art. Toutes les choses, tous les moments de la vie peuvent recevoir un reflet de beauté ; mais leur capacité esthétique est en règle générale proportionnelle à leur importance pour la vie. C'est pourquoi les idées morales et religieuses, qui dominent la vie humaine, jouent ou doivent jouer, comme motifs d'inspiration, un rôle prépondérant dans l'art.

Mais l'intuition esthétique est unie à la vie morale et religieuse par un lien plus intime encore. Elle est dans son essence même un témoignage vivant de la valeur objective des créations de l'esprit, sur laquelle sont fondés le jugement moral et la croyance religieuse. « L'art repose sur la certitude que toutes les données de la vie spirituelle ont une valeur en soi qui leur assure une place inaliénable dans la série indéfinie et permanente des créations de l'esprit. Cette vérité, que la philosophie morale et religieuse ne conquiert que par la voie du raisonnement, apparaît dans l'intuition esthétique avec la puissance irrésistible de la vie réelle[1]. »

Le système de Wundt se termine sur l'expression de cette foi idéaliste, que fonde la raison et que l'intuition affirme. Il semble que l'austère philosophe de Leipzig, après avoir travaillé sans répit à scruter à l'aide de sa patiente et laborieuse méthode les formes les plus diverses de la vie spirituelle, se repose enfin et se transfigure dans la vision objective du monde idéal, où rayonne la gloire souveraine de l'esprit.

*
* *

Wundt a eu l'ambition d'édifier un système encyclopédique qui fût la synthèse originale du positivisme et de l'idéalisme. Ce système peut être caractérisé dans ses principaux aspects comme un réalisme critique, un idéalisme humanitaire et un volontarisme métaphysique. Puisant ses matériaux dans toutes les sciences positives, il les utilise et les combine à l'aide d'une large et solide méthode d'induction rationnelle. Il rappelle par le style général de son architecture le grand romantisme philosophique ; mais il cherche à repro-

1. *System* [3], II, 266.

duire par la variété des lignes l'infinie complexité de l'évolution spirituelle.

Si nous comparons d'un coup d'œil rapide l'œuvre de Wundt avec celle de ses contemporains les plus éminents, nous en comprendrons d'autant mieux l'originalité et la grandeur. Wundt s'oppose à Herbert Spencer, malgré de nombreuses ressemblances extérieures, par tout ce qu'il doit à la tradition allemande. A l'évolution naturelle de l'un fait place l'évolution spirituelle de l'autre, à l'associationisme le volontarisme, à l'individualisme le solidarisme, à l'empirisme l'idéalisme. Ces deux penseurs mettent un sens et un esprit tout différents même dans les doctrines qui semblent le plus se rapprocher.

En Allemagne Fechner, à qui Wundt a rendu pleinement hommage [1], fut l'initiateur de la métaphysique idéaliste inductive, comme de la psycho-physique; mais il ne fut qu'un initiateur, et son imagination poétique l'entraîna à des analogies bien contestables. Le parallélisme psycho-physique, qui était pour lui une théorie métaphysique universelle, descend avec Wundt au rang de principe d'explication empirique; et le panpsychisme, qui disperse l'esprit dans la matière, ne saurait être confondu avec le volontarisme, qui ramène la matière à l'esprit.

E. von Hartmann n'était pas assez formé à la discipline scientifique, pour en appliquer vraiment l'esprit aux problèmes philosophiques. Il ne semble chercher dans les faits que l'illustration d'idées spéculatives, qu'il reçoit toutes faites de systèmes antérieurs. En outre sa pensée garde toujours une marque subjective, qui s'écarte autant de la manière de Wundt qu'elle se rapproche de celle de Nietzsche.

Lotze est sans doute le penseur le plus proche de Wundt. Mais ils sont assez grands l'un et l'autre, pour soutenir la comparaison sans s'éclipser au regard de l'histoire, comme les figures géniales de Fichte et de Hegel à une époque plus héroïque. Lotze tend à accorder une plus large place aux postulats de la croyance et aux besoins de l'âme; il peut sembler plus fin et plus suggestif; il sait faire penser, mais il laisse aussi beaucoup à penser. Il lui manque une connaissance approfondie des sciences historiques et psychologiques, et sa méthode est encore trop souvent celle de l'analyse abstraite. Wundt est hostile à son éclectisme séduisant mais peu précis, et il

1. G. T. Fechner, *Rede*, 1901.

s'efforce de ruiner à la base la nouvelle monadologie par sa critique incisive de la causalité et de l'âme substantielles; enfin son Ethique s'élève contre l'individualisme et l'eudémonisme qui étaient restés chers au philosophe leibnizien.

L'œuvre de Wundt, si intéressante qu'elle puisse paraître, demeure à son tour relative et imparfaite, sujette à la critique et à l'amélioration. Mais c'est précisément un caractère saillant de cette philosophie de prévoir et de supporter, mieux que toute autre, les corrections et le progrès. L'auteur lui-même, s'appuyant sur des observations nouvelles, a modifié dans les éditions successives des points de détail et parfois aussi des doctrines importantes, comme celle de la volonté. En ce qui concerne les théories métaphysiques, nous savons qu'elles sont des hypothèses et que de par leur nature elles ne peuvent être pleinement adéquates ni au contenu de l'expérience ni au principe formel de la raison, qu'elles cherchent à concilier en dernier ressort. Il est inévitable qu'elles soient toujours à reviser et à parfaire.

Il convient d'une manière générale de se garder des critiques extérieures et abstraites, qui sont aussi faciles que stériles. L'intelligence philosophique a pour tâche de pénétrer d'abord l'esprit et le sens intime d'un système, pour le transformer ensuite, s'il est possible, en un nouvel organisme de pensées à la fois plus adéquates et plus fécondes. La critique la plus vraie et la plus opportune est celle qu'opère le temps et que décrit à sa suite l'historien, quand il montre l'influence exercée par une philosophie, et les transformations qu'elle subit en revivant dans la pensée de ses continuateurs. Nous n'avons pas à entreprendre une pareille étude sur l'influence de Wundt, qui assurément serait à l'heure actuelle encore prématurée. Qu'il nous suffise d'indiquer, pour finir, quelques problèmes qui se posent au sujet de la méthode d'abord, puis des principales doctrines.

La méthode philosophique de Wundt, très simple en principe, est très diverse dans ses applications; et celui qui ne l'envisage que dans tel ou tel de ses moments, est exposé à de fausses interprétations. Elle comprend en effet, tour à tour selon les cas, tous les procédés en usage dans l'investigation et dans l'exposition scientifiques : analyse et synthèse, induction et déduction, démonstration évidente et simple analogie. Elle n'est pas, comme dans beaucoup de philosophies scientifiques, un prolongement de la méthode

employée dans telle ou telle catégorie de sciences; elle ne vise pas à l'unification abstraite, où se dessèche et se perd par voie de condensation toute la sève de la réalité. Sous l'empire du principe interne de raison suffisante, elle s'achemine progressivement vers l'un et le réel, l'essentiel et l'actuel, l'intériorité et la transcendance. Elle a beaucoup de points communs avec d'autres méthodes philosophiques contemporaines, mais elle se distingue de certaines tendances fort accréditées par un plus grand respect à la fois de l'intégralité objective des faits et de la nécessité universelle de la raison.

La méthode pragmatique est sans doute précieuse dans de certaines limites; mais comme toutes les formes d'empirisme, elle constate et elle ne fonde point. Si les idées ont une valeur pratique, ne la doivent-elles pas à leur valeur propre? Cette simple question ouvre le vaste domaine de la métaphysique, où nous avons vu le psychologue de Leipzig s'engager sans précipitation comme sans crainte. La transcendance rationnelle implique les données du pragmatisme, mais de plus elle cherche à les expliquer.

La méthode intuitive semble s'opposer à la méthode inductive, comme l'intérieur à l'extérieur, le vivant à l'abstrait, l'immédiat à l'hypothèse. Mais l'une et l'autre, à notre avis, loin d'être antithétiques, sont en réalité complémentaires. Maniées par de vrais philosophes, elles ne tardent pas à se rejoindre; bien plus, elles doivent nécessairement se compléter et se faire contre-poids, sous peine de dégénérer dans des excès contraires mais égaux. D'une part, comment se placer à l'intérieur de la conscience, atteindre la couche profonde et fluide de l'être, suivre le courant de l'évolution créatrice? Puis comment contrôler, justifier, utiliser ces expériences immédiates, enveloppées et confuses? Il faut sans doute un singulier effort d'introspection, puis de réflexion, où l'intelligence la plus pénétrante et la plus rigoureuse appréhende les données de la conscience et les compare avec les résultats de la science, en les interprétant les unes par les autres suivant une méthode de stricte induction ou de séduisante analogie. D'autre part, Wundt n'arrive-t-il pas par une marche inverse à des conclusions semblables? En reliant tous les faits entre eux conformément au principe de raison, il reconnaît plusieurs degrés de réalité croissante, dans les trois points de vue de la connaissance, d'abord formelle, puis extérieure et abstraite, enfin intérieure et intuitive, que nous présentent successivement la mathématique, la science de la nature et la psychologie.

C'est finalement l'intuition psychologique qui lui fournit le centre de perspective et le fondement de la métaphysique. L'activité volontaire n'est-elle pas l'expérience la plus intime, la plus mouvante et la plus créatrice qu'il soit possible au regard intérieur d'apercevoir? Elle échappe à l'analyse abstraite et à l'induction objective de la science, aussi inévitablement qu'elle s'impose au sentiment immédiat de la conscience. Le point de départ de la méthode intuitive devient ainsi le point d'aboutissement de la méthode inductive.

Mais autant ces deux procédés se complètent et se confirment par leur union, autant isolément ils risqueraient de s'égarer. L'induction aboutirait à des hypothèses pseudo-scientifiques, formelles et abstraites; l'intuition à son tour se réduirait à des manières de sentir et de voir, ingénieuses peut-être, mais si subjectives qu'elles n'auraient plus aucune portée philosophique.

On pourrait peut-être soutenir que la transcendance doublement imaginaire des idées ontologiques perd tout contact avec la réalité dans une sorte d'envolée vertigineuse où toutes les notions se confondent. Le volontarisme finit par évaporer la signification positive de la volonté humaine en un vague concept d'activité qui est tout et qui n'est plus rien. L'induction prudente fait place à une analogie lointaine, et le besoin d'unité formelle de la raison dissout et dilue à l'infini les données concrètes de l'intuition.

Mais l'intérêt essentiel et durable de la philosophie de Wundt réside dans les doctrines particulières, où la méthode trouve un ferme terrain d'application. Il nous semble que les plus originales dérivent de la psychologie, cette nouvelle science que l'auteur a contribué à fonder, et où il a durant toute sa carrière concentré ses recherches personnelles. C'est la psychologie qui élimine le concept de substance de la vie mentale, qui distingue dans les données immédiates de la conscience deux aspects, l'un représentatif, l'autre volontaire, inséparables et irréductibles, qui reconnaît dans la volonté le principe de l'aperception transcendantale, qui définit les caractères et pose les lois d'une causalité proprement spirituelle. A côté de la psychologie individuelle il ne faut pas oublier la psychologie collective, qui remet l'individu à sa place dans un développement historique et dans une hiérarchie sociale de volontés de plus en plus compréhensives, dont la réalité va croissant avec le degré de complexité et d'organisation. Nous retrouvons donc là les fondements positifs de la théorie de la connaissance, de la doctrine mo-

rale et de la métaphysique, ainsi que les traits caractéristiques des principales doctrines que nous avons esquissées.

On comprend facilement l'importance qu'il y aurait à étudier la psychologie de Wundt en elle-même et dans ses conclusions générales, avec le but spécial de dégager les rapports qui l'unissent à la philosophie et les contributions qu'elle lui apporte. Wundt a toujours soutenu que les résultats de son investigation empirique étaient indépendants de sa doctrine, et qu'ils avaient déterminé ses idées ultérieurement; mais on a parfois essayé de démontrer le contraire. Ne pourrait-il pas y avoir eu action en retour, influence réciproque, à l'insu même de l'auteur, comme il serait très naturel? Nous nous trouvons ici en face de divers problèmes assez complexes, qui malgré leur forme particulière n'en offrent pas moins un intérêt général; et en raison même des difficultés qu'ils présentent, nous croyons devoir nous arrêter au seuil de l'étude à laquelle ces questions nous convient, pour l'aborder dans la suite avec tous les développements qu'elle mérite.

H. NORERO.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ

D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

I

La question de l'éducation publique est au fond des préoccupations des écrivains français qui s'adonnent aujourd'hui aux études morales. La rupture officielle avec la tradition chrétienne, l'effort pour créer en France, en dehors de l'organisme spirituel traditionnel, une discipline morale sur des bases purement rationnelles, cet état de fait, si grave de conséquences dans notre vie sociale, influence les études les plus théoriques.

Cependant il est remarquable qu'en général l'éducation, qui est le point d'application, n'est pas l'objet même des études morales. On cherche à instituer une science, un art moral, avec le plus possible d'objectivité, et l'on pense que cette science, cet art seront utilisés pour l'éducation; mais l'éducation même, dans ses formes existantes, est négligée par le moraliste, abandonnée aux spécialistes qui font de la « pédagogie », et non de la « morale ». — Peut-être suivons-nous encore la tradition des philosophes qui écrivaient sur la morale au temps où l'éducation appartenait à peu près entièrement à l'activité religieuse : leurs théories venaient s'ajouter, pour l'usage des esprits cultivés, comme justification, perfectionnement, ou s'opposer, à fin d'affranchissement spéculatif, à une doctrine pratique à laquelle était d'ailleurs en fait abandonnée la fonction réelle de façonner les âmes.

Aujourd'hui cependant les conditions sont tout autres : les études morales, prétendant occuper la totalité du terrain qui appartenait

naguère aux disciplines religieuses, n'ont plus le droit de laisser hors de leur sphère l'éducation, dont l'enseignement moral est l'assise intellectuelle. La technique éducative, *comme fait*, ses méthodes, leur mode d'application constituent une part de la *réalité sociale* dont l'étude directe s'impose à quiconque prétend agir efficacement et utilement sur cette réalité. Comment a lieu la formation morale des individus par des enseignements et des disciplines extérieures? Quelles sont les conditions pratiques de cette formation? La solution de ces problèmes ne saurait manquer de nous fournir des indications précieuses, indispensables pour aborder utilement les questions relatives à notre éducation publique.

C'est un problème de cet ordre que je me propose d'aborder ici. Il est nécessaire, avant tout, de le limiter et de le ramener à des termes précis.

Il est un problème très général, d'ordre psychologique : celui du mode de formation, dans l'individu, des habitudes et des idées morales. Un autre problème, plus limité, quoique de même nature, consiste à se demander de quelle manière à cette formation contribue l'éducation méthodique. Il est certain, en effet, que la constitution morale d'un individu dépend, en outre des dispositions naturelles qui lui sont propres, d'une foule de circonstances étrangères à l'éducation proprement dite : la vie est la première et la dernière éducatrice. La pression des lois, des règles diffuses de moralité, la profession, les voyages, les crises passionnelles, les relations personnelles, une multitude de facteurs concourent à la formation de nos mœurs automatiques et de nos idées pratiques. Il n'est pas moins certain que, dans tous les temps et dans toutes les sociétés, des institutions ont existé ayant pour fonction spéciale l'éducation, la formation morale de la jeunesse : il est très important de considérer à part ces modes réfléchis d'action éducatrice, dont l'influence est certaine, et par lesquels seuls, en principe, il nous est donné d'agir directement sur la formation morale des individus. — Dans le problème général des conditions de l'éducation méthodique, on peut en considérer un plus restreint encore, savoir : dans l'éducation méthodique, quelle est la nature, quelles sont les conditions d'efficacité de la *doctrine*, c'est-à-dire de la base intellectuelle de l'éducation, des objets d'enseignement, considérés indépendamment des moyens extérieurs à l'enseignement même, que l'éducateur peut employer pour agir sur l'âme de l'enfant (discipline, jeux, travaux, blâmes, louanges, etc.)? —

Ces divers problèmes, bien que liés entre eux, se distinguent et demandent, si l'on veut éviter la confusion, à être envisagés distinctement. Chacun d'eux répond à des groupes de faits dont les valeurs relatives peuvent être diversement appréciées, mais dont la réalité est constante. Ce n'est pas à priori qu'il convient de dire : « Le problème moral, c'est le problème de la doctrine » ; ou « La doctrine est peu de chose dans l'éducation » ; ou encore « L'éducation méthodique est peu importante dans la formation morale, qui résulte, pour la plus grande part, des influences des milieux et des circonstances de la vie ». Les conclusions doivent venir après l'investigation des faits. En fait il y a des formes méthodiques d'éducation, il y a des doctrines morales utilisées pour l'éducation.

Le problème, que je me propose ici d'examiner, est le plus restreint des trois : celui qui concerne la nature et les conditions d'efficacité de la *doctrine* dans l'éducation morale méthodique. — Je n'ai rien à répondre à qui m'affirmerait a priori que la doctrine est sans importance morale véritable. Il me suffit qu'en fait elle ait un rôle, pour que je prenne ce fait comme point de départ. J'ajouterai seulement qu'en fait la doctrine a un rôle considérable dans l'éducation morale que donnent nos écoles primaires laïques, où la grande place faite à l'enseignement moral proprement dit est, pour l'étranger qui observe nos méthodes, un objet de remarque et d'étonnement[1].

En France, au temps présent, l'éducation morale se présente sous deux formes distinctes et concurrentes : d'une part l'éducation morale traditionnelle, à forme religieuse, exercée principalement par l'Église catholique, naguère encore en possession exclusive de l'exercice de la fonction éducative, et représentant la forme normale, dans notre civilisation, de la technique éducative ; d'autre part, la jeune éducation morale laïque, née depuis vingt-cinq ans, revêtue de l'autorité officielle, aspirant à réellement supplanter la première, disposant de moyens d'exercice extrêmement puissants, mais, comme il est naturel d'une institution aussi nouvelle, ayant besoin encore d'éprouver, de préciser, de perfectionner ses méthodes. Le but pratique que je poursuis est d'apprécier la valeur de la doctrine qui sert de base à notre éducation laïque, de discerner en quoi elle peut être défectueuse, de quelles améliorations elle est susceptible. Pour

1. Voir notamment un intéressant témoignage sur les jugements portés par les éducateurs anglais sur nos méthodes dans *The Journal of Education*, feb. 1908, *The true inwardness of moral instruction in France*, by Cloudesley Brereton.

atteindre ce but j'examinerai ce qu'est en fait cette doctrine, et j'en comparerai les caractères essentiels à ceux de la doctrine traditionnelle, dont la valeur d'efficacité, tout au moins dans le passé, ne saurait être mise en question, puisqu'elle a servi effectivement, pendant des siècles, de base exclusive à l'exercice de la fonction éducative.

*
* *

Pour établir avec objectivité ce qu'est la doctrine éducative de notre morale laïque, il est nécessaire de l'envisager dans son développement historique. Le premier caractère, en effet, de cette doctrine, qui se forme et s'essaye, c'est une certaine fluctuation entre des tendances diverses, sinon contraires, dont il importe de bien saisir l'origine et la portée.

Une doctrine éducative laïque a dû exister du jour où les lois scolaires de 1881 et 1882 ont constitué l'enseignement primaire sur la base de la neutralité religieuse. Dans la pensée du législateur, l'enfant ne devait trouver à l'École aucune contradiction à ses croyances traditionnelles, et il devait cependant y trouver une éducation morale suffisante pour en faire un honnête homme. Le problème ainsi posé admettait-il une solution? Les termes, en tous cas, en étaient fournis par les circonstances politiques, qui imposaient à un pouvoir politique désireux d'affranchir les consciences de la tutelle ecclésiastique, l'obligation de ne pas froisser les convictions d'une majorité encore foncièrement religieuse. On s'est donc efforcé de le résoudre.

Le postulat qu'il fallait nécessairement poser était celui-ci : la morale, en ce qu'elle a d'essentiel, est sans liaison nécessaire aux croyances, c'est-à-dire aux bases religieuses ou philosophiques. Il le fallait nécessairement, puisqu'on devait se passer de la base religieuse, et ne pas la remplacer. La morale « indépendante », c'est le dogme nécessaire du nouvel enseignement, et cette nécessité s'est si bien imposée à la philosophie française, que nous avons aujourd'hui encore besoin de quelque effort pour nous apercevoir que l'indépendance de la morale n'est pas le résultat d'une démonstration scientifique, mais une interprétation de la philosophie kantienne, ou une adaptation du positivisme comtiste, sous la pression d'un besoin politique. Avec des nuances d'interprétation, sur lesquelles nous insisterons tout à l'heure, l'affirmation de ce postulat fondamental apparaît comme le motif principal de la conférence de

M. Buisson aux instituteurs, en 1878, sous la forme de la délimitation du domaine de l'*intuition* morale; dans la circulaire ministérielle de Jules Ferry (1883), distinguant « deux domaines trop longtemps confondus, celui des croyances, qui sont personnelles, libres et variables, et celui des connaissances, qui sont communes et indispensables à tous, de l'aveu de tous »; dans l'arrêté du 18 janvier 1887, portant exécution de la loi scolaire de 1886, arrêté qui prescrit à l'instituteur d' « insister sur les devoirs qui rapprochent les hommes et non sur les dogmes qui les divisent », qui lui interdit « toute discussion théologique et philosophique » et lui enjoint de concentrer « tous ses efforts sur un problème *d'une autre nature* mais non moins ardu, par cela même qu'il est exclusivement pratique : c'est de faire faire à tous ses enfants l'apprentissage effectif de la vie morale ».

Ce postulat établi, quelle sera la technique de l'éducation morale, quelle la doctrine morale dans cette technique?

L'idée qui prévalut d'abord, c'est que la part proprement doctrinale de la morale est extrêmement simple et facile; le contenu de la morale ce sont des règles connues de façon certaine et universelle, ce sont des principes communs et évidents, des vérités à la portée de tous. L'instituteur a tout simplement à faire connaître aux enfants « ces règles élémentaires de la vie morale qui ne sont pas moins universellement acceptées que celles du langage et du calcul »; à leur « transmettre, avec les connaissances scolaires proprement dites, les principes mêmes de la morale, j'entends simplement de cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et que nous nous honorons tous de suivre dans les relations de la vie, sans nous mettre en peine d'en discuter les bases philosophiques[1]. » Pas de *fondement* : la doctrine morale est conçue comme un code commun, comme une énumération de règles d'une immédiate évidence. En somme, pour employer les termes de la classification philosophique, nous nous trouvons en face de la doctrine du *sens moral*.

C'est la même doctrine qui est présentée par M. Buisson, quand il définit aux instituteurs l'*intuition morale*. Seulement, ici, l'intuition morale, au lieu de porter seulement sur les vérités un peu terre-à-terre de la morale commune, s'élève jusqu'aux régions les plus

1. Circulaire aux instituteurs, 1883.

sublimes; il ne sépare pas du sens moral le sens religieux : « Là aussi... (dans le domaine de l'éducation morale et religieuse, sociale et civique) il y a matière à intuition; là aussi il y a au fond de l'âme humaine des vérités qui sont simples et que nous demandons à l'instruction primaire de faire saisir aussi bien que les vérités de sens commun et les réalités sensibles. » Comme exemple de ces intuitions de l'idéal, il cite et commente, avec une émotion dont Goblet, au cours de la discussion au Sénat de la loi de 1886, lui empruntera l'éloquence, la parole célèbre de Kant sur le ciel étoilé et la loi morale. — Mais dans le domaine religieux, dans le domaine social, comme dans le domaine proprement moral, n'appartient à l'instituteur que ce qui est l'objet d'une intuition d'une immédiate évidence. Le ciel étoilé, c'est le spectacle de l'infini, de l'ordre éternel, du mouvement éternel: là s'arrête l'intuition : « Vous ne savez pas l'astronomie? Qu'importe! Il ne s'agit pas de science, il s'agit de faire passer dans l'âme de ces enfants quelque chose de ce que vous sentez. Je ne sais quelles choses vous leur direz, mais je sais de quel ton vous leur parlerez, et c'est l'important. » Dans le domaine religieux, moral, social, deux parts à distinguer : « L'une, qui est aussi vieille que l'humanité, innée dans tous les cœurs, ancrée dans toutes les consciences, inséparable de la nature humaine et, par là même, claire et évidente à toute heure; c'est le domaine de l'intuition. Il y en a une autre qui est le fruit de l'étude, de la réflexion, de la discussion, de la science... Celle-là... n'appartient pas à l'enseignement populaire : n'y touchez pas. » — La différence ici est marquée aussi par rapport à la religion, dont Ferry maintient l'extériorité entière, tandis que M. Buisson tend à en englober une part dans le nouvel enseignement. Mais ils sont d'accord pour entendre cet enseignement comme se suffisant à lui-même, dans les limites d'une intuition immédiate de vérités pratiques, ou d'émotions religieuses sans contenu défini. Entre ces limites est possible l'accord de tous les esprits, quelles que soient leurs convictions philosophiques, religieuses ou irréligieuses.

Tel étant le contenu de la doctrine morale, comment sera-t-elle mise en œuvre?

Il ne s'agit pas seulement de faire connaître aux enfants les vérités morales, il s'agit de les leur faire pratiquer : l'éducation est le but auquel concourt l'enseignement de la morale. Ce qu'on attend des instituteurs, c'est « non pas un enseignement de plus à inscrire au

programme, mais un service tout pratique que vous pouvez rendre au pays plutôt encore comme homme que comme professeur [1]. »

Quels moyens employer pour ce but? C'est ici qu'apparaissent les conséquences du postulat primitif et des assertions qui s'y lient. La doctrine consistant en règles communes, en immédiates évidences, il faut que la puissance persuasive soit demandée d'une part à l'évidence même des règles, d'autre part et surtout à des forces extérieures à la doctrine même : le moyen essentiel, c'est l'autorité et l'exemple personnel de l'instituteur, c'est son élévation de caractère, son influence persuasive, sa vigilance à exercer une discipline juste et paternelle, à susciter et fortifier par des exercices pratiques des efforts, des actes, des habitudes. Il faut se défier de la théorie : peu de formules, peu d'abstractions; on veut agir sur l'imagination, sur la sensibilité, par les lectures, les exemples, le ton et l'allure de la classe, sur la volonté habituelle par l'usage des maximes copiées, lues et relues [2].

La doctrine proprement dite n'est donc en somme que le compendium des devoirs. La puissance efficace est demandée à la personnalité morale de l'instituteur et à des pratiques pédagogiques générales.

Les programmes rédigés par le Conseil supérieur répondent bien, d'une manière générale, à cette conception de la doctrine et de l'éducation morale. Ils ne comportent aucun article relatif à des principes généraux, ou fondements de la morale, pas plus dans le cours supérieur que dans le cours moyen; ils indiquent seulement, dans un ordre déterminé, les devoirs qu'il appartient à l'instituteur de faire connaître et pratiquer. Toutefois cette détermination des devoirs met en lumière deux caractères qu'il faut ajouter à ceux qu'on a déjà indiqués, pour compléter la physionomie de la doctrine laïque : cette doctrine, dans la rédaction des programmes de 1882, apparaît d'une part comme spiritualiste, d'autre part comme patriotique et civique.

Elle est spiritualiste dans son économie générale, par la psychologie que suppose sa distinction des devoirs envers le corps et envers l'âme, et surtout par le fait de donner pour couronnement à l'édifice des devoirs les devoirs envers Dieu. — Ce spiritualisme, cette part faite à la religion dans la morale elle-même, parfaitement

1. Circulaire Ferry, 1883.

2. Circ. Ferry, 1883. — A cette crainte des principes, de tout ce qui peut ressembler à un dogme, il faut rattacher le souci de n'imposer à l'instituteur aucun livre, de lui laisser le choix d'un manuel (s'il veut en utiliser un) sur les listes très larges des livres autorisés.

d'accord avec la conception du domaine de l'intuition, tel que le définit presque officiellement M. Buisson, répond au désir de maintenir l'harmonie entre l'École publique et les Confessions religieuses. Est-ce seulement un désir d'accommodement politique? Rien ne nous autorise à un pareil soupçon. Il semble bien que l'idée première du législateur ait été de constituer réellement, comme en d'autres pays, l'éducation morale par la coopération de deux forces d'ailleurs distinctes : l'école et la confession religieuse. Il est permis de penser que, dans la pensée de Jules Ferry, la doctrine morale, telle qu'elle était officiellement définie, ne devait pas suffire entièrement à la formation morale de l'homme, qu'elle bornait son rôle à fixer et développer les devoirs réclamés de l'individu par les conditions de la vie sociale, et supposait d'ailleurs pour l'achèvement, peut-être même pour la formation première de la vie morale, la religion positive ou une philosophie plus profonde. « D'autres se chargeront plus tard d'achever l'œuvre que vous ébauchez dans l'enfant et d'ajouter à l'enseignement primaire de la morale un complément de culture plilosophique ou religieuse [1]. » Les instructions de l'arrêté du 18 janvier 1887 sont plus significatives encore : « ... l'instituteur n'a pas à enseigner de toutes pièces une morale théorique suivie d'une morale pratique comme s'il s'adressait à des enfants dépourvus de toute notion préalable du bien et du mal : l'immense majorité lui arrive au contraire, ayant déjà reçu ou recevant un enseignement religieux qui les familiarise avec l'idée d'un Dieu, auteur de l'Univers et père des hommes, avec les traditions, les croyances, les pratiques d'un culte chrétien ou israélite; au moyen de ce culte ou sous les formes qui lui sont particulières, ils ont déjà reçu les notions fondamentales de la morale éternelle et universelle ». La mission de l'instituteur est de cultiver ces notions. D'après ces textes, le *fondement* et l'achèvement de la formation morale de l'homme appartiendraient effectivement à des disciplines extérieures à l'école, et très particulièrement à la discipline religieuse. Les devoirs envers Dieu seraient donc un rappel du fondement religieux, et aussi comme une pierre d'attente pour les développements supérieurs de la religion ou de la philosophie. — Toutefois de la prescription officielle il faut distinguer l'application. La doctrine laïque a été, en définitive, ce que la pratique, en partant

1. Circulaire Ferry, 1883.

des programmes et des instructions, l'a faite. Or à l'application, il paraît bien que l'élément spiritualiste et religieux est demeuré inerte, s'est promptement atrophié, tandis que ce qu'il y eut de vie réelle dans l'enseignement se rapporte à l'inspiration patriotique et civique. Dans le programme du cours moyen, le devoir patriotique est détaché de l'ensemble des devoirs sociaux et placé dans la première partie, avec les devoirs dans la famille et dans l'école, c'est-à-dire avec les devoirs résultant des rapports de l'individu avec les personnalités morales. Dans le programme du cours supérieur, sous le titre *la Patrie*, qui occupe près de la moitié du programme, les principaux devoirs civiques sont détaillés, précisés sous leur forme républicaine et guerrière. En pratique, dans l'enseignement, tandis que le spiritualisme religieux était laissé de côté par les instituteurs, soit pour éviter d'éveiller des susceptibilités ecclésiastiques, soit pour des raisons analogues et de sens inverse, soit par suite de leur défaut de préparation à un enseignement aussi délicat et environné de dangers, l'effort principal fut donné à communiquer un enthousiasme civique et patriotique, se prêtant à l'expression émouvante, et soutenu par les faits de la vie publique.

Un grand nombre des manuels, dont l'éclosion accompagna la mise en vigueur des lois scolaires, reflètent exactement cet esprit de la législation et de son interprétation pratique, limitent leur mission à un exposé clair et familier des règles morales [1], cherchent à fournir à l'instituteur le ton même de sa lecon, à lui suggérer à la fois le tour familier et l'émotion grave dont on attend l'efficacité (notamment, sur la liste officielle des ouvrages autorisés en 1883 les manuels de Burdeau, Mabilleau, Stahl, Allou, Laloi, Bruno, Henry Gréville). Les mêmes manuels cherchent à vivifier l'enseignement moral par un constant recours à l'inspiration républicaine et patriotique. C'est sur cette inspiration que l'on compte pour éveiller, exciter, soutenir le sens moral, que les axiomes inertes de la bonne et antique morale de nos pères paraissent avoir quelque peine à tirer d'une habituelle torpeur.

En résumé l'analyse des textes officiels et de la littérature officieuse nous permet de déterminer ainsi les caractères originels de notre

1. Il y a aussi des manuels qui développent pleinement l'idée spiritualiste du programme officiel, notamment les manuels de Janet, Compayré, Ferrez. Je renvoie pour l'analyse de la littérature des manuels des premiers temps à l'article objectif et précis écrit en 1883 par M. Boutroux sur « Les récents manuels d'enseignement moral et civique », *Revue pédagogique*, an. 1883.

doctrine éducative laïque : 1° indépendance de la morale à l'égard des croyances, et en général de tout fondement métaphysique; 2° affirmation de l'existence d'un *sens moral* apercevant avec une certitude intuitive les *vérités morales* communes et universelles, contenu exclusif de la doctrine primaire; 3° efficacité demandée d'une part à l'évidence même des règles enseignées, d'autre part à l'autorité morale personnelle de l'instituteur, à des pratiques de pédagogie générale, à une inspiration civique et patriotique; 4° affirmation spiritualiste des devoirs envers Dieu, comme point d'attache offert à la religion positive, dont on accepte et sollicite la coopération à l'extérieur.

Dans les lignes générales cette conception s'est réalisée et maintenue avec une relative constance ; elle s'est constituée en une sorte de dogme dont l'autorité a pesé et pèse encore, plus peut-être que nous ne l'imaginons, sur nos spéculations morales. Très tôt cependant une idée nouvelle s'est fait jour, apportant dans l'économie et l'usage de la doctrine une modification de grand intérêt. La crainte de la théorie, du fondement rationnel, qui caractérise les prescriptions ministérielles de 1883 et 1887, n'est point partagée par certains esprits éminents, en possession d'une haute influence, qui, croyant peu à la collaboration effective de la puissance religieuse, se préoccupent de donner à l'enseignement laïque une autonomie et une valeur propre et absolue, qu'ils ne reconnaissent pas à la simple doctrine intuitive. La première et la plus frappante manifestation de cet esprit se trouve dans un petit livre intitulé *Morale et enseignement civique à l'usage des Écoles primaires*, publié en 1883 par M. Liard, qui, dans un bref et fort avertissement d'éditeur, indique la nécessité d'un exposé régulier d'une doctrine morale consistant, non dans le simple énoncé, mais dans une *démonstration rationnelle* du devoir et des devoirs : « Le devoir est un ordre, par suite il se démontre, et il ne suffit pas de le montrer pour le faire accepter ». Cette idée, contemporaine de la création même de l'école laïque, apparaît revêtue d'une véritable sanction officielle dans la circulaire d'octobre 1888 adressée par le Recteur aux Inspecteurs de l'Académie de Paris. Nettement la circulaire reconnaît comme une utopie l'idée que l'autorité personnelle, l'éloquence persuasive de l'instituteur suffise à assurer l'efficacité de l'enseignement moral. C'est imposer aux instituteurs une tâche impossible : « Un Socrate, un Franklin, un Horace Mann y échoueraient ». Il faut une véritable

instruction morale ; et cette instruction repose sur la *raison* appliquée au discernement du bien, sur la *raison pratique*, premier fond de ce qu'on nomme la conscience morale. Il faut démontrer à l'enfant ses devoirs « d'une manière sobre, nette et bien dépouillée » (Liard). La circulaire Gréard indique comment on peut mettre à la portée des enfants la démonstration rationnelle : on prendra modèle sur les entretiens de Socrate, tels qu'on peut les lire dans Xénophon. Le manuel de M. Liard offre sur les divers devoirs une série d'entretiens, qui sont de véritables chefs-d'œuvre du genre, et que précède, réservé à l'usage du cours supérieur, un exposé singulièrement simple et précis du fondement rationnel commun à tous les devoirs (liberté, loi morale, obligation, responsabilité). Désormais, sous la forme du rationalisme kantien ramené à la portée des intelligences enfantines, le principe de la *démonstration* est officiellement introduit dans la pratique de notre enseignement moral [1] ; le rationalisme kantien ne supplante pas sans doute la doctrine intuitive, mais s'ajoute à elle, la concurrence, ou se mélange à elle, dans la pratique, sous des formes et dans des proportions diverses. Très généralement les inspecteurs, aux différents degrés de la hiérarchie, rappellent aux instituteurs la nécessité de l'emploi de la démonstration rationnelle [2].

Que donne l'enseignement moral, ainsi défini dans ses doctrines et ses méthodes, à l'application pratique? — Il a donné, il faut bien en convenir, quelque désillusion. On n'avait pas, — et comment l'eût-on fait avant l'expérience? — exactement mesuré la difficulté de la tâche, ni peut-être parfaitement compris la nature même de la

1. Un document très intéressant sur ce point est la répartition mensuelle du programme d'enseignement moral, établie par le conseil départemental de l'Oise, sur l'initiative de M. Duplan, Inspecteur général, pour être appliquée dans les écoles du département ; le mois d'octobre est entièrement consacré à l'explication des principes généraux de la morale : « Objet de la morale. La dignité humaine. La conscience. La liberté et la responsabilité. Le devoir. Caractère impératif et désintéressé du devoir. » V. Pizard, *Lettre de l'Inspecteur de l'Académie aux instituteurs de l'Oise*, 1893.

2. Voir la répartition mensuelle des matières d'enseignement, dans la circulaire de M. Pizard, inspecteur d'Académie, aux instituteurs de l'Oise (1893). Voir aussi les circulaires ou conférences publiées par le Ministère de l'Instruction publique dans les documents officiels de l'Exposition de 1900 (*l'Inspection de l'enseignement primaire*; *l'Inspection d'Académie*); notamment les circulaires d'inspection académique de M. Chaudry (Vosges), 1893, de M. de Causeret (Bouches-du-Rhône), 1895-1898-1899, de M. Payot (Ardèche), 1895. On lit dans cette dernière circulaire : « La morale est une science d'une évidence analogue à celle de la géométrie ...; en morale ..., il faut démontrer, clair comme le jour, la grandeur des devoirs envers les parents, le devoir de travailler, etc. ».

tâche et les conditions de son accomplissement. Le rapport dans lequel M. Lichtenberger présente les résultats de l'enquête établie, en vue de l'Exposition de 1889, sur l'état de l'enseignement moral, reconnaît avec beaucoup de loyauté et de sang-froid que le but ne paraît pas encore atteint : « La note qui domine, — et elle décèle la sincérité des rapporteurs, — est celle, non pas certes du découragement, mais de l'insuffisance des forces en présence de la grandeur de la tâche. » On peut préciser et déterminer à quel point de vue particulièrement l'insuffisance se manifeste. Des extraits publiés par M. Lichtenberger, et de l'ensemble des documents officiels postérieurs à 1889 qu'il m'a été donné d'examiner, il ressort que c'est au point de vue de l'enseignement doctrinal proprement dit. Les circulaires des inspecteurs rappellent aux instituteurs que cet enseignement ne doit pas être omis et déterminent comment il doit être donné ; les rapports d'inspection, quand ils sont élogieux, portent surtout sur les pratiques éducatives extérieures à la doctrine, et, quant à l'enseignement didactique, laissent apercevoir que nombre d'instituteurs sont embarrassés de le donner, doutent de son efficacité, le réduisent au minimum. Les extraits donnés dans le rapport Lichtenberger sont très nets à cet égard : malgré la bonne volonté du personnel enseignant, il n'est pas prêt pour donner effectivement l'enseignement tel qu'on lui prescrit de le donner : les maîtres ne savent pas, les enfants ne comprennent pas. — Dans les excellents « *Rapports généraux sur l'enseignement de la morale dans les écoles primaires* », adressés en ces dernières années au Recteur par le Directeur de l'Enseignement primaire de la Seine, je suis frappé de voir combien l'enseignement théorique est laissé au second plan. Le rapport de 1901-1902 note avec une précision remarquable les sérieux efforts faits en vue d'atteindre l'efficacité morale indépendamment des principes : ton de gravité, solennisation des classes, résolutions à voix haute, fiches individuelles, récompenses de caractère purement moral, organisation d'œuvres de solidarité, comptabilité des bonnes actions tenue par le directeur, carnet de morale tenu par l'écolier, sociétés d'écoliers pour patronner les « nouveaux », pour proscrire entre eux tout ce qui est contraire aux bienséances, etc... : tous ces procédés d'*action* morale, toutes ces améliorations à la discipline collective, à la direction individuelle, sont soigneusement notés. Je n'aperçois dans les rapports suivants rien de comparable au point de vue de l'appréciation de l'enseignement théorique : il

semble qu'on tende surtout à dépouiller l'instruction morale de son caractère rationnel, à le rendre plus simple et accessible : « Il y a surtout un effort réel pour la rendre plus concrète, plus vivante, plus saisissante par l'*exemple* et par l'*image* » (1901-1902). Le rapport triennal de 1903-1906, plus particulièrement consacré à l'enseignement didactique, insiste surtout sur les recommandations faites par les inspecteurs, de préparer les leçons, d'éviter l'appel à l'intérêt individuel : « Utilitarisme et sécheresse, voilà les deux principaux périls dont les éducateurs primaires ne se garderaient pas toujours suffisamment, au dire de l'Inspecteur de la ...e circonscription. » Quant à l'appréciation sur la valeur actuelle de l'enseignement théorique, le rapport se borne à quelques lignes assez peu significatives. — D'autre part le rapport très consciencieux d'un directeur d'école, rapport signalé en 1895 par l'Inspection à l'attention de la Direction de l'Enseignement, laisse apercevoir clairement le peu de cas fait par son auteur de l'enseignement théorique, expose la nécessité d'éviter la philosophie, de glisser respectueusement sur la dangereuse question de Dieu, de s'en tenir à la causerie familière partie d'exemples simples, de faits ou d'anecdotes. Je me permettrai de joindre à ces témoignages autorisés celui de mon expérience personnelle, qui m'a fait reconnaître chez les sujets d'élite, qui viennent aux Écoles supérieures parisiennes, un souvenir purement verbal des « principes rationnels », une compréhension faible des devoirs les plus simples, et une singulière aptitude à retenir l'anecdote en oubliant sa signification morale.

Je crois pouvoir conclure que la doctrine morale, sous les diverses nuances données dans l'application à ses formules officielles, a manifesté son adaptation imparfaite aux fins auxquelles elle était destinée. En fait les philosophes et les éducateurs ont continué et continuent à chercher des modifications, voire une orientation nouvelle, capable de donner à l'enseignement moral la valeur efficace qu'il n'a pas. En réaction contre le rationalisme kantien un mouvement s'est produit en faveur du retour à la culture du sentiment, mouvement éminemment représenté par les articles publiés par M. Evellin dans la *Revue pédagogique* en 1896, 1898, 1899. Toutefois cet effort, si intéressant et fructueux qu'il puisse être, n'apporte pas un principe original, mais tend plutôt à un retour à la conception première d'un enseignement sans principes, empruntant son efficacité à l'émotion communicative de l'éducateur. Beau-

coup plus important, au point de vue de l'évolution de la doctrine, est un autre mouvement, à peu près contemporain du précédent, mouvement que je caractériserai, sans l'analyser dans cette étude rapide dans toute la diversité de ses formes, par les qualificatifs de *scientiste* et *sociologique*.

D'une manière générale l'idée nouvelle est de faire bénéficier la morale de la certitude et de l'autorité des sciences positives, qui dans le domaine de la vie matérielle ont été si fécondes en applications pratiques. C'est à la dernière venue de toutes les sciences, à la sociologie, que l'on demande de fournir à la technique morale la positivité, par suite la certitude et l'efficacité que possèdent tant d'autres techniques scientifiques. — Il ne saurait être question ici d'analyser les divers types d'études morales sociologiques, tels qu'ils sont théoriquement présentés dans des travaux qui ont conquis une place importante dans la philosophie contemporaine ; je me bornerai à indiquer, autant qu'il est présentement possible de les saisir, les modes d'utilisation de ces travaux pour le perfectionnement de notre doctrine éducative.

Notons d'abord une tendance, toute négative, à diminuer l'importance pratique de la doctrine dans l'œuvre pratique de l'éducation. Cette tendance a son plus fort soutien théorique dans l'ouvrage remarquable de M. Lévy-Bruhl, « *La morale et la science des mœurs* [1] » ; elle a sa manifestation la plus nette dans l'enquête sur l' « Education morale dans l'Université [2] », à laquelle présida en 1900 M. A. Croiset. Les règles morales sont des réalités agissantes : la morale existe comme chose réelle, et s'impose à nous par l'effet de sa nature propre ; le véritable enseignement moral est donc celui qui se donne inconsciemment, à l'occasion de toutes les relations de la vie, et notamment, dans l'Université, à l'occasion de tous les enseignements, par le seul contact pédagogique de l'écolier avec le maître. « Dans la pratique, ce qui fait qu'on vit bien ou mal, c'est beaucoup moins la nature des principes auxquels on rattache théoriquement ses actions... que les habitudes acquises, les tendances développées, les sentiments et les idées auxquelles on demande conseil, et qui sont, bien plus que les systèmes proprement dits, les causes immédiates et réellement déterminantes de l'action [3]. » — On

1. Paris, Alcan, 1903.
2. L'*Éducation morale dans l'Université*, Paris, Alcan, 1901.
3. *Id.*, avant-propos, p. IX.

reconnaît là un développement, une justification nouvelle de cette défiance des principes, que la nécessité de neutralité avait à l'origine imposée comme un dogme à la morale laïque; une approbation de la répugnance manifestée par nombre de maîtres à s'acquitter de la part proprement didactique de leur tâche d'éducation morale.

Un deuxième apport, positif cette fois, de la morale sociologique, tend encore à perfectionner, sans en altérer le caractère, la technique officielle : c'est l'idée de soumettre à une analyse précise les conditions sociales de l'exercice de la vie morale, de perfectionner par là la méthode intuitive, en présentant à l'enfant non plus une notion vague et banale du devoir, mais une notion précisée dans ses détails d'application. Ce qui manquerait au sens moral pour devenir agissant, c'est la connaissance claire des fins sociales que le devoir nous oblige à poursuivre, et des moyens utiles d'acomplissement de ces fins. Nous trouvons cette idée admirablement exposée par M. Belot, dans l'enquête sur l'Éducation morale[1], et appliquée dans les manuels de MM. Rey et Dubus, à l'usage de l'enseignement primaire supérieur[2], et plus encore dans *la Morale à l'école* de M. Payot[3].

Le point de vue sociologique fournit cependant, dans un autre sens, une modification importante à la conception proprement didactique de l'enseignement moral : un mode nouveau de démonstration de la règle morale. La méthode et les travaux scientifiques de M. Durkheim et de ses élèves permettent de définir positivement la règle morale, d'en chercher la genèse historique, d'en apprécier l'accord plus ou moins parfait avec les conditions sociales présentes, peut-être d'en préjuger les formes à venir. A la justification rationnelle, dialectique, des devoirs, il est donc possible de substituer une critique objective, fixant scientifiquement la teneur actuelle de chaque devoir, son évolution passée, son rapport plus ou moins nécessaire à l'ensemble des conditions sociales. La force de la démonstration objective entraînera la persuasion. Ce mode d'application des données sociologiques est visiblement cherché dans le manuel de MM. Rey et Dubus, employé aussi, de façon moins méthodique, dans celui de M. Payot. D'un point de vue un peu différent, d'intéressants spécimens de démonstration morale à base sociologique sont fournis dans les

1. *L'Ed. mor. dans l'Univ.* Exposé fait par M. Belot, p. 213-234.
2. Rey et Dubus. *Leçons de morale fondées sur l'histoire des mœurs et des institutions.*
3. J. Payot, *La morale à l'école*, Paris, A. Colin, 1908.

Études de morale positive de M. Belot. Il y a là, en somme, un essai de rénovation de l'enseignement démonstratif d'abord étayé sur le rationalisme kantien. La démonstration sociologique a, d'ailleurs, avec la démonstration dialectique cette similitude, que l'une et l'autre cherchent à établir avec évidence, au regard de l'esprit, la nature et la valeur objective des règles particulières des mœurs.

Enfin il faut signaler, à l'actif de l'école sociologique, un renouvellement de l'inspiration civique dont nous avons marqué le rôle pratique dans l'enseignement moral. La société, comme réalité et comme idéal, apparaît comme la source et la fin de la moralité. Dans les manuels déjà cités, l'idée inspiratrice, qui donne à l'ensemble son unité, c'est l'idée du progrès de la civilisation et avec elle de la moralité elle-même, progrès dont la valeur absolue est considérée comme une évidence de nature à déterminer la volonté individuelle; dans l'ensemble de ce progrès est particulièrement distingué celui des rapports sociaux dans le sens de l'égalité intégrale : à des degrés divers, l'idéal socialiste apparaît comme la détermination du devenir social, comme la fin la plus compréhensive actuellement proposée à la moralité humaine. En somme l'inspiration civique, républicaine et nationale des débuts s'est, en se systématisant, modifiée en inspiration sociale (valeur du progrès humain par la société) et socialiste (égalité économique, pacifisme). — Il faut remarquer que, dans ces adaptations pédagogiques des vues sociologiques, l'inspiration sociale se mêle à la démonstration sans se substituer à la recherche de l'évidence persuasive. Il n'en serait peut-être pas tout à fait de même si on envisageait non plus les manuels, mais les théories scientifiques dont ils s'inspirent, tout particulièrement celle de M. Durkheim. Il semble bien, à considérer la conception morale de M. Durkheim dans l'exposé qu'il en a donné à la Société française de philosophie [1], qu'elle tende à s'écarter assez fortement de la doctrine officielle, en réléguant au second plan la justification des devoirs, pour mettre en lumière leur seule origine sociale et l'autorité de la société, différente qualitativement des individus, absolument supérieure, supra-humaine, sacrée; je crois bien qu'à suivre avec rigueur, dans l'application pratique, cette tendance, elle nous éloignerait décidément de la conception de l'enseignement moral neutre, et nous ramènerait au point de vue, sinon théocratique,

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie.* Avril et Mai 1906, Paris, A. Colin.

du moins *socio*cratique de l'autorité, nous préparant à la tutelle d'une dogmatique sociale appelée à fournir les bases résistantes d'une forme future de la société [1] — [2]. Toutefois en admettant que nous ne nous trompions pas dans l'appréciation de cette tendance des doctrines sociologiques en matière de morale, il est de fait qu'elle n'a pas actuellement produit ses effets pratiques sur la doctrine éducative : le « social » est utilisé comme moyende justification morale, non comme principe d'autorité.

Si donc l'on s'en tient à ce qui a pu jusqu'à ce jour passer des théories sociologiques à la doctrine proprement éducative, il faut reconnaître que cet effort laisse subsister tout l'essentiel des caractères premiers de cette doctrine : caractère indépendant de la morale à l'égard de tous fondements analogues au fondement religieux; valeur éducative de la simple énonciation (ou exposition détaillée) des devoirs particuliers; démonstration évidente de la valeur des différents devoirs; inspiration civique ou sociale, vivifiant et unifiant l'ensemble de la doctrine des devoirs. Jusqu'ici la sociologie joue dans la doctrine éducative un rôle semblable à celui du rationalisme Kantien, auquel elle tend à se substituer, (préciser et perfectionner les méthodes monstrative, démonstrative, émotive), sans rompre le cadre d'abord assigné à notre enseignement moral.

Toutes les innovations, qui sont venues modifier notre enseignement moral laïque, se sont maintenues dans le cercle tracé par les assertions suivantes : l'éducation morale a pour centre doctrinal

1. Il est assez curieux de noter ici que la sociologie objective, dont les adversaires ont parfois accusé la méthode de conduire logiquement au conservatisme autoritaire, paraît, à l'usage pratique, apporter surtout un soutien aux nouveautés du socialisme militant. La contradiction n'est qu'apparente : en fait la préoccupation de déterminer les règles morales dans leur évolution continue, et de compter pour l'efficacité sur le pouvoir propre de ces règles, amène nécessairement à faire porter l'accent sur les règles ou les tendances objectives les plus neuves, les plus ardemment discutées, les plus propres à faire naître la passion prosélytique. L'ardeur impérieuse et conquérante appartient aux jeunes églises et non aux vieilles lois.

2. C'est, en définitive, dans une direction analogue que nous engage la doctrine, aux arêtes moins précises, de M. Rauh, sur l'*Expérience morale*, expérience qui consiste, si je comprends bien, à chercher, en observant certaines règles critiques de jugement, à nous soumettre à l'inspiration directrice de certains milieux agissants, en fait à la direction socialiste. Je ne crois pas qu'on puisse mieux comparer l'exposé sincère et subtil de cette méthodologie morale, qu'aux théories non moins subtiles qu'édifiaient au XVIIe siècle les théologiens réformés, en quête d'une organisation orthodoxe, pour déterminer les caractères de *la véritable Eglise*.

l'enseignement des devoirs particuliers; la fonction essentielle de la doctrine éducative est de déterminer ces devoirs, de les exposer avec précision, de les justifier scientifiquement en tirant de leur seul contenu objectif, en s'abstenant de demander à quelque fondement plus ou moins extérieur au devoir lui-même, toute justification, tout motif capable de déterminer la volonté, d'agir sur la sensibilité.

Si, malgré les efforts les plus louables, malgré l'intelligence, la science et le zèle de tous ceux qui, aux divers titres et aux divers degrés, se sont dévoués à la tâche d'éducation morale, si, malgré l'évolution de la doctrine, les résultats ne répondent pas encore à notre légitime attente; si, en particulier, l'enseignement doctrinal est peu compris, pratiqué comme à regret, considéré comme d'efficacité douteuse par la majorité des maîtres, n'y a-t-il pas lieu de se demander si le problème pratique de l'éducation a été bien posé, ou s'il ne conviendrait pas de s'affranchir d'une conception première de l'enseignement moral qui nous a été imposée en somme arbitrairement, sous la pression des circonstances politiques bien plutôt que par l'effet d'un examen scientifique ou d'une mûre expérience? Notre doctrine laïque est une œuvre artificielle en ce sens qu'elle n'est pas sortie d'un germe de pensée lentement développé, sous la pression des besoins, par l'effet d'une expérience collective, mais qu'elle a été créée adulte par les efforts raisonnés d'un groupe d'hommes de grand savoir. Ses insuffisances ne se rapportent-elles pas vraisemblablement à ce caractère? — Pour être en état d'en juger utilement, nous allons maintenant analyser, comme nous venons de faire pour la doctrine laïque, la doctrine traditionnelle qu'elle aspire à remplacer, doctrine qui, naguère encore, constituait la base unique de l'éducation morale dans notre société, et qui aujourd'hui encore, plus ou moins diminuée ou altérée, demeure la base *réelle* de l'éducation morale d'un très grand nombre parmi ceux mêmes qui pensent s'en être affranchis. Nous nous rendrons ainsi compte si notre technique nouvelle a su profiter intégralement des éléments utiles rassemblés auparavant par l'expérience traditionnelle, ou si, par le fait des conditions de sa création, elle n'aurait pas perdu cette continuité qui, dans toutes les techniques, est la condition des perfectionnements successifs. Ce faisant, c'est vraiment au *fait* que nous demandons conseil, c'est dans la nature morale, considérée dans sa réalité dynamique, que nous cherchons les lois de sa vie, les conditions de ses adaptations présentes et futures.

*
* *

Comme type de la forme traditionnelle de l'éducation morale, je choisis celui de l'éducation donnée par l'Église catholique. Il a l'avantage d'être celui qui domine de beaucoup dans notre pays, et de présenter une netteté très favorable à l'étude. D'ailleurs le type catholique est parfaitement représentatif de toutes les formes de l'éducation morale à base religieuse, que l'on observe dans nos sociétés. Une caractéristique, en effet, de l'éducation morale religieuse, c'est de présenter, si l'on considère dans ses traits essentiels la base doctrinale qui lui sert de soutien, une remarquable homogénéité sous la diversité des credos confessionnels. Je ne crois pas trop m'avancer en disant qu'il y a plus d'unité fondamentale dans la doctrine morale envisagée dans ses formes catholique, protestante et judaïque, que dans celle dont nous avons pu discerner les fluctuations réelles sous l'unité formelle des programmes et instructions officielles. La même unité se retrouve dans le mode d'exposition, ce qui rend l'analyse de la doctrine morale traditionnelle singulièrement plus aisée que celle de nos essais laïques. Un « petit catéchisme » catholique nous fournit un texte sûr et à la rigueur suffisant pour l'étude exacte de l'économie de la doctrine morale. C'est un livre primaire, puisqu'il est le texte même de l'enseignement enfantin; mais ce texte demeure valable pour l'enseignement à tous les degrés : il est développé, approfondi dans l'enseignement des séminaires et dans les prônes, il n'est modifié ni dans sa teneur essentielle, ni dans son mode d'expression. Il n'est pas inutile de signaler en passant la différence qui existe à ce point de vue entre l'enseignement traditionnel et notre doctrine laïque. Il est prescrit à nos maîtres, — et les manuels s'y efforcent, — de se mettre à la portée des enfants : on allège les principes, on coupe la théorie, on s'impose de partir d'exemples familiers, beaucoup de manuels cherchent le ton de la causerie familière, qu'on croit important de donner à la classe; on se réserve d'arriver progressivement à des termes plus rigoureux, à des formules plus générales. Cette différence dans l'expression répond à une différence portant sur le fond des doctrines : la doctrine religieuse (toute la présente analyse mettra en relief ce caractère) est construite en vue de fournir à la vie pratique une base générale, stable, de capter

les forces psychiques essentielles en les liant à des idées universelles; elle va du centre à la périphérie. La doctrine laïque, au contraire, part des devoirs particuliers : c'est l'énoncé de ces devoirs qui est l'essentiel de la doctrine; il s'agit de les déterminer, de les justifier, de les faire observer, par toutes sortes de moyens : de là l'appel aux sentiments superficiels de la conscience, aux émotions spécifiquement enfantines, avant d'arriver à la démonstration de la vérité, dont l'intelligence de l'enfant n'est pas capable. La doctrine traditionnelle jette tout d'abord les fondements immuables d'un édifice moral, et elle le peut, parce que ces fondements ne sont pas des connaissances rationnelles. La doctrine laïque emploie des moyens provisoires de persuasion, en attendant de procéder à la justification scientifique des règles particulières.

Le catéchisme est un ensemble où tout est lié; c'est une doctrine de vie où il serait vain d'envisager séparément la morale et la religion, le dogme religieux n'étant autre chose que le *fondement* de la doctrine pratique. C'est à ce fondement que la première place en toutes façons est donnée.

Le catéchisme se divise en trois parties : 1. Des vérités que nous devons croire ; — 2. Des devoirs que nous devons pratiquer; — 3. Des moyens que Dieu a établis pour nous sanctifier. — Pour conserver un parallélisme rendant la comparaison commode avec la doctrine laïque, commençons notre analyse par celle de la doctrine des devoirs, contenue dans la deuxième partie. — Cette doctrine est subordonnée, par un lien de dépendance étroite et absolue, à la doctrine de Dieu. Cette dépendance est marquée avec une force extrême. Les devoirs que nous devons pratiquer ne sont pas autre chose que les *commandements de Dieu*, auxquels viennent s'ajouter, comme aux règles de droit civil les règles de procédure, les commandements de l'Église (ceux-ci d'ailleurs, se référant uniquement à des obligations cultuelles, n'ont pas proprement place dans la doctrine des devoirs).

Des dix commandements de Dieu, les trois premiers, se rapportant aux devoirs envers Dieu lui-même, ne font qu'affirmer, fortifier, mettre en œuvre la doctrine des vérités. La doctrine des devoirs moraux, qui correspond à l'ensemble de la doctrine morale laïque, se restreint donc à l'énoncé et à l'explication des sept derniers commandements de Dieu, auxquels sont consacrées cinq leçons sur dix-sept que renferme la seconde partie du caté-

chisme, sur cinquante-trois que comprennent les trois parties ensemble.

Le contenu de cette doctrine des devoirs s'analyse ainsi : 1° Amour du prochain (annexé au premier commandement) ; — 2° Devoirs familiaux (rapports entre enfants et parents, inférieurs et supérieurs), 1 leçon; — 3° Interdiction du meurtre et du suicide, 1 leçon; — 4° Chasteté, 1 leçon; — 5° Probité, 1 leçon; — 6° Sincérité, 1 leçon. — La tempérance, l'hygiène, le courage, l'ardeur au travail, la prévoyance, tous ces devoirs individuels qui sont l'objet de longs développements dans nos cours de morale des divers degrés, depuis le cours primaire élémentaire jusqu'aux cours d'école normale, sont ici complètement omis. Presque rien non plus sur la morale sociale (solidarité, devoirs de justice et de charité), qui occupe la moitié au moins des programmes des divers degrés d'enseignement. — Nous sommes donc en présence d'une doctrine des devoirs extrêmement rudimentaire et incomplète, quant à son contenu, bornée à l'énoncé de quelques devoirs individuels non utilitaires, et de quelques devoirs sociaux extrêmement généraux (amour du prochain) ou élémentaires (discipline familiale, interdiction du meurtre et du vol). — Il est juste d'indiquer immédiatement ici que cette doctrine embryonnaire reçoit, au cours de l'éducation chrétienne, des développements considérables, du fait du commentaire des textes évangéliques; seulement ces développements, sur lesquels nous aurons plus loin à revenir, n'appartiennent nullement à la doctrine théorique des devoirs, mais à la doctrine de Dieu, et ce serait fausser l'esprit de la doctrine chrétienne de les mettre en parallèle avec l'enseignement laïque des devoirs.

Passons maintenant au commentaire des devoirs. Dans notre enseignement laïque le plus grand effort est donné à la justification spéciale des devoirs particuliers. Dans le texte du catéchisme les raisons particulières de chaque devoir ne sont données que rarement et de façon accessoire. Ce qui est mis en constante lumière, c'est le rapport des devoirs à la doctrine des vérités, à la volonté divine. — Ce n'est pas que la justification rationnelle des devoirs soit rejetée par la morale religieuse. De tous temps l'Église a reconnu l'existence d'une morale rationnelle coïncidant avec la morale chrétienne (qui en est toutefois une extension notable); mais cette justification rationnelle, légitime, mais insuffisante au point de vue de l'efficacité, et de valeur secondaire, est abandonnée en général à la

morale purement humaine. — Prenons pour exemple le commentaire du quatrième commandement : « Par le quatrième commandement *Dieu nous ordonne* d'aimer nos père et mère, etc. » Le fondement divin est l'essentiel. Pourtant la raison naturelle a ensuite son emploi : « Pourquoi devons-nous aimer nos père et mère? — Nous devons aimer nos père et mère, parce qu'après Dieu nous leur devons la vie, et qu'il les a chargés de pourvoir à nos premiers besoins. » En revanche, dans les textes relatifs au dixième commandement (probité), on ne relève aucun recours à la raison naturelle, aucune allusion à l'utilité sociale. — Les explications écrites ou orales qui s'ajoutent, pour l'usage pédagogique, au texte du catéchisme, se maintiennent dans la même mesure, quant à l'usage de la justification rationnelle [1]. Le catéchisme de persévérance ne développe pas cet usage, mais fournit en revanche d'abondantes références aux textes et aux événements de l'histoire sacrée, qui autorisent et expliquent les assertions dogmatiques du catéchisme. Mêmes proportions enfin dans les amplifications des sermonnaires : les justifications rationnelles n'en sont pas exclues, mais maintenues à un plan secondaire, accessoire, comme ces arguments que les avocats ne dédaignent pas, parce qu'ils peuvent utilement préparer ou affermir la conviction des juges, mais qui restent en dehors des points de fait et de droit dont la discussion peut seule produire cette conviction [2].

En somme, la détermination des *règles morales*, leur justification particulière, objet essentiel de notre morale laïque, n'occupent dans la doctrine morale traditionnelle, qu'une place très restreinte et secondaire. Des règles morales fort diverses pourraient s'insérer dans le cadre de la doctrine morale du catéchisme, sans que l'économie générale de cette doctrine en fût altérée. L'objectif essentiel de la doctrine chrétienne, ce n'est pas de déterminer ni de justifier les règles particulières des mœurs, *c'est de préparer l'âme à obéir à la règle, c'est d'édifier la base sur laquelle reposent les mœurs.*

1. Voir par exemple le *Guide pour l'explication littérale et sommaire du catéchisme de Paris,* par l'abbé Gayrard : je n'y relève que des éclaircissements de termes, des détails sur les circonstances des devoirs, mais aucune extension du recours aux justifications rationnelles. D'autre part, les prescriptions généralement adressées par les évêques aux curés pour l'instruction religieuse peuvent se résumer ainsi : 1° faire réciter la *lettre* du catéchisme; 2° en donner l'explicateon *littérale;* 3° expliquer les nuances, les circonstances des devoirs. La justification n'a nulle place dans l'instruction élémentaire.

2. Voir par exemple le *Sermon sur la Probité*, de Bourdaloue.

Pour l'examen de cette base, le catéchisme nous fournit encore avec précision les indications essentielles, que complète et approfondit l'abondante littérature où s'exprime la pensée chrétienne.

La *foi en Dieu* est non seulement la base des devoirs moraux, mais c'est la législation morale suprême, c'est le cœur vivant de la vie pratique. A l'établissement, à l'affermissement, à la détermination aussi riche que possible de cette foi, qui doit pénétrer toutes les retraites de l'âme humaine, la première partie du catéchisme est consacrée.

La foi en Dieu est une affirmation sans conditions, absolue. Ce n'est nullement une adhésion à une opinion philosophique, à des raisons qui persuadent : s'il faut raisonner avant de croire, la foi n'est plus certaine. La foi en Dieu, c'est le véritable « préjugé du bien », c'est le bien même; le moindre doute est un mal. On raisonne avec l'infidèle, avec l'égaré pour le préparer à croire, mais croire ne consiste pas à juger bonnes les raisons. L'apologétique ne sert que contre l'adversaire : elle n'est à aucun degré l'instrument de la formation morale du fidèle.

Dans le catéchisme la foi en Dieu n'apparaît d'abord que sous la forme d'une affirmation impérieuse, inconditionnelle. Il s'ouvre sur une pure et simple confession de la foi chrétienne, qui a pour premier article la foi en Dieu : « La première vérité que nous *devons* croire, c'est l'existence de Dieu. » « Je suis chrétien *par la grâce de Dieu*. » Ensuite seulement de cette confession de foi, la révélation d'abord, puis les arguments rationnels classiques sont invoqués à l'appui de la croyance. Mais il ne faut pas s'y tromper : toute la littérature apologétique nous fait connaître qu'en dernière analyse le critère de la valeur des raisonnements est leur accord avec la foi, et que l'évidence de la révélation elle-même est moins la cause de la croyance, que la récompense de l'esprit qui a accepté et voulu son union à Dieu.

Si l'on demande cependant quel est le ressort caché que touche cet appel impérieux, cet appel que l'expérience nous montre si généralement obéi, je le trouve dans un double besoin de la nature de l'homme, ou, si l'on aime mieux, en deux formes d'un seul et même besoin constant et essentiel. La foi répond au besoin que manifeste l'individu social de recevoir d'un milieu qui le domine une loi supérieure et absolue; à ce besoin répond l'affirmation ecclésiastique de Dieu. Une deuxième forme de ce besoin nous

apparaît dans l'analyse de la pensée mystique, analyse qui décèle dans des âmes humaines l'intuition et le besoin d'une relation immédiate de l'être individuel, limité, à un être qui le contient, le dépasse, à un infini réel auquel il ne peut pas ne pas vouloir s'unir. — Où manque, sous l'une ou l'autre forme, cette intuition ou tout au moins ce besoin, il n'y a qu'une âme amoindrie, mutilée ou viciée, insuffisante ou volontairement aveugle, en tous cas stérile, sans valeur, *réprouvée*. — La foi en Dieu est, en dernière analyse, une direction spontanée, une valeur première de l'âme : *tant pis* pour qui ne la possède pas, tant pis pour le pot manqué que brisera le potier.

Sans doute ce caractère de la foi n'est nullement élucidé par le catéchisme, qui se borne à exiger l'adhésion à une vérité objective. Mais ensuite l'abondant développement de cette vérité, la multiplicité des rapports que ce développement établit entre l'esprit docile et l'être divin, a pour effet de douer la notion de Dieu d'une forte réalité, de la rendre proche, d'en occuper l'esprit d'une foule de manières, d'intéresser enfin toutes les forces de l'âme à l'être universel et parfait. C'est à cette partie de la doctrine, soutenue par les exercices qui s'y rapportent, qu'appartient essentiellement la fonction de formation morale, l'efficacité éducative. — Je dois en donner une analyse très succincte. Elle comprend essentiellement la doctrine générale de la nature divine, la doctrine de la rédemption par Jésus-Christ, la doctrine de la société chrétienne (l'Eglise, la communion des saints), la doctrine des fins dernières de l'homme.

La doctrine des attributs, en déterminant la notion de Dieu, la réalise pour l'esprit. La spiritualité, la personnalité divines rendent concevable et même en quelque sorte imaginable la communication et l'union de l'âme avec Dieu. Son omniprésence, son omniscience à laquelle n'échappe pas la plus secrète de nos pensées, font que nous le rencontrons partout dans l'Univers, et que nous le touchons plus immédiatement encore quand la méditation nous replie sur nous-mêmes. On voit ici comment la description dogmatique du catéchisme sert d'attache aux formes intérieures de la vie religieuse, accessibles aux âmes d'élite, à l'expérience mystique du divin, formes peu distinctes, si l'on va à l'essentiel, de la méditation d'un Platon ou d'un Marc-Aurèle. Notons enfin, dans cette doctrine des attributs, que la nature de Dieu n'est pas ni ne peut être totalement représentée à l'esprit : nous la touchons, mais son infinité échappe

à nos prises, et au delà de ce que nous en pouvons saisir s'étend l'infinie profondeur du mystère. Le mystère a une valeur pratique toute spéciale : loin de rebuter l'esprit, il le captive, à la fois, et le fortifie contre le doute par l'effet de la conviction acceptée de sa propre insuffisance.

La doctrine du Christ est le centre de la doctrine chrétienne. Pour toutes les confessions chrétiennes le Christ est la source même de toute vie religieuse et morale. Pascal, Malebranche, tous les grands apologistes, toutes les grandes âmes religieuses de toutes les confessions ont trop puissamment développé ou manifesté l'intérêt spirituel et pratique de la doctrine du Christ, pour qu'il ne suffise pas ici d'en indiquer quelques traits, d'un point de vue de libre psychologie. La personnalité humaine de Jésus-Christ réalise de façon objective et vivante l'union intime de l'humanité à la divinité. La nature passionnelle cesse d'être étrangère à Dieu : Jésus, aimant les hommes, attire sur soi l'amour de l'homme et le répand dans l'infini divin. Jésus, aimant fraternellement tous les hommes, établit entre eux un lien idéal, qui fortifie, en le transfigurant, le lien social réel. Jésus, rachetant par sa mort tous les hommes, manifeste le rapport pratique du parfait à l'imparfait : la cité divine s'élève constamment de l'imperfection humaine par le sacrifice des meilleurs. Ce que je veux surtout marquer ici, c'est que ces indications du sens général de la vie ne sont point des préceptes, ni des assertions démontrées, ni de vagues symboles. Elles sont données dans une image à la fois idéale, précise et réelle[1] de la vie. Songez à l'immensité et à la variété de la littérature christologique, depuis le conte de Noël jusqu'aux commentaires évangéliques, aux traités théologiques, aux manuels d'oraison : tout esprit dégrossi, quel que soit son degré de culture, peut être indéfiniment occupé par ces représentations humaines de la divinité : l'intelligence, l'imagination, le cœur y trouvent leur aliment ; et, ce qui est capital, la volonté y trouve le point d'appui qui lui permet de suivre effectivement sa nature, ou d'accomplir délibérément le sacrifice — peu importe d'employer l'une ou l'autre des deux expressions, univoques au fond, sous une apparence d'antithèse, — en d'autres termes de se détacher pratiquement de l'intérêt particulier pour embrasser des fins universelles. La doctrine de Jésus-Christ fournit à la morale religieuse ce grand

1. Je me place, bien entendu, toujours au point de vue du fidèle.

moyen d'efficacité qui est l'*imitation de Dieu*. Par la voie de l'imitation, le lien de la doctrine de Dieu à la doctrine des devoirs prend une force nouvelle et singulière ; l'action du drame évangélique vient vivifier, accroître, remplacer la sèche et pauvre morale des commandements. Par lui le rapport divin apparait dans tous les gestes de la vie humaine. Jésus, homme-type en même temps que Dieu, source réelle de l'amour du prochain, racine réelle des vertus essentielles, est tout à la fois le modèle permanent, le conseiller intime, l'ami puissant et tendre[1].

Les doctrines des saints et des anges ont auxiliairement la même fonction de relier la vie humaine à la vie divine. La figure de la Vierge complète et différencie l'humanité du Christ ; elle offre à l'imitation un modèle féminin, plus accessible encore que le Christ, plus propre à évoquer et diriger des émotions instinctives (tendresse, instinct maternel), à soutenir de délicates vertus (pureté, modestie). L'ange gardien joue le rôle inspirateur du démon socratique : à l'imagination enfantine il fournit l'appui d'une présence bonne et tutélaire ; et le mythe est susceptible de s'approfondir, sans se changer, en vérité psychologique : il nous conduit insensiblement au sentiment de la multiplicité de notre âme, de la supérieure valeur des synthèses psychiques auxquelles président les idées les plus pures de notre esprit.

En résumé la doctrine du Christ et les doctrines secondaires de la Vierge, des saints et des anges fournissent des interprétations humaines de la vie divine et, par la voie de l'imitation, mettent en mouvement les facultés réelles d'émotion et d'action.

La doctrine de l'Église répond à la fois à la socialité naturelle de l'homme et à l'idéal de fraternité en Dieu. L'Église est la société des fidèles ; c'est une société spirituelle, elle unit au nom de Dieu et pour un but idéal ; mais c'est une société humaine et réelle, ayant autorité et force de contrainte. Comme la société politique exerce une contrainte constante sur les individus pour en obtenir l'observation des lois, de même l'Église exerce une contrainte constante pour

1. Je note en passant la totale inefficacité des « exemples des grands hommes » (Socrate, Jésus, Marc-Aurèle, Franklin, etc.), par lesquels on croit parfois continuer le procédé chrétien de l'imitation. La puissance de l'imitation exige nécessairement la divinité du modèle et sa présence à l'esprit forte, réelle, constante : l'imitation du Christ c'est en réalité l'obsession de la divinité. Chercher à la suppléer par des exemples multiples et humains indique qu'on n'en a pas aperçu la signification et le ressort. Rien n'est plus fâcheux que ces contrefaçons superficielles d'une méthode mal comprise.

obtenir de l'individu son obéissance et son concours à la finalité divine. Cette contrainte peut être d'ailleurs purement morale dans ses moyens; elle n'en est pas moins réelle et efficace ; dans l'Église est exercée une pression sociale au bénéfice de la moralité[1].

La doctrine des *fins dernières* répond dogmatiquement à l'une des conditions fondamentales de la vie humaine, à la question la plus angoissante qui se pose à l'être dont la conscience s'est éveillée. L'existence humaine s'écoule dans le temps, s'achemine consciemment vers la mort. Cette condition de la vie, toujours présente expressément ou sourdement dans la synthèse psychique, influe diversement, selon les idées qui la représentent ou s'y lient, sur l'activité pratique. La doctrine chrétienne attache étroitement à sa base fondamentale, à la foi en Dieu, les représentations et émotions naturelles relatives à la mort, par les dogmes de l'*Immortalité de l'âme*, du *Jugement*, du *Ciel* et de l'*Enfer*. La contemplation de Dieu, l'acquisition de l'immortalité en Dieu est le terme réel de la vie chrétienne : la mort n'est que la porte de délivrance, la porte de la vraie vie. Pour l'âme capable de vie spirituelle forte, l'adaptation aux conditions de la vie mortelle résulte immédiatement de la conception de son rapport de subordination à la finalité éternelle et divine, seul objet actuellement digne de l'attachement de notre vouloir. Pour la masse le dogme de l'enfer fournit un adjuvant brutal à la force d'encouragement et de séduction dont est douée la doctrine de l'immortalité bienheureuse. Point d'anéantissement, l'éternité toujours : soit l'éternité divine, soit l'éternité diabolique des tourments.

Comme les Stoïciens recommandaient d'avoir, comme des armes toujours prêtes, les maximes morales, de même la doctrine chrétienne résume ses vérités essentielles en textes concis, en gestes symboliques. Le *Symbole des Apôtres* s'apprend comme prière, et il est résumé dans le *Signe de la croix*, qui est à la fois le signe extérieur du chrétien, le memento de sa foi, le moyen de la lier sans cesse à toutes les formes de sa vie (signe de croix au réveil, béné-

1. C'est pourquoi il serait absurde d'affirmer sans ironie « que la religion est une affaire privée », et c'est peut-être une illusion de croire qu'une Église puisse effectivement subsister sans liens aucuns avec la société politique et sans usurper aucune part d'autorité sociale. Une Église réduite à un tel état devient impuissante à accomplir effectivement sa fonction, et si la fonction est essentielle pour la vie morale, il faut donc qu'elle soit assumée par la société politique elle-même, celle-ci doit jouer le rôle d'une Église, c'est-à-dire d'une société spirituelle exerçant une contrainte en vue d'une finalité idéale.

diction des repas, du pain, du logis, des instruments du travail, signe de croix comme procédé de résistance aux tentations, etc. . Il faut bien saisir ce qui différencie ces résumés des maximes stoïciennes, et plus encore des résumés et maximes pratiques en usage dans notre éducation laïque. La maxime stoïcienne est un précepte très général, exprimant une attitude de l'esprit dont la valeur constante a été une fois pour toutes démontrée ; la maxime morale laïque est un précepte particulier, énonçant un devoir et rappelant de manière concise les raisons qui doivent nous le faire reconnaître et pratiquer. Le résumé ou le symbole chrétien n'est nullement un précepte, ni particulier, ni général ; il sert à rappeler, à maintenir dans l'esprit l'idée de Dieu, la vision de son rapport au monde ; c'est autour de ce centre idéal que la vie morale tout entière est appelée à se constituer : la foi est la source des œuvres.

C'est ce même caractère de la doctrine chrétienne que je veux remarquer dans la troisième partie du catéchisme : « Des moyens que Dieu a établis pour nous sanctifier. » Dans cette troisième partie sont exposés avec une merveilleuse abondance les thèmes des exercices auxquels l'homme, à l'aide d'une application constante, devra de réaliser en lui cette vie intérieure et pratique dont les deux premières parties construisent la notion réelle. Prières, observances, sacrements, ces moyens ne sont pas employés à la moralisation directe, ni à l'instauration d'une certaine conduite pratique, mais ils convergent vers un unique but, qui est d'intensifier la vie religieuse, de permettre à l'individu de réaliser l'union de sa pensée, de sa volonté, de ses actions, de tout son être à l'esprit divin qui vient au-devant de lui et reçoit son effort dans la joie de la grâce. La grâce, qui délivre l'homme de l'angoisse de son imperfection et de son impuissance, est à la fois le moyen et le terme suprême, moyen que secondent, terme auquel acheminent les moyens humains, soit individuels (la prière, les méditations, les mortifications, etc.), soit sociaux, ou ecclésiastiques (les sacrements, les offices, les instructions, les directions, etc.).

Cette troisième partie, dans laquelle la doctrine n'est plus que le programme des exercices pratiques, n'appartient pas, rigoureusement parlant, à notre sujet. Au surplus il n'y a rien qui lui corresponde précisément dans notre doctrine laïque. Le but où tendent tous les exercices qu'elle définit est d'abstraire l'âme de la dissipation vers le recueillement intérieur, de la multitude des sentiments et occupa-

tions particulières vers la préoccupation unique de son union à l'être infini. Tout autre est le caractère de la « morale en action » en honneur dans nos écoles : il s'agit toujours de porter l'attention sur la valeur des actions particulières, soit en distribuant, à l'occasion des incidents scolaires, l'éloge et le blâme, soit en tenant pour l'écolier ou en faisant tenir par lui la comptabilité de ses bonnes et mauvaises actions, soit en favorisant, par la pratique, l'habitude de certains modes de conduite (l'épargne et la solidarité par l'organisation de la mutualité scolaire, la tempérance, la cordialité, la dignité de la tenue et du langage, etc., par la discipline et par des associations d'écoliers formées en vue de ces divers buts); quant aux divers modes de solennisation des classes, chants, résolutions à voix haute, etc., ce sont de simples imitations des formes extérieures des exercices religieux, sans conserver ni remplacer les fins auxquelles ces formes se rapportent (union de l'âme à Dieu, soumission à l'autorité morale de l'Église).

En résumé, la doctrine éducative traditionnelle consiste essentiellement, non pas à formuler et justifier des règles morales, mais à instituer dans l'esprit un système d'idées dont le centre est l'affirmation du rapport de l'homme à Dieu, puis à organiser par rapport à ce centre toute la vie de l'âme. C'est, pour employer le terme qui revient si souvent dans le langage chrétien, une doctrine d'*édification* : elle tend, en effet, à édifier sur le fondement spirituel de la foi la vie morale tout entière. Je préfère cependant, pour marquer plus exactement le caractère de sa fonction psychologique, la désigner sous le nom de doctrine *organiciste*; cette fonction consiste, en effet, à établir dans l'esprit un centre vivant autour duquel s'agglomèrent, de façon en quelque sorte spontanée, les éléments de la vie morale, comme autour d'un germe central se développe un organisme. Cette terminologie a en outre cet avantage de couper court aux équivoques auxquelles le terme de fondement de la morale donne lieu. Le centre organique de la doctrine traditionnelle, ce n'est nullement une proposition démontrée, un principe théorique, lequel, une fois admis, servirait à la justification logique des devoirs; c'est l'affirmation d'une expérience intime, d'un acte moral essentiel; il est supposé qu'il existe dans la nature humaine un besoin essentiel de s'unir et de se subordonner à une réalité supérieure, qui est Dieu, qui se manifeste à l'homme et lui apparaît

comme sa véritable fin. Ce centre établi, la doctrine est disposée de manière à y lier, aussi étroitement que possible, tous les éléments de la vie humaine; elle offre une vision de la nature humaine unie à la réalité divine, vision assez réelle et expressive pour agir par suggestion et déterminer pratiquement le sacrifice de l'être individuel à l'être divin, le détachement de soi, la subordination des désirs sensibles à l'intérêt de l'union à Dieu, l'amour du prochain, la soumission à l'autorité sociale, qui commande au nom de Dieu; vision qui cependant demeure assez générale et imprécise, pour que la suggestion s'adapte aux variétés des âmes, aux variations sociales des mœurs. Centre organique ou fondement, peu importe d'ailleurs le terme, pourvu que la signification en soit nettement comprise. Pour façonner la foule des âmes, la doctrine chrétienne y jette la foi en Dieu comme l'indispensable fondement sur lequel elle asseoit ensuite, entrelacées aux règles de pratique religieuse, quelques règles, considérées comme capitales, de pratique morale, le tout cimenté par la contrainte ecclésiastique. Si l'on veut exprimer la réalisation mystique de l'idéal chrétien, il vaut mieux employer l'image de l'organisation spontanée : chez le mystique la vie morale est recréée, réorganisée autour de la tendance vers Dieu, de l'union esthétique et pratique à l'être infini et parfait; le mystique nait à une vie nouvelle.

L'opposition de cette doctrine organiciste avec notre morale laïque est frappante. Notre enseignement moral laïque sous toutes ses formes est essentiellement théorique et analytique. Il expose analytiquement les devoirs moraux particuliers : c'est là son objectif principal. Soit qu'il rejette comme inutile tout fondement, soit qu'il cherche à fonder les devoirs, il n'en demeure pas moins hétérogène au type organiciste : car il considère le fondement soit comme une vérité générale démontrée, soit comme un principe de démonstration des devoirs particuliers. Il suppose ce postulat, que la simple connaissance des règles morales, connaissance aussi exacte, aussi explicative que possible, est nécessaire et suffisante pour que l'homme conforme à ces règles sa conduite, soit que cette connaissance rencontre une aptitude à l'action désintéressée, soit que l'intérêt, éclairé par elle, coïncide avec les exigences pratiques de la moralité. Au contraire, la doctrine traditionnelle suppose qu'il n'en est pas ainsi, que les règles n'ont pas en elles-mêmes de vertu persuasive ou efficace, que, pour amener la volonté à s'y conformer spontané-

ment, il faut d'abord et essentiellement y développer une tendance à l'universalisation, et pour cela capter toutes les forces psychiques, et les diriger vers la possession d'un objet infini, qui est à la fois la perfection divine et le salut individuel.

Il serait vain d'opposer *a priori* le postulat de la doctrine laïque à celui de la doctrine religieuse. Celle-ci est en possession de la fonction éducative depuis trop de siècles, elle appartient à une technique dotée, par l'accumulation des expériences, d'une trop remarquable puissance d'enlacement des puissances de l'âme, instincts, sentiments, passions, imagination, activité mentale, pour qu'on puisse la rejeter en bloc comme erronée. Il semble cependant qu'elle ait cessé dans notre société d'être adéquate à son office; peut-être, l'esprit humain ayant évolué, la moralisation directe par la connaissance analytique des devoirs est-elle d'accord avec l'état présent de notre mentalité? Peut-être l'espèce de contrainte morale, que produit l'organisation de l'âme, n'est-elle plus présentement nécessaire ni utile? En tout cas ces assertions demanderaient à être établies sinon par l'expérience proprement dite, mode de preuve qui n'est pas à la portée d'une technique naissante, du moins par quelque autre moyen. Nous n'avons pas le droit d'affirmer *a priori* que le type de doctrine éducative imposé à nos écoles soit le seul possible, celui hors duquel il n'y a point de salut. Mais il est en revanche extrêmement important de chercher à nous rendre compte s'il répond effectivement aux conditions pratiques de la fonction qu'il est destiné à remplir, s'il est susceptible d'être perfectionné dans son cadre actuel, ou bien si, au contraire, le type organiciste, auquel il s'est opposé, ne répondrait pas à des caractères constants de la nature humaine. C'est la recherche que nous avons maintenant à entreprendre.

J. Delvolvé.

(*A suivre.*)

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

SUR LE PRAGMATISME DE NIETZSCHE

On peut distinguer, avec William James, trois sens principaux du mot pragmatisme. On peut entendre par là, d'abord, en un sens encore général et assez vague, une certaine attitude de l'esprit ou même une certaine disposition de l'âme; ensuite, et d'une façon plus précise, une conception de la vérité, qui serait comme la condensation ou la cristallisation de cet état d'âme; d'après cette théorie, les vérités particulières et l'idée de vérité en général sont créées par l' « action », par la « pratique », par la « vie », et ce que nous appelons vérité, c'est le caractère que présentent les croyances les plus favorables à l'action, à la pratique ou à la vie. La distinction entre le vrai et le faux n'est pas abolie, comme dans le scepticisme, mais elle perd la signification que les philosophes lui prêtent d'habitude : sa valeur n'est plus relative à la connaissance, mais à l'action; à la théorie, mais à la pratique. Enfin, le mot de pragmatisme peut servir à désigner une théorie de l'univers : c'est la théorie d'après laquelle, le monde, comme la vérité, loin d'être un système nécessaire, se fait et se crée lui-même dans le temps; peut-être y a-t-il des libertés supérieures, peut-être y a-t-il des formes d'activité contingentes inférieures à la volonté de l'homme, la liberté humaine, en tout cas, crée quelque chose d'original qui n'avait rien d'inévitable.

De ces trois sens, le plus nouveau, c'est celui dans lequel le pragmatisme est essentiellement une conception de la vérité. C'est en ce sens que James emploie le mot de préférence et c'est en ce sens que nous le prendrons dans l'étude suivante.

Les trois sens en effet ne sont pas indissolublement liés. Si d'abord nous considérons l'état d'âme et l'état d'esprit qui sont comme la condition la plus générale du pragmatisme, l'attitude de l'esprit dans laquelle on recherche moins les conditions des choses que leurs conséquences, la disposition de l'âme dans laquelle on attache moins d'importance à la connaissance qu'à l'action ou à la vie,

cette disposition s'est rencontrée très souvent sans aboutir à une théorie pragmatiste de la vérité. Beaucoup de grands hommes d'action n'ont été ni des sceptiques ni des pragmatistes, mais des dogmatiques intransigeants. Parmi les philosophes, personne plus que Fichte n'a attaché d'importance à l'action ; et cependant, Fichte est l'un des défenseurs les plus résolus de l'idéalisme rationnel. Ainsi cette orientation de l'esprit peut bien être une des conditions les plus fréquentes du développement du pragmatisme ; elle ne suffit pas à le constituer[1].

D'autre part, la théorie de l'univers vers laquelle le pragmatisme, d'après James, conduit tout naturellement n'est pas non plus inséparablement liée avec la conception nouvelle de la vérité que ce mot désigne en propre. Certaines thèses de M. Poincaré, sur les principes de la géométrie par exemple, sont franchement pragmatistes ; et cependant sur la question de la contingence, M. Poincaré refuse de se prononcer ; il ne l'admet ni ne la rejette. Nietzsche, en ce qui concerne la vérité, est le plus audacieux des pragmatistes, et il considère pourtant le monde comme soumis à un déterminisme rigoureux, si rigoureux que la succession de ses états divers ne peut être illimitée et qu'au bout d'un certain temps ces états se répètent invariablement dans le même ordre. Inversement, il suffit de rappeler, parmi les philosophes contemporains, les noms de MM. Boutroux et Hamelin, parmi les métaphysiciens du passé, ceux d'Aristote et de Descartes, pour établir que l'on peut n'être pas pragmatiste et croire cependant à la liberté et à la contingence.

Même dans le sens où nous l'avons définie, la théorie pragmatiste est encore susceptible de bien des interprétations diverses. Qu'est-ce qu'on entend par l'action ? Par la commodité ? Par la pratique ? Par la vie ? Ce sont là des expressions dont la signification est singulièrement flottante et il faut fixer le plus exactement possible celle où chacun des pragmatistes les emploie. Puis de quelle vérité

1. M. Calderoni a publié il y a quelques mois dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* un article où il prend le mot pragmatisme dans une de ses significations les plus générales et désigne par là une certaine attitude intellectuelle. Ce sens ressemble à celui que Peirce, le créateur du mot, lui avait donné d'abord. Il est si large chez M. Calderoni qu'il englobe la théorie platonicienne de la connaissance où M. Schiller voit au contraire l'adversaire par excellence du pragmatisme. M. Calderoni est donc très éloigné de M. Schiller. Comme M. Vailati, il se trouve à ce qu'on pourrait appeler l'extrême droite du pragmatisme. Dans la jeune revue italienne où ils écrivent tous deux, d'autres rédacteurs, comme M. Papini, M. Prezzolini, s'inspirent au contraire d'idées plus ou moins nietzschéennes : ce sont des pragmatistes d'extrême gauche.

veut-on parler? De certaines vérités seulement ou de toutes? Souvent (par exemple chez M. Poincaré) ce sera de certaines vérités seulement. Nietzsche, au contraire, se demandera s'il ne faut pas appliquer la thèse pragmatiste à toutes les vérités sans exception.

Par son audace et son intransigeance passionnée, la théorie nietzschéenne de la connaissance mérite d'attirer l'attention : c'est une sorte de cas-limite. Elle le mérite aussi par son originalité : Nietzsche n'a pas connu le mot de pragmatisme, mais il a le premier aperçu distinctement une grande partie des idées qu'aujourd'hui on désigne d'habitude par ce terme. Elle a pourtant assez longtemps passé inaperçue : ce qui, chez le poète philosophe, a d'abord provoqué l'admiration, c'est la magnificence lyrique de la forme; ce qui ensuite a suscité la curiosité, le scandale ou l'enthousiasme, ce sont ses paradoxes moraux et sociaux.

I

Exposé du pragmatisme de Nietzsche.

Dès les premiers écrits de Nietzsche, dès ses premiers cours à l'Université de Bâle, on respire chez lui l'atmosphère spirituelle dont les idées pragmatistes sont une condensation. La vie, pour lui, a plus de valeur que la connaissance. Un de ses premiers écrits, c'est une brochure relative à l'utilité et aux désavantages de l'histoire pour la vie. Nietzsche à ce moment était professeur de philologie ancienne et cette brochure lui était inspirée par la réflexion sur sa profession elle-même. On conçoit presque toujours aujourd'hui, dit-il, l'histoire comme une recherche tout à fait étrangère à la vie actuelle, qui en détourne l'esprit au lieu de l'y préparer, et qui, en le subordonnant à quelque chose de lointain et d'étranger, affaiblit en lui la puissance vitale et la force créatrice. La culture contemporaine, tournée vers l'étude d'un passé mort au lieu de s'orienter vers l'action créatrice qui dans le présent engendre l'avenir, contrarie par son caractère foncièrement historique le développement et le progrès de la vie.

Cette même orientation de l'esprit selon laquelle la vie a plus de valeur que la connaissance proprement dite, nous la retrouvons dans les cours que Nietzsche a professés pendant quelques années à Bâle

sur les philosophes grecs. Les notes manuscrites qui lui avaient servi à préparer ses cours, le livre ébauché où il les résumait, nous ont été conservés et ont été publiés sous le titre de *La philosophie dans l'âge tragique de la Grèce*. Les premiers penseurs hellènes, dit-il, ne séparaient pas la vérité de la vie, et le moment critique dans le développement, non seulement de la philosophie, mais de la vie grecque, c'est le moment où la connaissance a été mise au-dessus de la vie et où, cessant d'être considérée comme un instrument que l'instinct vital se créait, elle a été envisagée comme ayant en elle-même son but et une valeur souveraine. Cette transformation, nous la saisissons en passant de la philosophie antésocratique à Socrate et à Platon. Et c'est cette victoire de l'intellectualisme sur l'instinct vital qui a entraîné, au bout d'un temps très court, la ruine de toute la civilisation grecque.

Même pensée dans la *Naissance de la tragédie*. Nietzsche recherche cette fois la vie grecque dans ce qui lui apparaît comme son expression la plus intense, non plus dans la philosophie des antésocratiques, mais chez les dramaturges d'Athènes. La pensée philosophique des antésocratiques est l'expression abstraite de cette même intuition de la vie qui fait directement appel au sentiment et à l'imagination dans le drame d'Eschyle ou de Sophocle. La transformation par laquelle l'instinct vital, en se subordonnant à la réflexion, à l'analyse, à l'intelligence, commence à se dissoudre, c'est la transformation même qui s'opère quand nous passons du drame de Sophocle à celui d'Euripide. Euripide est, dans l'histoire du drame grec, la contrepartie de ce qu'est Socrate dans l'histoire de la philosophie.

Quel est, dès lors, le but que Nietzsche dès sa jeunesse a été amené à se proposer et vers lequel sa pensée est toujours demeurée tendue? Ce ne pouvait pas être d'augmenter simplement la somme de ce que nous connaissons, soit sous forme d'histoire, soit sous forme de loi générale. Son but, ce sera de suggérer une orientation nouvelle de l'action, de créer des « valeurs » nouvelles, un nouvel idéal.

Cet idéal, il en emprunte les traits essentiels à l'activité du héros et à l'élan poétique de l'artiste; c'est cette fusion en un seul être du courage et du lyrisme qu'il a nommé le surhomme : l'*Ubermensch*.

Dans le surhomme, toutes les tendances qui constituent la vie seront plus intenses que chez l'homme; plus intenses la joie et la douleur, l'amour et la dureté, la volonté de vérité et le désir d'illusion. Toutes ces tendances, non seulement les plus diverses, mais

en apparence les plus opposées qui nous soient données dans l'humanité, il faudra chercher, sans en affaiblir et sans en sacrifier aucune, à les exalter et à les harmoniser tout ensemble dans l'unité de la vie la plus puissante et la plus riche.

Cet idéal apparaît à Nietzsche comme contraire à l'idéal chrétien et à l'idéal égalitaire, où domine la préoccupation de la foule, de l' « utilité sociale », du bien « général », et qu'il sera amené dès lors à combattre. Cet idéal d'ailleurs ne peut être réalisé que par un petit nombre ; il définira la vertu d'une aristocratie. Au-dessous d'elle restera toute la masse des hommes, comme au-dessous de ceux-ci reste toute la masse des êtres vivants inférieurs à l'humanité. La masse des hommes aura sans doute besoin d'autres vertus que les vertus de l'élite et, pour elle, les vertus chrétiennes ou égalitaires conserveront leur valeur ; mais cette valeur sera subordonnée à celle de l'idéal supérieur qui définit la vertu pour l'élite.

Ce n'est pas seulement dans le christianisme, ce n'est pas seulement dans l'utilitarisme égalitaire que Nietzsche voit des ennemis de son idéal ; c'est aussi dans ce qu'il appelle l'ascétisme scientifique, c'est-à-dire dans la recherche d'une vérité objective à laquelle l'individu subordonne son imagination et ses désirs. Cette recherche qui caractérise l'état d'esprit du savant demeure dans le monde moderne l'analogue de ce qu'était l'ascétisme religieux. Dans le détachement de soi, dans l'effacement du sentiment devant le fait et devant la démonstration, qui apparaît aujourd'hui comme la condition du progrès de la science, l'activité individuelle est sacrifiée à son objet. L'ascétisme de la spéculation scientifique apparaît donc à Nietzsche comme hostile à la vie et comme inconciliable avec l'image qu'il se fait du surhomme. Pour empêcher le sacrifice de tout notre être à un fantôme, le philosophe va tenter d'exorciser le spectre de la vérité impersonnelle.

Et d'abord, aucun idéal moral ne possède une vérité universelle, éternelle ou impersonnelle. L'idéal même que Nietzsche propose, pas plus qu'aucun autre, ne peut être ni prouvé ni réfuté. L'idéal est au delà du vrai et du faux. « Ceci est maintenant *mon* chemin, — où est le vôtre ? » Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient « le chemin ». Car *le* chemin n'existe pas. » (*Zarathoustra*, 3e partie, De l'esprit de pesanteur.) « Le chaos est devant nous, tout est fleuve. Rien qui ait en soi de la valeur, *rien* qui ordonne : « tu

dois ». Il nous faut opposer l'*action créatrice* au spectacle de cette destruction. A ces buts mobiles il nous faut opposer *un* but, le *créer*. » (*N. Werke*, t. XII, p. 202.)

Ce qu'exprime notre idéal, la seule chose qu'un idéal quelconque ait jamais exprimée et puisse jamais exprimer, ce sont les tendances de l'être qui le vit. « La célèbre formule de médecine morale (dont Ariston de Chios est l'auteur) : « la vertu est la santé de l'âme », devrait, pour qu'on puisse l'utiliser, être du moins transformée ainsi : « Ta vertu est la santé de ton âme ». Car en soi il n'y a point de santé et toutes les tentatives pour donner ce nom à une chose définie ont misérablement avorté. Il importe de connaître ton but, ton horizon, tes forces, tes impulsions, tes erreurs et surtout l'idéal et les fantômes de ton âme pour déterminer ce que signifie la santé, même pour ton *corps*. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 120.) Tout ce que l'on peut dire, d'après Nietzsche, pour provoquer l'adhésion à l'idéal qu'il suggère, c'est qu'il est l'expression d'une vie en progrès, au lieu que les formes d'idéal qui lui sont contraires traduisent l'affaiblissement d'une vie qui diminue et d'une énergie qui s'éteint. L'importance que l'on attache à la notion de preuve, l'effort pour appuyer son état d'âme individuel sur une vérité objective, la volonté de se soumettre à elle, trahissent un affaiblissement de l'instinct vital et même une certaine servilité de nature; ils résultent de l'impuissance où se trouve l'activité de se suffire à elle-même, en se créant son but et son objet. La croyance à une vérité morale stable et impersonnelle, manifeste en nous la tendance à nous appuyer sur des habitudes toutes faites et sur des coutumes sociales au lieu de nous fier à la force personnelle, à l'élan créateur qui a engendré les habitudes et les coutumes.

La « vérité » philosophique n'est pas plus impersonnelle que la vérité morale. Derrière toute philosophie, dit Nietzsche, il y a une morale; derrière toutes les philosophies, il faut chercher les philosophes; ce qu'ils appellent la vérité, c'est simplement le symptôme de ce qu'est en eux ou dans leur milieu social l'instinct vital. « Peu à peu j'ai découvert ce que toute grande philosophie a été jusqu'ici : à savoir la confession de son auteur et une espèce de mémoires involontaires; et aussi que les intentions morales (ou immorales) formaient dans chaque philosophie le germe d'où chaque fois la plante tout entière a poussé.... Je ne crois pas qu'une « tendance vers la connaissance » soit la mère de la philosophie,

mais qu'une autre tendance, ici comme ailleurs, s'est servi de la connaissance comme d'un instrument... Dans le philosophe il n'y a absolument rien d'impersonnel; et en particulier sa morale donne un témoignage défini et décisif sur *ce qu'il est*, c'est-à-dire sur l'ordre d'importance des tendances les plus intimes de sa nature. » (*Au delà du bien et du mal*, aphorisme 6.)

C'est à ce point de vue que Nietzsche se placera toutes les fois qu'il étudiera une philosophie. Lorsqu'il étudie les présocratiques, ce qu'il cherche en eux, c'est leur sentiment de la vie; leur instinct vital, en raison de son intensité, ne craint pas ce qu'il y a d'irrationnel, d'incohérent, de tragique dans l'univers, ce qui fait de chaque existence une aventure soumise à toutes les incertitudes du hasard. Il s'efforce de retrouver chez ces penseurs, comme chez les poètes tragiques, cette conception foncièrement pessimiste de l'univers. Pour un Démocrite, par exemple, l'univers est un jeu du hasard et de la nécessité. Sa doctrine est le pessimisme du hasard; il ne se laisse pas entraîner à introduire dans l'univers une finalité harmonieuse pour le plier au besoin de bonheur qui domine les âmes sans courage.

S'agit-il au contraire de la philosophie d'un Socrate, d'un Platon, d'un Spinoza? La théorie des idées de Platon paraît à Nietzsche un effort pour s'évader du monde réel; c'est l'effort d'un instinct vital qui, pour se protéger contre l'exubérance désordonnée de la vie sensible, se réfugie par le rêve dans un monde d'idées où il croit trouver l'harmonie souveraine que l'univers sensible ne peut pas lui offrir. La doctrine de Spinoza ressemble à une invincible Pallas Athéné que protègent le casque et le bouclier; mais, si l'on y regarde de près, on découvrira sous l'éclatante dureté de cette armure logique le faible cœur qu'elle abrite, le malade solitaire qu'épouvante la vision tragique du réel. De même encore, dans la philosophie hindoue, comme dans les idées de Platon, comme dans la substance de Spinoza, comme dans le noumène de Kant, Nietzsche dénonce une tentative pour imaginer, sous le nom de Brahma, de nirvana, d'unité absolue, un monde chimérique, un royaume immobile de la paix, où l'on goûterait enfin la sérénité de l'éternel repos que nous refusent à jamais le mouvement sans cesse renouvelé et les luttes sans cesse renaissantes de la vie.

Ainsi, la conception de l'univers que se font les philosophes, tout comme la conception du bien et du mal que se font les moralistes,

n'exprime autre chose que les nécessités de l'instinct vital, et, suivant que cet instinct est l'expression d'une vie en progrès ou d'une vie en décadence, la conception du monde différera du tout au tout.

De la vérité religieuse, Nietzsche parlera comme de la vérité morale et philosophique. C'est sur les mêmes idées que repose en particulier sa critique du christianisme. Le christianisme, qui d'ailleurs dérive dans une grande mesure de la philosophie platonicienne dont il est l'exagération à l'usage du peuple, s'explique, ainsi que celle-ci, comme un effort pour échapper à la dure réalité du monde où nous vivons par la fiction d'un monde inexistant et divin de parfaite harmonie et d'inaltérable félicité. C'est le délire d'un malade et c'est aussi l'hallucination dans laquelle l'esclave prend sa revanche sur le maître qui l'opprime.

Mais ce n'est pas uniquement à la morale, à la philosophie ou à la religion que s'applique cette conception de la vérité; elle s'applique aussi — et c'est ici que la pensée de Nietzsche devient le plus paradoxale — à la vérité selon le sens commun et selon la science. Elle s'applique à nos croyances universelles, à nos lois et à nos théorèmes les mieux démontrés, comme à ces croyances individuelles que l'on rencontre chez un penseur isolé et à ces croyances plus ou moins générales que l'on rencontre dans les morales et dans les religions.

L'univers en effet est devenir et flux continuels, et ce n'est pas un système intérieurement harmonique, mais un jeu de forces incohérentes; nous saisissons en nous dans son perpétuel renouvellement la force qui est nous-mêmes; et c'est cette force, cette tendance vers une expansion aussi complète que possible, que nous appelons la vie. Chaque force est en lutte avec les autres, victorieuse ou vaincue, et tend sans cesse à se vaincre et à se dépasser elle-même.

Or, pour le sens commun l'univers consiste en des objets séparés, dont chacun est plus ou moins fixe et qui agissent les uns sur les autres à titre de causes et d'effets; il y a dans l'univers des choses, des substances, qui offrent une certaine discontinuité et dont chacune présente une certaine durée; et ces choses se classent dans des genres identiques à eux-mêmes et bien délimités.

Mais cet univers du sens commun est un univers d'illusions. Si pour agir, nous sommes portés à diviser la continuité du réel, ce sont uniquement les besoins de la vie qui nous amènent à décomposer ainsi l'univers en choses distinctes, en causes et en effets; et

ce sont également ces besoins qui nous entraînent pour nous soustraire aux dangers qui nous menacent et pour essayer d'agir sur les choses, à leur prêter une stabilité qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes, à négliger toutes les différences et tous les changements qui ne dépassent pas un certain degré.

« Pendant d'énormes espaces de temps, l'intelligence n'a engendré que des erreurs; quelques-unes de ces erreurs se trouvèrent être utiles à la conservation de l'espèce; celui qui tomba sur elles ou qui les reçut en héritage en tira avantage dans la lutte pour lui et pour ses descendants. Il y a beaucoup de ces articles de foi erronés qui, transmis par hérédité, ont fini par devenir une sorte de masse et de fonds humains, on a admis par exemple qu'il existe des choses qui sont pareilles, qu'il existe des objets, des substances, des corps, qu'une chose est ce qu'elle paraît être, que notre volonté est libre, que ce qui est bon pour quelques-uns est bon en soi. — Ces propositions devinrent même, dans les bornes de la connaissance, des normes d'après lesquelles on évalua le « vrai » et le « non-vrai » jusque dans les domaines les plus éloignés de la logique pure. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 110.)

« Comment la logique s'est-elle formée dans la tête de l'homme? Certainement par l'illogisme dont, primitivement, le domaine a dû être immense. Mais une quantité innombrable d'êtres qui raisonnaient autrement que nous ne le faisons maintenant a dû disparaître, cela semble de plus en plus certain. Celui qui par exemple ne parvenait pas à découvrir assez souvent les analogies en fait de nourriture ou à l'égard des animaux qui étaient ses ennemis, celui donc qui établissait trop lentement des classes ou qui était trop circonspect dans la subsomption diminuait ses chances de survie plus que celui qui pour les choses analogues concluait immédiatement à l'identité. C'est un penchant prédominant à traiter dès l'abord les choses analogues comme si elles étaient identiques, — penchant illogique, car en somme rien n'est identique, — qui le premier a créé la base de toute logique. De même il fallut pour que se formât le concept de substance, logiquement indispensable, — bien qu'en un sens rigoureux rien de réel n'y correspondît — que longtemps ce qu'il y a de changeant dans les choses ne fût ni vu ni senti... Aucun être vivant ne se serait conservé si le penchant à affirmer plutôt qu'à suspendre son jugement, à se tromper et à imaginer plutôt qu'à attendre, à approuver plutôt qu'à nier, à juger plutôt qu'à être juste,

n'avait été développé avec une extrême intensité. La suite des pensées et des déductions logiques dans notre cerveau actuel correspond à un processus, à une lutte d'instincts, en eux-mêmes illogiques et injustes; nous ne percevons généralement que le résultat de la lutte, tant cet antique mécanisme fonctionne maintenant en nous rapide et caché. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 111.)

« Cause et effet : voilà une dualité comme il n'en existe probablement jamais, — en réalité nous avons devant nous un *continu* dont nous isolons quelques parties... Un esprit qui verrait cause et effet comme un continu et non, à notre façon, comme un morcellement arbitraire, qui verrait le flux des événements, — nierait l'idée de cause et d'effet et toute conditionnalité. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 112.)

Les croyances fondamentales du sens commun sont ainsi des créations de l'instinct vital, d'abord accidentelles, et qui, en raison de leur utilité, se sont incorporées à l'organisme.

Il en est de même, selon Nietzsche, des postulats des sciences naturelles, qu'il s'agisse des sciences mathématiques ou des sciences physiques.

Considérons d'abord la géométrie ou la mécanique.

« Nous appelons explication ce qui nous distingue des degrés de connaissance et de science plus anciens, mais ce n'est que description. Nous décrivons mieux, nous expliquons tout aussi peu que tous nos prédécesseurs... D'ailleurs, comment saurions-nous expliquer! Nous ne faisons qu'opérer avec des choses qui n'existent pas, avec des lignes, des surfaces, des corps, des atomes, des temps divisibles, des espaces divisibles, — comment une interprétation serait-elle possible, si de toute chose nous faisons d'abord une *image*, notre image? Il suffit de considérer la science comme une humanisation des choses aussi fidèle que possible; nous apprenons à nous décrire nous-mêmes toujours plus exactement, en décrivant les choses et leur succession. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 112.)

« Une ligne est une abstraction... nous ne pouvons peindre avec aucun signe une force mouvante, mais *nous isolons en concepts* : 1° la direction; 2° l'objet mû; 3° la pression; etc. En réalité ces choses isolées n'existent *pas*! — Nous ne pouvons pas penser le mouvement sans lignes... « La force » dans des points mathématiques et des lignes mathématiques — est la dernière conséquence et montre toute l'absurdité. Ce sont en fin de compte des sciences *pratiques*, reposant

sur les erreurs fondamentales de l'homme, à savoir qu'il y a des choses et de l'identique. — Il est surprenant que pour *nos* besoins (machines, ponts, etc.) les suppositions de la mécanique suffisent; c'est que ce sont des besoins très grossiers et que les « petites erreurs » n'entrent pas en ligne de compte. » (*N. Werke*, t. XII, p. 20-21.)

Il en est d'ailleurs des lois de la physique et de la chimie, selon Nietzsche, comme il en est des principes mathématiques. Ne parlons pas de lois rigoureusement immuables; ne parlons pas de corps simples rigoureusement invariables. Les corps simples eux-mêmes doivent être englobés dans l'évolution universelle. Et les lois mêmes de la nature expriment des à peu près relatifs à certaines phases de l'évolution. C'est parce que le physicien ou le chimiste élimine une grande partie de la variété réelle de la nature qu'il arrive à se créer quelque chose d'immuable et d'identique; mais c'est toujours là une illusion née des besoins de la vie; c'est toujours la tendance à simplifier et à falsifier, le besoin de prêter à l'univers des caractères grâce auxquels l'être vivant puisse durer et agir sur son milieu.

« Je crois que même notre affinité et notre cohérence chimiques sont peut-être des phénomènes tardivement développés qui appartiennent à des époques déterminées dans des systèmes particuliers.... Gardons-nous de soutenir d'une loi quelconque, fût-ce même une loi mécanique primitive de notre expérience, qu'elle régit l'univers et qu'elle est une propriété éternelle. — Les qualités chimiques aussi s'écoulent et changent; alors même qu'il faudrait un temps prodigieux pour que la formule actuelle d'un composé soit *réfutée* par le résultat... Il y a toujours une certaine marge à l'intérieur de laquelle l'expérience réussit. Mais c'est à l'intérieur de celle-ci que se produit l'éternelle transformation, le flux éternel de toutes choses,... bien que la nouveauté soit trop fine pour toutes les mesures et que le développement de toutes les nouveautés pendant la durée de la race humaine ne soit peut-être pas assez grand pour réfuter la formule. — Il y a aussi peu des *formes* que des *qualités*. — Nous devrions dire qualités « analogues », au lieu de qualités « identiques », — dans la chimie aussi. Et « analogues » pour nous. » (*N. Werke*, t. XII, p. 21-22.)

« Au fond l'objet de la science, c'est de fixer comment l'*homme* — *non pas* l'individu — sent vis-à-vis de lui-même et de toutes choses... Ce n'est pas la vérité, mais l'*homme* dont elle prend connaissance...

La science ne fait donc que *continuer* le processus qui a *constitué* la nature de l'espèce. » (*N. Werke*, t. XII, p. 72.)

« *O sancta simplicitas!* Dans quelle étrange simplification et falsification vit l'homme! On ne peut assez s'en étonner, quand on a une fois su voir cette merveille! Nous avons rendu tout autour de nous clair et libre et facile et simple! Nous nous sommes entendus depuis l'origine à nous conserver notre ignorance..., pour jouir de la vie! Et c'est seulement sur cette base d'ignorance, désormais solide comme le granit, que la science a pu jusqu'ici s'élever, la volonté de savoir sur la base d'une volonté beaucoup plus puissante, la volonté de ne pas savoir, la volonté du faux! Non comme son contraire, mais comme sa forme la plus raffinée! En vain le *langage*, ici comme ailleurs, continue à parler de contraires là où il n'y a que des degrés et toutes sortes de fines graduations; çà et là nous comprenons en riant comment c'est justement la meilleure science qui veut nous maintenir dans ce monde *simplifié*, radicalement artificiel, inventé et imaginé, comment sans le vouloir et en le voulant tout ensemble, elle aime l'erreur, parce qu'elle, la vivante, aime la vie! » (*Au delà du bien et du mal*, aphorisme 24.)

Ainsi ce que l'on appelle d'ordinaire les lois de l'esprit, qui dominent à la fois le travail scientifique et la perception vulgaire, ce sont sans doute des lois, d'irrésistibles habitudes pour notre pensée humaine, mais ce ne sont pas pour cela des vérités nécessaires. Quand nous disons que ce sont pour notre pensée humaine des lois nécessaires, nous entendons simplement par là que ces croyances correspondent à des besoins de la vie en nous. « L'origine de l'entendement et de sa constitution doit être déduite de notre relation pratique avec les choses. » (*N. Werke*, t. X, p. 383.) « Il est temps enfin de remplacer la question de Kant : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? », par une question nouvelle : « Pourquoi la croyance à de tels jugements est-elle *nécessaire?* » en d'autres termes, il faut comprendre que pour conserver des êtres de notre espèce, des jugements de ce genre doivent être *crus* vrais; ce qui n'empêche pas naturellement qu'ils ne puissent être *faux*. Ou pour parler plus clairement, plus grossièrement et d'une manière plus approfondie : les jugements synthétiques *a priori* ne sont pas du tout « possibles »; nous n'y avons aucun droit; dans notre bouche ce sont tous des jugements faux. Seulement la croyance en leur vérité est nécessaire, comme une croyance

de premier plan et une apparence visuelle qui appartient à la perspective de la vie. » (*Au delà du bien et du mal*, aphorisme 11.)

Les nécessités pratiques d'où naissent les caractères essentiels de la pensée consciente ne sont d'ailleurs pas purement biologiques; elles sont aussi sociales : « Le problème de la conscience (ou plus exactement de la conscience de soi) ne se présente à nous que lorsque nous commençons à comprendre en quelle mesure nous pourrions nous passer de la conscience : la physiologie et la zoologie nous placent maintenant au début de cette compréhension (il nous a donc fallu deux siècles pour rattraper la précoce défiance de Leibnitz)... La vie tout entière serait possible sans qu'elle se vît en quelque sorte dans une glace : comme d'ailleurs, maintenant encore, la plus grande partie de la vie s'écoule chez nous sans qu'il y ait une pareille réflexion, et de même la partie pensante, sensitive et agissante de notre vie, quoiqu'un philosophe ancien puisse trouver quelque chose d'offensant dans cette idée... Je puis (faire) cette supposition que *la conscience s'est seulement développée sous la pression du besoin de communication*, que tout d'abord elle ne fut nécessaire et utile que dans les rapports d'homme à homme... et qu'elle ne s'est développée qu'en raison de son degré d'utilité... L'homme, étant l'animal qui courait le plus de dangers, avait *besoin* d'aide et de protection, il avait besoin de ses semblables, il était forcé de savoir exprimer sa détresse, de savoir se rendre intelligible, et pour tout cela il lui fallait d'abord la « conscience », il lui fallait « savoir » lui-même ce qui lui manque.... « savoir » ce qu'il pense... En un mot le développement du langage et le développement de la conscience se donnent la main... La conscience ne fait pas proprement partie de l'existence individuelle de l'homme, mais plutôt de ce qui appartient chez lui à la nature de la communauté et du troupeau : la conscience ne s'est donc développée d'une façon subtile que par rapport à son utilité pour la communauté et le troupeau, et par conséquent chacun de nous, malgré son désir de se *comprendre* lui-même aussi individuellement que possible, malgré son désir de « se connaître lui-même », ne prendra toujours conscience que de ce qu'il y a de non-individuel en lui, de ce qui est « moyen » en lui... Ceci est le véritable phénoménisme, le véritable perspectivisme tel que je l'entends : la nature de la *conscience animale* veut que le monde dont nous pouvons avoir conscience ne soit qu'un monde de surface et de signes, un monde généralisé et vulgarisé, que tout ce qui

devient conscient, devient par là plat, superficiel, relativement bête, *devient* généralisation, signe, marque du troupeau... Nous ne possédons absolument pas d'organe pour la *connaissance*, pour la « vérité » : nous « savons » (ou plutôt nous croyons savoir) juste autant qu'il est utile que nous sachions dans l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et même ce qui est appelé « utilité » n'est en fin de compte qu'une croyance, un jeu de l'imagination et peut-être la bêtise néfaste qui un jour nous fera périr. » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 354.)

Mais, dira-t-on, lorsqu'il réduit ainsi toutes les vérités du sens commun, toutes les vérités scientifiques, et jusqu'aux lois fondamentales de notre pensée à n'exprimer que des conditions plus ou moins favorables à la vie, Nietzsche s'appuie sur une certaine conception du monde. Cette conception, qui apparaît comme indissolublement liée, dans son esprit, avec sa théorie de la vérité, d'où lui vient-elle? D'une sorte d'intuition artistique. L'artiste s'oppose à l'homme ordinaire, l'artiste s'oppose même au savant par l'intuition qu'il a des transformations du devenir qualitatif qui constitue l'univers; l'artiste, lorsqu'il est possédé par l'ivresse « dionysiaque », sent directement cette variété, cette hétérogénéité indéfinies, ce flux continuellement renouvelé de phénomènes, cette expansion de forces vivantes. C'est au nom de cette intuition artistique que nous pouvons ramener l'univers tout entier aussi bien que notre être propre à un déploiement de forces, dont aucune n'est une substance délimitée identique à elle-même, mais dont chacune se transforme et se dépasse continuellement, dont aucune ne converge nécessairement avec les autres, mais dont chacune tend à conquérir autour d'elle, aussi longtemps qu'elle ne s'affaiblit pas et qu'elle n'est pas dominée et conquise par d'autres. (Sur l'opposition de l'intuition « dionysiaque » avec l'intelligence, voir spécialement *La Naissance de la tragédie*, les projets pour un ouvrage intitulé *La vérité et l'erreur au sens extramoral*, dans le tome X des Œuvres complètes, et les passages du *Crépuscule des Dieux*, où Nietzsche reprend le thème « dionysiaque » de *La Naissance de la tragédie*.)

Or n'y a-t-il pas là, demandera-t-on peut-être, une certaine conception de la vérité? Nietzsche n'admet-il pas par là même que les procédés par lesquels on essaye habituellement d'atteindre le vrai sont menteurs sans doute, mais que par ce procédé nouveau, par l'intuition du philosophe-artiste, on peut saisir le vrai dans son

intimité? N'est-ce pas là enfin la récompense du courage intellectuel et de la sincérité passionnée qui se sont refusés à voir la vérité où elle n'était pas? Ce ne serait pas, je crois, comprendre exactement la pensée de Nietzsche que de la traduire ainsi. Il a bien pu, pendant quelques années, dans la phase intermédiaire de son développement philosophique, parler de se libérer de toute illusion, ce qui semble supposer un effort pour s'élever de la vérité commune, traitée comme une erreur, à une vérité supérieure; mais dans sa dernière philosophie aussi bien que dans la première, il considère l'existence comme un « phénomène esthétique »; le changement qui s'est opéré dans son esprit, c'est qu'au début il y voyait le jeu et le rêve d'un principe divin, intérieur aux choses; tandis qu'à la fin, il n'admet plus aucune « réalité en soi », aucune « volonté divine » supérieure aux phénomènes, aucun « monde vrai », qui les réduirait à des « apparences »; il n'y a plus que les phénomènes eux-mêmes et que le jeu de l'imagination créatrice en chacun de nous, tantôt asservi à l'utilité de la vie dans l'espèce, la société, le troupeau, tantôt personnel et spontané.

Les points de vue, les perspectives sur le réel sont sans doute en nombre infini, comme les perspectives dans lesquelles nous apercevons un ensemble de phénomènes visuels, et nous ne pouvons pas choisir une de ces perspectives pour en faire le type unique auquel nous rapporterons toutes les autres pour les justifier ou les condamner. La notion même de vérité impersonnelle supérieure à la vie pratique se trouve détruite à la fois parce que la psychologie et la biologie réduisent son impersonnalité à la stabilité relative qu'assure à certains phénomènes leur utilité vitale et parce que l'intuition du philosophe-artiste, c'est l'intuition individuelle des phénomènes perpétuellement hétérogènes et perpétuellement changeants que son imagination projette sans cesse devant lui sans s'assujettir à suivre aucun modèle.

« Notre nouvel infini. — Savoir jusqu'où va le caractère perspectif de l'existence ou même savoir si l'existence possède encore un autre caractère..., c'est ce qui, comme de juste, ne peut être décidé par les analyses et les examens de l'intelligence les plus assidus et les plus minutieusement scientifiques : l'esprit humain, durant cette analyse, ne pouvant faire autrement que de se voir sous des formes perspectives et *uniquement* ainsi. Il nous est impossible de tourner l'angle de notre regard : il y a une curiosité sans espoir à vouloir

connaître quelles autres espèces d'intelligences et de perspectives il *pourrait* y avoir... J'espère cependant que nous sommes au moins, de nos jours, assez éloignés de ce ridicule manque de modestie de vouloir décréter de notre angle que ce n'est que de cet angle que l'on a le *droit* d'avoir des perspectives. Le monde au contraire est devenu pour nous une seconde fois infini : en tant que nous ne pouvons pas réfuter la possibilité qu'il *contienne des interprétations à l'infini*. Encore une fois le grand frisson nous prend, mais qui donc aurait envie de diviniser de nouveau, immédiatement, à l'ancienne manière, ce monstre, ce monde inconnu?... Hélas, il y a trop de possibilités d'interprétation *non divines* qui font partie de cette inconnue, trop d'interprétations diaboliques, bêtes, folles, sans compter la nôtre, cette interprétation humaine, trop humaine, que nous connaissons... » (*Le Gai Savoir*, aphorisme 374.)

« A quelque point de vue philosophique que l'on se place aujourd'hui : de ce point de vue le caractère *illusoire* du monde où nous croyons vivre est ce que notre œil peut encore saisir de plus solide et de plus sûr... Mais celui qui rend notre pensée même responsable de la fausseté du monde..., celui-là aurait au moins de bonnes raisons d'apprendre enfin la méfiance contre toute pensée : car ne nous aurait-elle pas mystifiés jusqu'à présent? Et quelle garantie y a-t-il qu'elle ne continue pas à faire ce qu'elle a toujours fait?... C'est un simple préjugé moral, d'admettre que la vérité a plus de valeur que l'apparence; c'est même la supposition la moins démontrée qu'il y ait au monde. Qu'on se l'avoue donc : il n'y aurait pas du tout de vie, si ce n'est grâce à des appréciations et à des apparences qui sont un jeu de perspective; et si l'on voulait... éliminer tout à fait le « monde apparent », à supposer que vous le puissiez, il ne vous resterait en tout cas plus rien de votre « vérité »! Oui, qu'est-ce qui nous oblige même à supposer qu'il existe un contraste essentiel entre « vrai » et « faux »? Ne suffit-il pas d'admettre des degrés divers dans l'apparence, des ombres plus claires ou plus foncées, un ton d'ensemble différent du phénomène, des « valeurs » différentes, pour parler le langage des peintres? » (*Au delà du bien et du mal*, aphorisme 34.)

« Comment quelque chose *pourrait-il* naître de son contraire? Par exemple la vérité de l'erreur? Ou le désir de la vérité du désir de l'illusion? Ou l'action désintéressée de l'intérêt?... » Cette

manière de juger est le préjugé typique auquel les métaphysiciens de tous les temps se laissent reconnaître.... Leur croyance fondamentale est *la croyance à l'opposition des valeurs*. Les plus prudents d'entre eux ne se sont pas avisés de douter ici sur le seuil, à l'endroit où c'était pourtant le plus nécessaire, même quand ils s'étaient vantés « de omnibus dubitandum ». On peut en effet douter d'abord qu'il y ait des oppositions, ensuite que ces appréciations et oppositions populaires des valeurs, auxquelles les métaphysiciens ont imprimé leur sceau, soient autre chose peut-être que des appréciations de premier plan, des perspectives provisoires. Quelle que soit la valeur qui peut appartenir à la vérité, à la sincérité, au désintéressement, il serait possible qu'il fallût attribuer une valeur plus haute et plus profonde pour toute vie à la volonté de l'illusion, à l'intérêt personnel et au désir. Il serait même possible que *ce* qui fait la valeur de ces choses bonnes et honorées consistât justement à être apparenté, entrelacé, enchevêtré d'une manière séductrice avec toutes ces mauvaises choses, en apparence opposées, peut-être même à être de même nature qu'elles. » (*Au delà du bien et du mal*, aphorisme 2.)

« A la construction des concepts travaillent d'abord le *langage*, plus tard la *science*... Déjà l'homme qui agit lie sa vie à la raison et à ses concepts, pour n'être pas emporté par le torrent...; de même le chercheur bâtit sa hutte auprès de la tour de la science pour pouvoir aider à sa construction et trouver protection sous son rempart. Et il a besoin de protection : car il y a des puissances redoutables qui continuellement le menacent et qui opposent à la « vérité » scientifique des « vérités » d'une tout autre espèce... Cette tendance à la formation des métaphores, cette tendance fondamentale de l'homme, qu'on ne peut pas éliminer un seul instant, parce qu'on éliminerait en même temps l'homme lui-même, n'est pas définitivement vaincue, elle est à peine domptée parce qu'on a bâti avec ses créations passagères, les concepts, un nouveau monde régulier et rigide... Elle cherche un nouveau domaine pour son activité... et le trouve dans le *mythe* et dans l'*art*. Continuellement elle montre le désir de donner au monde de l'homme éveillé l'irrégularité bigarrée, l'absence de suite, de liaison, la séduction et l'éternelle nouveauté du monde du rêve... L'homme a une tendance invincible à se livrer à l'illusion et il est ravi de bonheur quand le rhapsode lui raconte comme vraies des fables épiques... Maintenant

l'esprit a rejeté les signes de la servitude : lui qui s'efforçait avec une activité morose de montrer à un pauvre individu, désireux de vivre, son chemin et ses instruments..., il est maintenant devenu maître et peut effacer de sa physionomie l'expression du besoin... Cette prodigieuse charpente des concepts, à laquelle l'homme plein de besoins se cramponne pour se sauver à travers la vie, n'est pour l'esprit devenu libre... qu'un jeu pour ses tours de force les plus téméraires, et quand il la brise, en jette les pièces pêle-mêle, les rassemble de nouveau ironiquement, assemblant les choses les plus étrangères et séparant les plus proches, il révèle... qu'il n'est plus guidé par des concepts, mais par des intuitions. De ces intuitions, aucun chemin régulier ne conduit dans le pays des fantômes, des abstractions : les mots ne sont pas faits pour elles, l'homme devient muet quand il les voit ou il parle en une foule de métaphores défendues..., pour répondre du moins d'une façon créatrice par la destruction et le mépris des vieilles limites des concepts à l'impression de la puissante intuition présente... Là où l'homme intuitif, comme dans la Grèce primitive, manie ses armes avec plus de force et plus victorieusement que son adversaire (l'homme raisonnable), il peut, dans des circonstances favorables, se former une culture et la domination de l'art sur la vie peut s'établir;... cette négation du besoin, cet éclat des intuitions métaphoriques, ce caractère immédiat de l'illusion accompagnent toutes les manifestations d'une telle vie. » (*N. Werke*, t. X, p. 174-178.)

« Connaître est un désir et une soif! Connaître, c'est engendrer... En tant que création, toute connaissance est une non-connaissance. *Voir de part en part* serait la mort, le dégoût, le mal. Il n'y a pas d'autre forme de la connaissance que la création première... Le *plus grand danger*, c'est la *croyance* au savoir... A chaque homme devrait correspondre une explication du monde qui lui appartiendrait tout entière : à lui en tant que premier mouvement. » (*N. Werke*, t. XII, p. 198.)

Ainsi la foi dans l'existence d'une Vérité fixe, comme la foi dans l'existence d'un Bien immuable est une croyance indémontrée et à jamais indémontrable, une habitude que seuls les besoins de la vie ont créée en nous, dans les phases passées de son évolution. Pas plus que le raisonnement du philosophe ou que les méthodes du savant, l'intuition « dionysiaque » de l'artiste ne nous fait donc atteindre à une vérité impersonnelle; elle ne peut être transformée

en une méthode ; elle nous fait saisir la vie dans son renouvellement continuel comme une puissance qui est au delà du bien et du mal, au delà du vrai et du faux ; elle nous la fait saisir chez l'individu même, dans toutes les images qu'elle projette intarissablement devant lui, dans tous les instincts qui combattent en lui pour la prépondérance, dans toutes les croyances jaillies de ces instincts et dont chacune tend à se développer et lutte pour dominer les autres.

> Contemple-les au fond de ce cœur qui s'ignore,
> Chaud de mille désirs, glacé par mille hivers,
> Où, dans l'ombre éternelle et l'éternelle aurore,
> Fermente, éclate et meurt l'illusoire univers.
>
> (*Leconte de Lisle.*)

« Vous appelez « volonté de vérité », dit Zarathoustra, ce qui vous pousse et vous rend ardents, ô vous les plus sages. Volonté de se représenter l'être : ainsi j'appelle votre volonté! Vous voulez *rendre* représentable tout ce qui existe : car vous doutez avec une juste défiance que ce soit déjà représentable. Mais tout ce qui est, vous voulez le soumettre et le plier à votre volonté. Le rendre poli et soumis à l'esprit comme son miroir et son image. C'est là toute votre volonté, ô vous les plus sages, c'est là votre volonté de domination. Vous voulez créer un monde devant lequel vous puissiez vous agenouiller, c'est là votre dernier espoir et votre dernière ivresse... La vie elle-même m'a confié ce secret : « Voici, dit-elle, je suis *ce qui doit toujours se dépasser lui-même*. Assurément vous appelez cela volonté de créer ou instinct du but, du plus sublime, du plus lointain, du plus multiple : mais tout cela n'est qu'une seule chose et un seul secret... Ah! faut-il que je sois lutte, devenir et but et contradiction des buts!... Quel que soit ce que je crée et l'amour que je lui porte, il faut que bientôt j'en sois l'adversaire et l'adversaire de mon amour : ainsi le veut ma volonté. Et toi aussi, qui cherches la connaissance, tu n'es que le sentier et la piste de ma volonté : en vérité ma volonté de domination marche aussi sur les traces de ta volonté du vrai. » (*Zarathoustra*, 2e partie, De la victoire sur soi-même.)

« O ciel au-dessus de ma tête, ciel clair, ciel profond! abîme de lumière! en te contemplant je frissonne de désir divin.

En vérité, c'est une bénédiction et non une malédiction lorsque j'enseigne : « Sur toutes choses se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près. »

« Par hasard » — c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes choses, je les ai délivrées de la servitude du but.

Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » ne voulait.

J'ai mis, à la place de cette volonté, cet élan et cette folie, lorsque j'ai enseigné : « Une chose est impossible partout — c'est le sens raisonnable! »

« *Un peu* de raison cependant, un grain de sagesse, dispersé d'étoile en étoile, — ce levain est mêlé à toutes choses : c'est à cause de la folie que la sagesse est mêlée à toutes choses!

« Un peu de sagesse est possible; mais j'ai trouvé en toutes choses cette certitude bienheureuse : elles préfèrent *danser* sur les pieds du hasard.

« O ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut! Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelle araignée et de toile d'araignée de la raison : — que tu es un lieu de danse pour les hasards divins, que tu es une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins! » (*Zarathoustra*, 3e partie, Avant le lever du soleil.)

En résumé, qu'il s'agisse de vérité morale, de vérité philosophique, de vérité religieuse, de vérité scientifique, de ce que le sens commun appelle vérité, des lois nécessaires de notre représentation, l'affirmation de la vérité ne constitue jamais, selon Nietzsche, qu'une forme de la vie ascendante ou de la vie descendante, qu'une condition utile ou nécessaire à la vie en général, condition que la vie crée par son développement même et comme l'instrument de ce développement.

En outre, l'intuition artistique de la réalité vivante, dans son développement nécessaire et dans sa nouveauté continuelle, permet bien de faire revivre en nous, par delà la fixité relative des habitudes qui nous sont incorporées, l'activité spontanée qui les crée, elle nous permet bien de critiquer la conception que les religions comme les morales, que les savants comme le sens commun se font de la vérité, mais elle ne nous conduit pas à substituer à ce mode de connaissance illusoire un autre mode de connaissance de la vérité, car la vérité serait essentiellement une harmonie fixe, indépendante de l'opposition des individus et des moments successifs de leur développement, tandis que l'intuition du réel ne saisit rien de fixe et

demeure inséparable de la création continuelle d'images variées correspondant à nos tendances et dont l'intuition créatrice ne peut garantir la valeur en dehors de l'acte même qui les crée.

Le rôle de la philosophie, ce ne sera donc pas à toutes ces conceptions illusoires de la vérité d'en substituer une autre; le rôle de cette forme suprême de la connaissance, c'est de détruire en nous la croyance à la valeur propre et autonome de la connaissance elle-même; c'est, en écartant les idées qui s'opposent au développement le plus complet possible de la vie, de favoriser la vie en progrès au lieu de hâter la décadence de la vie comme l'ont fait d'habitude les théories intellectualistes, c'est-à-dire la plupart des philosophies. Et à ce rôle correspond celui que doit jouer l'art : créer des images qui provoquent le développement intégral de la vie au dépens des images qui en provoqueraient la déchéance et l'affaiblissement.

Cette conception de la philosophie et de l'art, Nietzsche s'est efforcé de la vivre et c'est en ce sens que l'on peut dire qu'il s'est efforcé de vivre son propre idéal. On s'est étonné quelquefois du contraste que présente l'image du surhomme avec l'existence de Nietzsche. C'est qu'il se proposait pour but d'être une sorte de Zarathoustra, un annonciateur du surhomme. Réaliser dès à présent le surhomme serait impossible. Le rôle prophétique de poète philosophe, créateur de valeurs nouvelles, lui apparaissait au contraire comme le plus efficace que l'on pût essayer de jouer aujourd'hui et le plus conforme au sentiment qu'il avait de la nature de la vie. « A travers une vie mesquine et misérable résonnent encore les accords de la *grande vie* d'hommes disparus : toute *appréciation de valeurs* a son origine dans les grands mouvements d'âmes individuelles. » (*N. Werke*, t. XII, p. 288.) « Créer un être plus élevé que nous ne sommes nous-mêmes, voilà *notre* être. *Créer au delà et au-dessus de nous!* Voilà la tendance vers l'enfantement, la tendance vers l'acte et vers l'œuvre... A ce but se sacrifier soi-même et son prochain ». (*N. Werke*, t. XII, p. 210.) « Je n'aime plus que le *pays de mes enfants*, la terre inconnue parmi les mers lointaines! c'est elle que ma voile doit chercher sans cesse. » (*Ainsi parla Zarathoustra*, 2e partie, Du pays de la civilisation.) « Aimer et disparaître, c'est ce qui s'accorde depuis des éternités. Vouloir aimer, c'est aussi être prêt à la mort. » (*Zarathoustra*, 2e partie, De l'immaculée connaissance.)

On ne saurait comprendre en effet ce que Nietzsche entend par

« vie » et quel est par suite le sens de sa théorie de la connaissance comme celui de sa morale, si l'on ne saisit pas que, selon lui, vivre pleinement, c'est à la fois et avec une égale fatalité, imposer son action autour de soi et tendre à se dépasser et à se détruire soi-même afin de créer des formes d'existence et d'activité qui soient au delà et au-dessus de nous.

La vie biologique, d'après Nietzsche, offre déjà ce double caractère : elle est, d'une part, une assimilation, une conquête, un effort pour imposer sa forme à ce qui l'entoure, et, d'autre part, une tendance à la création, à la production du nouveau, fût-ce au prix de la mort même. Et sur le type de la vie biologique nous pouvons imaginer, selon notre philosophe, toute réalité, qu'elle soit matérielle ou spirituelle. Ce n'est pas la volonté de vivre au sens de Schopenhauer, ce n'est pas la lutte pour la vie au sens de Darwin qui peuvent nous permettre de comprendre quel est ce principe profond de réalité dont la connaissance n'est qu'une manifestation et qu'un instrument; vivre, ce n'est essentiellement ni se conserver comme le croit Schopenhauer ni se défendre pour ne pas périr comme le croit Darwin ; c'est se développer à la fois aux dépens des autres et aux dépens de soi-même ; et c'est en ce sens que la vie est au delà du bien et du mal, au delà de l'égoïsme et de l'altruisme, comme elle est au delà du vrai et du faux, parce qu'il y a dans sa puissance créatrice un principe plus profond que ces oppositions apparentes.

L'originalité de cette théorie de la connaissance est incontestable, aussi bien que l'originalité même de la morale de Nietzsche. La combinaison des idées y est nouvelle, et nouvelle aussi est l'âme qui dans l'ensemble brûle et transfigure tout de sa flamme. Et cependant, il n'est pas impossible de dire où Nietzsche a pris les matériaux du bûcher fatidique sur lequel il a offert en holocauste à son idéal la vérité et la pensée humaine; il n'est pas impossible d'essayer de le suivre dans les forêts dont il a coupé les rameaux, ni même peut-être jusqu'au foyer où il a emprunté du feu.

II

Les origines romantiques.

Le premier écrivain qui ait profondément agi sur lui quand il était encore au collège de Pforta, le poète préféré dont la lecture

le transportait d'enthousiasme et qui, plus peut-être que tout autre, semble lui avoir révélé à la fois la pensée et l'art, c'est Hölderlin ; pendant l'une de ses dernières années de collège, un des auteurs qu'il lit le plus, c'est Emerson ; un peu plus tard, dans la période où le jeune homme va devenir un homme, c'est Wagner et c'est Schopenhauer dont l'œuvre, pendant plusieurs années, a dominé sa pensée et ses sentiments.

A travers Emerson comme à travers Hölderlin, à travers Schopenhauer comme à travers Wagner, c'est le courant irrésistible du romantisme germanique qui l'entraîne dans son torrent.

Le romantisme n'est ni un mouvement spécialement littéraire, ni un mouvement spécialement français. On se fait souvent en France une idée incomplète et même en grande partie inexacte de ce qu'est le romantisme parce qu'on l'envisage exclusivement dans les formes qu'il a prises en France et avant tout comme un fait littéraire. Le romantisme est un mouvement européen; il s'est manifesté dans la pensée philosophique et dans la religion, autant que dans l'art ou dans la poésie; et dans la constitution de la théorie romantique, le rôle de l'Allemagne a été beaucoup plus grand que celui de la France. C'est en Allemagne qu'a été le foyer le plus ardent de la pensée romantique, celui auquel Nietzsche est venu prendre le feu.

Or, quelle est l'idée centrale du romantisme germanique? C'est l'idée de vie, conçue à la fois comme le principe de toute réalité, qu'elle soit matérielle ou sociale ou spirituelle, et comme le but idéal de l'action.

Mais qu'est-ce que les romantiques entendent par la vie?

La vie, pour eux, s'oppose au mécanisme et à l'intelligence réfléchie. Ce qui, selon eux, avait dominé la pensée du XVIIIe siècle, c'était une conception mécaniste et intellectualiste, soit de la nature matérielle, soit de la société, soit de l'esprit. C'est à cette conception mécaniste et intellectualiste que le romantisme germanique vise à s'opposer. Et vous retrouvez ici, au cœur même du romantisme, l'opposition entre l'intelligence et la vie qui se trouve aussi au cœur de l'œuvre de Nietzsche.

Les romantiques opposent la vie comme ce qui se fait à ce qui est tout fait. Ils l'opposent comme une puissance obscure de création et de synthèse à l'analyse intellectuelle qui décompose les touts en leurs parties et qui, par là, les détruit. Ils l'opposent aussi comme

une puissance obscure de synthèse créatrice, comme une action spontanée qui va du dedans au dehors, à la construction mécanique qui se borne à assembler extérieurement des parties déjà données.

Cette vie, les romantiques l'aperçoivent dans les organismes biologiques proprement dits. Ils la saisissent aussi dans la société : la société pour eux n'est pas un mécanisme intellectuel qu'on puisse décomposer et reconstruire au moyen de la raison réfléchie, comme l'avaient cru les penseurs franco-anglais du XVIIIe siècle. L'esprit ne l'est pas davantage; et ainsi, la psychologie franco-anglaise du XVIIIe siècle paraît aux romantiques allemands incapable d'expliquer la nature de l'esprit, parce que l'esprit, comme la société, est essentiellement une vie. De même lorsqu'il s'agit de l'univers matériel, le mécanisme cartésien et le mécanisme déjà plus complexe de la physique newtonienne sont impuissants à rendre compte de la nature, parce que la nature matérielle, elle aussi, est essentiellement une vie, et que c'est son principe vital que l'on doit avant tout chercher en elle si on veut la comprendre.

Tous ces traits se retrouvent dans la philosophie de Nietzsche et cela qu'il s'agisse de la vie biologique. de la vie sociale, de la vie spirituelle, de la vie même de la nature. Mais déjà tous ces traits se rencontraient à la fois ce qu'on peut appeler le groupe central du romantisme germanique, dans le groupe constitué par Schelling, par Novalis, par Tieck et par les Schlegel. Dans leur esprit les diverses idées qui pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle annonçaient de toutes parts le romantisme se réunissent, se pénètrent, se fécondent mutuellement; et lorsque ensuite, pendant tout le XIXe siècle, à travers toute l'Europe et tous les pays de civilisation européenne, depuis la Russie jusqu'aux États-Unis, en passant par l'Allemagne, par la France et par l'Angleterre, nous cherchons quel a été le centre de rayonnement le plus intense non pas sans doute du sentiment, mais de la pensée romantique, son foyer principal de convergence et de dispersion, ce n'est pas chez Rousseau, chez Herder ou chez le jeune Gœthe, ce n'est pas non plus chez De Maistre ou chez Savigny, c'est dans ce groupe que nous le trouvons.

Or, revenez à présent aux penseurs qui ont agi sur la jeunesse de Nietzsche : Hölderlin était l'ami intime de Schelling, et nous saisissons dans ses œuvres, dans ses vers, dans ses essais, dans son poème dramatique inachevé d'Empédocle, l'empreinte de la pensée romantique. Hölderlin exalte l'hellénisme comme l'expres-

sion la plus complète de la vie, et il oppose cette vie hellénique, intense et variée, à ce que sont les spécialistes allemands de son temps. L'Allemand, dit-il, nous apparaît comme spécialisé dans une connaissance et dans une profession déterminée; cette spécialisation affaiblit, divise et détruit en lui ce principe essentiel de vie synthétique dont la Grèce nous offre au contraire le plus bel exemple; Empédocle est pour Hölderlin une sorte de héros mystique dans lequel il essaie de représenter ce qu'a été la vie hellénique au moment le plus éclatant de son développement.

Après Hölderlin, j'ai cité Emerson, dont il est difficile d'ailleurs de mesurer l'influence exacte sur l'esprit de Nietzsche. A la source de la plupart de ses idées, nous rencontrons Carlyle et Coleridge. Or Carlyle et Coleridge avaient précisément essayé de transporter en Angleterre les principes du romantisme germanique pour les opposer à la psychologie utilitaire, à la sociologie utilitaire, à la physique mécaniste qu'ils rencontraient chez beaucoup d'Anglais de leur temps. Stuart Mill, en 1840, nous parle de l'opposition fondamentale qui existe entre la philosophie benthamique d'une part, et d'autre part la philosophie germano-coleridgienne. Emerson paraît aussi s'être efforcé de puiser en partie à la source même les idées du romantisme germanique, en même temps qu'il les empruntait aux penseurs anglais qui déjà avaient commencé à les traduire dans un langage capable d'atteindre plus facilement l'esprit ou les sentiments d'un Anglo-Saxon. Ainsi, à travers Emerson, c'est encore le même courant dont les flots viennent baigner la pensée de Nietzsche, sans en altérer la coloration première et sans en changer la direction.

Considérez maintenant Schopenhauer et Wagner. Schopenhauer sans doute a copieusement injurié Schelling, mais il avait suivi ses cours, il a subi profondément son influence, et dans le détail même de ses formules, il s'en est manifestement inspiré. La volonté apparaît chez lui comme plus profonde que la représentation; les lois de la représentation, telles que Kant les a conçues, sont pour Schopenhauer un jeu d'illusions; il faut aller au delà d'elles pour saisir dans la volonté le principe du réel. Ceci revient à dire que ce que Schopenhauer conserve du kantisme, il l'interprète en grande partie dans l'esprit de Schelling et pour une partie dans le langage même de Schelling. L'influence de Schlegel se trahit aussi dans cette apologie de la sagesse indienne, où nous saisissons comment, chez

Schopenhauer, le pessimisme est lié à l'irrationalisme. La sagesse hindoue, selon Schopenhauer, est supérieure à la philosophie européenne parce que celle-ci reste soumise aux oppositions de l'entendement, de l'intelligence claire, qui veut décomposer les choses pour les comprendre, tandis que la sagesse hindoue s'élève au-dessus de ce jeu illusoire d'apparences intellectuelles.

Wagner, enfin, est tout imprégné de l'esthétique de Schelling, de Schlegel, de Schopenhauer. L'idée qui détermine la forme de son œuvre et d'après laquelle le drame poétique est la manifestation la plus haute de l'art parce qu'il est l'expression la plus profonde et la plus complète de la vie, c'est aux esthéticiens romantiques qu'il la doit. L'idée que la musique atteint la vie intérieure des choses, le principe du réel, plus profondément que les arts plastiques et que les arts du langage, c'est également à l'esthétique romantique et spécialement à Schopenhauer qu'il la doit. Et en même temps que la forme de son art, c'est son contenu moral que Wagner doit au romantisme. L'intelligence lui apparaît non seulement comme impuissante dans la création de l'œuvre d'art, mais comme incapable de nous diriger dans la vie et de nous faire connaître ce qu'il nous importerait le plus de savoir. L'intelligence ne peut guère servir d'après lui qu'à combiner des calculs utilitaires, et par suite, à déformer ou à pervertir en nous le sens des réalités profondes que nous devons demander à l'intuition du sentiment.

Toutes ces idées apparaissent en plein relief dans le drame dont Wagner composait la musique à l'époque où Nietzsche a eu avec lui les relations les plus intimes : je veux parler de *Siegfried*. Quelle est en effet l'idée dominante du *Siegfried*? C'est l'apothéose et c'est l'union de la Vie et de l'Amour, l'union de Siegfried et de Brunnhilde : Siegfried, c'est essentiellement la vie; Brunnhilde, c'est l'amour; et la forme la plus haute de l'idéal, ce sera l'union de Siegfried et de Brunnhilde, l'union du principe de vie et du principe d'amour. La vie nous apparaît à la fois dans *Siegfried* comme une force conquérante, intrépide et brutale et comme l'élan triomphant de l'instinct vers l'amour et vers sa propre destruction.

Nous retrouvons dans la philosophie de Nietzsche cette double conception de la vie, d'une vie qui est en même temps amour, esprit de conquête, esprit de destruction par rapport à soi-même comme par rapport aux autres, parce qu'elle est un effort inconscient et spontané pour aller toujours plus avant. Et déjà Wagner opposait

la vie aux calculs pervers ou mesquins de l'intelligence représentée par Wotan, par Mime, par Alberich; Wotan, Mime, Alberich tentent d'assurer leur puissance par le raisonnement utilitaire, mais leur raisonnement se montre misérablement impuissant et inférieur à l'intuition de Siegfried, qui est l'expression en lui d'une vie plus haute et plus complète.

Quelque chose de *Siegfried* a passé dans la *Naissance de la tragédie* qui est toute soulevée et comme emportée par un souffle wagnérien et schopenhauérien. Et jusque dans le surhomme, nous reconnaissons bien des traits du héros juvénile des Niebelungen.

Ainsi, le feu le plus ardent qui brûle en Nietzsche est emprunté au romantisme et c'est du romantisme aussi que lui viennent en partie les matériaux sur lesquels sa pensée agira pour les transformer, les vivifier, les transfigurer dans sa flamme.

Mais l'idée romantique elle-même, d'où vient-elle[1]?

Pour comprendre pleinement l'origine de la notion de vie chez Nietzsche, pourquoi Nietzsche a sacrifié l'intelligence à la vie, et comment il s'est trouvé amené par là à sacrifier la notion même de vérité intellectuelle à celle de développement vital, il importe de creuser jusqu'aux racines de l'arbre romantique.

Or, si nous considérons la manière dont le romantisme définit la vie, qu'il prétend discerner partout, il semble que l'idée romantique vienne principalement de la médecine vitaliste qui a dominé la pensée des biologistes en Europe pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle et le premier tiers du XIXe, depuis la prépondérance de l'animisme de Stahl jusqu'à celle de la physiologie expérimentale de Claude Bernard et de Helmholtz.

1. Il faut distinguer la théorie romantique du mouvement romantique dans son ensemble. La théorie romantique est, en grande partie, dans ses formules caractéristiques, comme je vais tenter de le faire voir, une généralisation du vitalisme biologique. Le mouvement romantique est naturellement bien autre chose encore et il résulte de causes sociales beaucoup plus complexes et plus vastes; de causes qui sont d'abord et surtout économiques, puis aussi, par contrecoup, politiques : de la rupture des anciens cadres sociaux, qu'a produite le développement de la bourgoisie moderne. L'effet de cette rupture des cadres anciens et de la crise qui en est résultée a été une surexcitation des énergies personnelles et du sentiment individuel, une réaction passionnée contre la réalité sociale actuelle. Le romantisme s'est complètement constitué non seulement comme mouvement social (mouvement politique, artistique, religieux), mais comme théorie, lorsque les effets de ces causes sociales ont été déjà assez étendus et assez profonds et lorsque les tendances nouvelles se sont exprimées par les formules vitalistes. Ces formules se prêtaient sans peine à traduire et à justifier l'exaltation d'énergies individuelles qui s'apparaissaient à elles-mêmes comme l'expansion d'une spontanéité interne.

Les principes de cette médecine vitaliste ont été formulés par l'école de Montpellier, spécialement par Bordeu, Grimaud et Barthez. Ils sont une réaction partielle contre l'interprétation que les animistes avaient donnée des phénomènes vitaux dans la première moitié du XVIIIe siècle. Les cartésiens avaient soutenu que les phénomènes vitaux pouvaient se ramener à des rapports mécaniques et ils avaient essayé de les expliquer par la mécanique des corps visibles, par des jeux de poulies, de poids et de leviers. Ces explications étant bientôt apparues comme tout à fait insuffisantes, une autre école, celle des iatrochimistes, avait essayé dès la fin du XVIIe siècle de leur substituer des interprétations chimiques; mais la chimie de ce temps n'était pas encore une science positive, et cette entreprise avait échoué comme la précédente à expliquer le détail des faits. Par réaction contre cette double tentative, contre ce mécanisme cartésien et ce mécanisme chimique, s'était développé au XVIIIe siècle l'animisme de Stahl. Pour lui, les phénomènes vitaux s'expliquent par une âme intérieure à l'organisme et agissant au moyen de calculs de finalité plus ou moins analogues aux calculs psychologiques de la finalité réfléchie.

Les théoriciens de l'école de Montpellier continuent à rejeter la biologie mécaniste ou chimique. Mais ils tournent également en ridicule l'animisme de Stahl. On ne peut pas plus, disent-ils, interpréter les phénomènes vitaux au moyen du mécanisme qu'au moyen d'une finalité analogue à la finalité réfléchie que nous rencontrons en nous. Pour eux la vie est une spontanéité inconsciente, supérieure à la nécessité mécanique comme au raisonnement téléologique, et qui se développe du dedans au dehors. Le vitalisme s'oppose à la fois au mécanisme et à l'intellectualisme[1].

Ce qui a caractérisé la théorie romantique, c'a été d'étendre les formules de la biologie vitaliste à tous les ordres de réalité, de concevoir, par une sorte de choc en retour, toutes les existences, fussent-elles matérielles, spirituelles, sur le type de la vie comme l'école de Montpellier l'avait définie : ni la vie de l'âme ne peut s'expliquer intellectuellement ni la vie de la matière mécaniquement.

1. On pourrait sans doute chercher la filiation de certaines idées des vitalistes, à travers Paracelse et Van Helmont d'une part, le péripatétisme scolastique de l'autre, jusqu'à l'animisme d'Aristote, jusqu'à l'optimisme naturaliste de la médecine hippocratique et jusqu'aux vues des hylozoïstes antésocratiques. Mais c'est bien dans l'école de Montpellier que se sont fixés les traits caractéristiques du vitalisme moderne.

Ainsi la première des origines de la pensée romantique, et celle qui nous en explique le plus clairement les formules, c'est une hypothèse scientifique, qui a dominé pendant trois quarts de siècle la biologie, et spécialement la médecine. C'est donc une période de l'histoire de la physiologie qu'il nous faut considérer d'abord si nous voulons comprendre cette notion de vie qui a exercé sur Nietzsche une sorte de fascination magique. Seule l'habitude de séparer, comme on le fait ordinairement, l'histoire de la science de l'histoire de l'art et de celle de la philosophie a pu masquer jusqu'à présent cette origine du romantisme.

Il faut ajouter que cette conception de la vie s'accordait avec la conception de l'instinct prédominante dans l'histoire naturelle entendue comme le fit par exemple Linné. L'instinct apparaissait comme une activité spécifique, intellectuellement et mécaniquement inexplicable. Divers penseurs anglais et écossais, au XVIIIe siècle, avaient transporté cette thèse de l'histoire naturelle dans la psychologie, où ils voyaient une histoire naturelle de l'âme : le sentiment esthétique, la moralité, les lois mêmes de l'esprit furent tour à tour envisagés par eux comme des instincts spécifiques de l'homme. Certaines de ces idées passèrent chez Rousseau qui les développa et leur assura un retentissement extraordinaire. Les vitalistes rattachèrent l'instinct à la spontanéité mystérieuse de la vie. Comme le vitalisme en effet, ces doctrines étaient directement contraires à l'esprit de la biologie et de la psychologie cartésiennes, et avec le vitalisme, auquel elles se combinèrent vers la fin du XVIIIe siècle, elles ont concouru à la formation du romantisme.

Au commencement du XIXe siècle, la conception vitaliste a été étendue par quelques penseurs, spécialement par Schelling, aux phénomènes physiques et chimiques. On commençait à la fin du XVIIIe siècle à découvrir les lois de la chimie moderne et celles de l'électro-magnétisme. Il y avait là quelque chose de nouveau par rapport aux idées mécaniques auxquelles les cartésiens et les newtoniens même avaient eu recours pour expliquer les phénomènes physiques. Dès lors, certains penseurs, et spécialement Schelling, se demandèrent si les attractions électro-magnétiques, si les affinités chimiques ne seraient pas l'expression de ce principe de vie inhérent aux corps matériels et plus profond que toutes les interprétations mécanistes qu'avaient pu donner les physiciens newtoniens. Ils conçurent ainsi une philosophie de la nature repo-

sant sur l'idée de vie. Ce principe primitif de vie, spontanéité radicale supérieure à l'opposition de la pensée consciente et de la matière, se développe à travers l'univers physique, en s'élevant de ses manifestations les plus imparfaites, qui se rencontrent dans le mouvement mécanique des corps visibles, aux formes déjà plus hautes des actions chimiques et électro-magnétiques, puis, continuant à s'épanouir comme une sorte de plante, il évolue dans la vie organique à travers les formes spécifiques dont il nous permet seul de comprendre le caractère et la signification véritable. De là, une interprétation évolutionniste de l'histoire naturelle qui se trouve liée avec le vitalisme dans la philosophie romantique de la nature.

Schelling, du même coup, réhabilitait à certains égards l'hylozoïsme antique, c'est-à-dire la thèse d'après laquelle la nature matérielle serait une sorte d'organisme où se manifesterait un principe vital; il réhabilitait en particulier un Héraclite, un Empédocle et ressuscitait jusqu'à quelques-unes de leurs formules. Cette réhabilitation de l'hylozoïsme, nous la retrouvons dans une certaine mesure chez Nietzsche; nous retrouvons chez lui l'apologie des physiologues antésocratiques, qui, ne se plaçant pas à un point de vue abstraitement intellectualiste, ont su voir la vie dans la nature tout entière; et nous retrouvons en particulier dans son œuvre à côté de l'apologie d'Empédocle, une véritable apothéose d'Héraclite.

Voilà donc une première influence, qui est d'ordre scientifique.

Le romantisme nous apparaît en second lieu comme naissant aussi, dans l'esprit de plus d'un poète, de la réaction de l'art contre la science, du point de vue artistique contre le point de vue purement scientifique dans la représentation de la nature. Déjà Gœthe déclare qu'il y a, dans le « matérialisme français », c'est-à-dire dans la physique mécaniste, quelque chose de gris, de décoloré et de cimmérien. Dans tout le premier monologue de Faust, éclate la protestation de la vie, qui demande à s'épancher, contre la subordination de la connaissance et de l'action à un intellectualisme abstrait. Or Gœthe, sans doute, ne peut être classé parmi les romantiques; sa pensée était plus riche et plus complexe que la leur; mais toute une partie des idées de Gœthe n'en a pas moins passé chez eux, où elle s'est développée au détriment du reste. En Angleterre, un sentiment analogue faisait explosion chez Keats, le jour où il portait contre Newton, dans une réunion de jeunes gens, un toast célèbre, l'accusant d'avoir dépouillé, par son optique mathématique

et par sa théorie des couleurs, l'univers visible de sa beauté.

Voici donc une autre origine de la pensée romantique : c'est la protestation de l'artiste contre les explications scientifiques du monde auxquelles il oppose sa vision colorée et toute baignée de sentiment. Mais il faut préciser davantage : dans l'art lui-même, le romantisme est une protestation contre la conception trop raisonnée et trop raisonnable de la littérature et de l'art en général, que s'était faite le classicisme français. C'est au classicisme français que s'attaquent le romantisme allemand et anglais. Ils réclament le droit, il proclament le devoir de se livrer à la folie divine par laquelle le poète laisse agir en lui la force inconsciente et seule créatrice de la nature et de la vie. L'esthétique du classicisme français tendait à détruire la poésie en la ramenant à la prose. Elle exagérait dans les arts les plus divers, dans la musique avec un Rameau, dans la peinture avec un Poussin, le rôle du calcul et du raisonnement. Les romantiques allemands s'élèvent contre cette tendance. L'esthétique nouvelle qu'annonçait l'œuvre de Herder est formulée de la façon la plus complète par Schlegel dont les idées se répandent ensuite partout en Europe et se retrouvent plus tard dans le romantisme français. L'esthétique nouvelle glorifie Shakespeare et les tragiques grecs; elle repousse comme dérisoire l'idée que la tragédie d'un Racine serait supérieure au drame d'un Eschyle ou d'un Sophocle.

Cette protestation contre l'esthétique classique et contre la science au nom de la poésie, au nom de l'activité vitale inconsciente, seule créatrice, et qui est l'essence de l'art, nous la trouvons chez Novalis, chez Tieck, et Schelling nous dira que l'intuition créatrice de l'artiste nous fait pénétrer plus avant dans le réel que le raisonnement ou que l'expérimentation mécanique du savant. L'esthétique romantique adoptera en bonne partie, sans en apercevoir clairement l'origine, les formules vitalistes de l'école de Montpellier : elle se traduira dans le langage vitaliste qu'elle étendra à l'art.

Eh bien! Nietzsche, lui aussi, est un poète; Nietzsche, lui aussi, est un lyrique ; chez Nietzsche aussi, nous retrouvons l'apologie du drame grec, entendu à la manière de Schlegel et de Wagner, et c'est l'élan esthétique du romantisme qui l'emporte vers cette apothéose de la vie dont son œuvre est toute frémissante.

Enfin, à côté de ces influences scientifiques et esthétiques, il faut noter des influences religieuses et mystiques.

Contre l'intellectualisme philosophique et social du XVIIIe siècle,

un certain nombre d'esprits ont entrepris soit de défendre, soit de rénover la tradition chrétienne, protestante ou catholique, mais d'abord, plus spécialement et plus profondément, la tradition du christianisme protestant. Et dans la tradition chrétienne, ce qu'on entreprit de défendre par-dessus tout, ce qui devait servir à rénover le reste, ce n'était pas la tradition de la théologie scolastique, théologie raisonneuse, qui paraissait aux chrétiens romantiques trop analogue à l'intellectualisme du XVIIIe siècle et qui dans l'école de Wolf semblait s'être amalgamée avec lui; c'était la tradition mystique, c'était la théorie d'après laquelle il y a dans l'âme, au delà de la pensée, et dans la nature même, au delà de ce que l'intelligence peut expliquer, une vie profonde, vie dans laquelle nous ne pouvons pénétrer que par un mode particulier de la vie en nous-mêmes, par ce mode du sentiment qui est précisément la foi religieuse.

Cette rénovation du christianisme en général et plus spécialement du protestantisme au moyen de la mystique a bientôt emprunté, comme la rénovation de l'esthétique, les formules de la médecine vitaliste, qu'elle a mêlées aux formules venues de la tradition mystique. C'est au moment où le courant mystique, le courant poétique, le courant scientifique mélangent enfin leurs eaux que la pensée romantique, dans ce qu'elle a d'essentiel, soit en son principe soit en ses formules, se trouve constituée, et c'est plus que partout ailleurs en un Novalis, chez les Schlegel, en un Schelling, en un Tieck, que ces diverses idées se sont mêlées et formulées dans leur ensemble d'une manière nette.

Par là, les romantiques, et spécialement un Novalis et un Schelling, ont été amenés à s'inspirer d'une partie de la pensée de Fichte et de Kant, comme ils se sont inspirés d'une partie de la pensée de Gœthe et de Schiller. Kant et Fichte s'étaient efforcés de concilier dans leur doctrine la science et la religion, et plus spécialement la physique newtonienne et la mystique chrétienne, en dégageant de l'une et de l'autre sa signification la plus profonde, de même que Gœthe et que Schiller, venus entre l'art classique français et l'art romantique, avaient essayé de concilier dans ce qui leur paraissait une synthèse artistique supérieure, le principe qu'avaient développé surtout les classiques français et celui que devaient bientôt développer surtout les romantiques. C'est pour cette raison qu'aux yeux de beaucoup de personnes aujourd'hui, Gœthe ou Schiller sont des artistes et des

penseurs plus complets que les romantiques. Mais c'est aussi pour cette raison qu'ils apparaissaient aux romantiques comme les artistes et les penseurs d'une époque de transition : il leur semblait voir dans leurs œuvres, comme au milieu d'une nuit de juin, l'aube naissante du romantisme se mêler aux dernières lueurs du crépuscule classique.

L'attitude des romantiques vis-à-vis de Kant et de Fichte ressemble à leur attitude vis-à-vis de Gœthe et de Schiller. Kant avait cherché à fonder sur les lois nécessaires de la représentation, la vérité de la science et spécialement celle de la physique newtonienne, et d'autre part il avait distingué un domaine propre à la religion et où nous introduit l'action morale; ce domaine des choses en soi qui échappe à la connaissance scientifique, comme à la perception sensible, c'était pour Kant le royaume de la croyance libre et de la liberté. C'est par la croyance libre, non par la démonstration nécessaire que nous y parvenons et nous ne pouvons le concevoir que comme une liberté supérieure aux systèmes de rapports que nous fait saisir le déterminisme scientifique. Fichte, lui aussi, avait admis que l'univers matériel s'explique par un mécanisme analogue au mécanisme newtonien, mais que ce mécanisme est relatif au mouvement de l'esprit et que le mouvement spirituel ne se comprend que par l'aspiration vers une liberté absolue et infinie, supérieure au mécanisme et aux divisions que l'entendement introduit dans le monde pour le comprendre. Les romantiques, dans la mesure même où leur pensée se rapprochait de la mystique chrétienne qu'ils voulaient continuer, ont tenté de développer les germes contenus dans la philosophie religieuse de Kant et Fichte, tout en rejetant l'interprétation que Kant et Fichte donnaient de la science et leur conception mécaniste de l'univers matériel. L'activité vivante et libre qui est le principe et le but du mouvement de notre âme, ils ont prétendu en avoir l'intuition directe, au delà des décompositions apparentes et illusoires par lesquelles notre entendement disloque le réel.

Cette mystique, qui mêle des formules kantiennes aux formules chrétiennes et aux formules vitalistes, se combine chez Schelling avec l'hylozoïsme des physiologues de la Grèce primitive. Bien que Nietzsche combatte sans cesse les idées chrétiennes, on entend pourtant résonner chez lui, quand il parle de la vie, tout mêlés à l'écho des phrases vitalistes, des accents mystiques, des expressions même

qui ressemblent non seulement à celles que nous lisons chez Schelling, mais à celles que nous lisions chez des mystiques chrétiens du Moyen âge ou de la Renaissance; lorsqu'il nous parle de ce principe de légèreté et de lumière qui est dans la vie, et qui s'oppose à l'esprit de pesanteur, on croit entendre par instants la voix d'un Jacob Böhme. Et on sait que plus d'une fois les « Amis de Dieu » se sont crus au delà du bien et du mal, au-dessus des conventions sociales, au-dessus de la pensée même, et que l'Église a dû souvent réagir contre ce qui lui semblait un égarement du « sens individuel ».

Si donc nous cherchons les origines de cette philosophie anti-intellectualiste de la Vie qui aboutira dans ses conséquences dernières à la négation de toute notion de vérité, c'est à la triple source d'où jaillit le torrent romantique que nous nous trouvons amenés tout d'abord. Mais nous laissons ainsi de côté manifestement une grande partie de la pensée de Nietzsche.

Son pragmatisme en effet renferme une explication de la notion de vérité par l'utilité sociale et par l'utilité biologique et cette explication repose sur la croyance au déterminisme biologique et social. Nietzsche rejette la croyance à la liberté avec autant d'énergie que la croyance à la substance. Il y a là des caractères étrangers et, sur certains points même, contraires à ceux que présentait la pensée romantique au commencement du siècle passé.

Ces caractères, nous ne pourrons en comprendre l'origine qu'en la cherchant d'une part dans la psychologie et la sociologie utilitaires qui se sont développées pendant la deuxième moitié du XVIIIe et vers le milieu du XIXe siècle, d'autre part dans une doctrine biologique bien différente du vitalisme, qui s'est développée au cours du XIXe siècle et que l'on peut appeler aussi en un certain sens une biologie utilitaire : la biologie lamarckienne et darwinienne.

La philosophie originale de Nietzsche a consisté précisément à fondre avec son romantisme primitif ces idées nouvelles. Nous ne pouvons donc nous borner à suivre ce jeune Siegfried dans la forêt romantique, il nous faut l'accompagner maintenant dans l'atelier où les sociologues utilitaires et les biologistes mécanistes ont forgé les armes qu'il devait manier à son tour.

III

Les origines utilitaires.

Après avoir été professeur à Bâle pendant plusieurs années, la santé de Nietzsche l'ayant obligé d'abandonner cette ville, il commença à errer à travers les montagnes de l'Engadine pendant l'été, sur les bords de la Méditerranée en hiver; il passa un hiver à Sorrente en compagnie d'un jeune israélite nommé Paul Rée, avec lequel il s'était déjà lié à Bâle et qui semble avoir contribué à orienter sa pensée dans une voie nouvelle.

Paul Rée travaillait à ce moment à un petit ouvrage dans lequel il expliquait l'origine des sentiments moraux par les idées, soit de l'utilitarisme anglais, entendu à la façon de Spencer, soit des utilitaires français du milieu du XVIIIe siècle. Ces idées, qui paraissent avoir été nouvelles pour Nietzsche, produisirent dans son esprit une fermentation extraordinaire, et nous voyons ainsi pénétrer chez lui par l'intermédiaire de la philosophie de Spencer l'influence de la pensée de Darwin et celle de l'utilitarisme français du XVIIIe siècle.

Selon Spencer, les tendances qui subsistent résultent de la survivance du plus apte, c'est-à-dire du rapport qu'il y a entre les tendances de l'être et le milieu dans lequel il se trouve; il ne s'agit plus de considérer maintenant l'expansion spontanée de l'activité d'un être, mais les rapports externes qui existent entre lui et son milieu.

De même, Darwin explique l'apparition d'espèces nouvelles et la conservation de ces espèces, autrement dit l'apparition et la conservation des caractères les plus importants que nous rencontrions chez les êtres vivants, au moyen de la sélection, c'est-à-dire, non pas par le développement spontané d'une énergie interne, mais par les rapports d'adaptation utilitaire qui existent entre un être et le milieu où il vit.

Nietzsche généralisa aussitôt cette conception. Puisque nos croyances ne sont autre chose que nos tendances intellectuelles et qu'une forme de la vie en nous, les croyances qui subsisteront, celles qui auront le plus de durée et de généralité, ce seront les plus utiles, c'est-à-dire celles qui expriment le mieux l'adaptation de l'individu au milieu extérieur, social ou biologique. Or, les

croyances qui durent le plus longtemps et sont les plus générales, ce sont celles qu'on appelle les croyances vraies, par opposition à celles qui durent moins longtemps et qui sont moins générales, où l'on voit des illusions individuelles et passagères.

Dès lors, il semble à Nietzsche que cette application de l'idée d'utilité à la notion de vérité rend compte de l'opposition commune que la conscience établit entre la vérité et l'erreur. Elle rend compte d'abord de ce qui apparaît comme vrai à l'individu à travers la succession des moments de sa vie : ce qu'il croit vrai, c'est ce qui présente une stabilité plus grande au cours de la transformation de ses sentiments ou de ses idées. De même, dans la société, ce qui apparaîtra comme vrai, c'est ce qui se maintiendra de génération en génération en raison même de l'utilité sociale plus étendue que possèdent pour des groupes plus vastes certaines tendances intellectuelles, certaines croyances. Et enfin, parmi ces croyances, il y en aura qui s'incorporeront à l'organisme même, ce qui permettra à Nietzsche d'appeler l'organisme notre grande raison par opposition à notre petite raison qui est la conscience proprement dite. Ce sera le mécanisme de la sélection et de la survivance du plus apte qui incorporera à l'organisme les croyances les plus utiles.

Nietzsche reprend ici la thèse de Spencer sur la formation de la connaissance; seulement, il transforme profondément la signification de cette thèse qui, chez Spencer, est une manière de justifier par la biologie la vérité de nos croyances les plus générales, au lieu que chez Nietzsche, elle devient un moyen de montrer dans nos croyances les plus générales un système de tendances intellectuelles nées en nous de l'utilité vitale sans qu'il n'y ait aucune raison d'admettre qu'elles correspondent à une vérité intrinsèque.

La notion d'utilité vitale, d'utilité sociale ou d'utilité biologique, s'introduit donc, par l'étude de la biologie darwinienne et de la philosophie spencérienne, dans la pensée de Nietzsche, et c'est elle qui, réagissant sur des conceptions romantiques préexistantes, aboutit au pragmatisme, à une interprétation nouvelle du sens que présente le contraste entre la vérité et l'erreur.

Il s'agit de suivre maintenant un peu plus loin que Spencer d'une part, et que Darwin de l'autre, les courants d'idées qui, à travers Spencer et Darwin, ont pénétré jusqu'à Nietzsche. Il est facile de remonter ces courants jusqu'au XVIIIe siècle.

Considérons d'abord la théorie de la connaissance de Spencer.

Les deux grandes influences qui la dominent, c'est celle de Bentham et celle de Lamarck. Spencer a été nourri dans sa jeunesse de l'utilitarisme benthamique et c'est après avoir étudié la biologie de Lamarck qu'il a conçu la loi de l'évolution universelle.

L'idée fondamentale du benthamisme, c'est l'idée d'utilité sociale; ce qu'on appelle morale, ce qu'on appelle droit, d'après l'école benthamique, ce n'est autre chose que l'utilité sociale, c'est-à-dire l'adaptation de l'individu au milieu social qui lui est extérieur. Cette idée, Bentham ne l'a nullement inventée; il semble avoir été assez peu original. Elle avait été élaborée par divers penseurs anglais et français. Nous la rencontrons peut-être pour la première fois au XVIIIe siècle sous une forme tout à fait claire, d'une clarté offensante, chez Helvétius. Il affirme l'importance, comme facteur d'explication, de l'utilité sociale en tant que distincte de tous les facteurs physiques et physiologiques.

C'est de cette idée d'utilité sociale que, pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, divers penseurs, en France et en Angleterre, essayèrent de faire la pierre angulaire d'une science sociale. La notion de science sociale apparaît chez eux comme la transposition, dans le domaine de la vie spirituelle, soit individuelle, soit collective, des idées fondamentales de la physique newtonienne. Newton avait établi d'une manière triomphante la possibilité de considérer l'univers physique comme un système de lois rigoureusement déterminées. Or, au moment même où la conception mécaniste de la biologie qui avait commencé à se développer au XVIIe siècle reculait devant l'animisme et devant le vitalisme nouveau de l'école de Montpellier, la conception newtonienne de la physique était généralisée par d'autres penseurs et étendue du domaine de la matière à celui de l'âme.

Lorsqu'il s'agit de l'âme, et spécialement de la vie spirituelle collective, de la vie sociale, au lieu de s'en tenir à une histoire narrative des événements politiques et au lieu d'interpréter les faits au moyen de conceptions théologiques, comme on l'avait fait le plus souvent dans les derniers siècles, ne pouvait-on pas expliquer les phénomènes en essayant de les rattacher à des lois? Ne pouvait-on introduire dans l'étude de la société une transformation analogue à celle dont Galilée avait pris l'initiative et dont Newton avait démontré magnifiquement la valeur dans l'étude de la nature matérielle? C'est une préoccupation scientifique et antireligieuse qui a

guide la plupart de ces penseurs français et anglais. De l'effort qu'ils ont fait pour constituer une science sociale est sortie l'économie politique moderne, qui vise à dégager des faits certaines relations générales en s'appuyant sur la notion d'utilité; dans leurs théories sur le droit, sur la morale et sur la religion même, aussi bien que dans leur économie, l'utilité sociale joue un rôle analogue à celui que jouait dans l'astronomie de Newton la loi de l'attraction. Ce qui revient à dire qu'ils envisagent les rapports extérieurs des activités spirituelles les unes avec les autres au lieu de s'attacher à en considérer le développement interne et spontané. Cette notion d'utilité sociale, ce rapport de l'individu à son milieu collectif servira à Nietzsche à expliquer un très grand nombre de croyances, soit morales, soit religieuses, soit philosophiques. Et c'est par là que s'expliquera même en partie à ses yeux la croyance à une vérité unique et fixe.

Mais nous ne discernons pas seulement chez Spencer l'influence de l'école benthamique et, à travers elle, de l'utilitarisme social franco-anglais du XVIIIe siècle; nous démêlons aussi chez lui l'influence de la biologie de Lamarck et il est indispensable d'en comprendre les tendances fondamentales pour apercevoir à quel point des infiltrations lamarckiennes, à travers Spencer, ont contribué à la formation du pragmatisme de Nietzsche.

La biologie de Lamarck est une première réaction contre le vitalisme biologique prédominant de son temps. Les vitalistes, avons-nous dit, considèrent l'expansion de la force vitale comme inexplicable à la fois par la conscience réfléchie et par un mécanisme inconscient d'ordre physique ou chimique. Et nous avons remarqué aussi que l'histoire naturelle proprement dite s'était inspirée d'idées analogues avec Linné. Linné considère les espèces vivantes comme irréductibles, et aux diverses espèces il fait correspondre autant d'instincts spécifiques; ces formes spécifiques de la vie sont chez Linné comme la vie en général chez les médecins de Montpellier, quelque chose d'irréductible à la fois à la conscience réfléchie et à un mécanisme physico-chimique.

Nous trouvons au commencement du XIXe siècle, dans l'école de Cuvier, la combinaison des idées de Linné avec celles des vitalistes. Et la biologie de Lamarck s'oppose à celle de Cuvier, qu'il envisageait comme son principal adversaire : Lamarck va expliquer de nouveau l'instinct lui-même soit par des causes mécaniques, soit par la conscience.

Selon Lamarck, les espèces nouvelles, avec leurs instincts caractéristiques, résultent de transformations dans le milieu physique externe et de l'adaptation des êtres vivants. Les changements physiques entraînent des variations biologiques; et là où le changement du milieu physique est durable, la variation biologique devient héréditaire. Parmi ces variations héréditaires, celles qui correspondent à des phénomènes psychiques constituent les instincts proprement dits. Tout le fond durable de la vie spirituelle apparaît ainsi à Lamarck comme s'expliquant par la fixation héréditaire de variations qui se sont d'abord produites sous l'influence de changements dans le milieu extérieur. Mais comment ces variations se produisent-elles? Il faut distinguer deux cas : ou bien les variations se produisent d'une manière absolument inconsciente, c'est-à-dire d'une manière mécanique, en prenant ce mot au sens large, comme englobant l'ensemble des transformations chimiques et physiques du milieu et de l'être vivant. Ou bien, — et c'est le second cas, — les changements qui se produisent chez l'être vivant résultent de sa propre conscience. Il agit de manière à s'adapter lui-même aux circonstances nouvelles et les actes qui auront d'abord été conscients et réfléchis, deviendront irréfléchis et inconscients à mesure qu'ils se fixeront par l'habitude, puis se transmettront héréditairement.

Dès lors, les divers instincts apparaissent à Lamarck non plus comme quelque chose d'irréductible à la fois à la conscience réfléchie et à un mécanisme physico-chimique, mais bien au contraire comme quelque chose qui s'explique, tantôt à titre de résidu de la conscience réfléchie, tantôt à titre de résultante directe des facteurs physico-chimiques. La spontanéité vitale propre de l'instinct se dissout et l'instinct se trouve résorbé, d'une part en des phénomènes mécaniques ou physico-chimiques, d'autre part en des phénomènes de conscience.

Pour mesurer quelle est dans l'étude de l'âme, l'importance de la biologie lamarckienne, il faut tracer depuis le milieu du XVIIIe siècle la courbe dont cette psychologie biologique de Lamarck est l'aboutissant.

Dans l'école utilitaire et intellectualiste dont Helvétius est le représentant le plus rigoureux et le plus étroit, nous voyons une première application de la notion de science et de loi physique au domaine de la conscience, et les tendances seront considérées comme ayant une valeur d'autant plus grande qu'elles seront liées

avec des idées plus clairement conscientes et plus distinctement réfléchies. A la fin du XVIIIe siècle, dans l'école psychologique écossaise, l'école de Reid, c'est au contraire l'instinct qui est considéré comme une garantie de vérité. Les croyances fondamentales de l'âme, la croyance à la perception extérieure, la croyance à la causalité sont traitées comme des instincts, inexplicables à la fois par un mécanisme matériel et par une conscience réfléchie, qui leur seraient antérieurs ou supérieurs. Cette doctrine de l'école écossaise est la transposition dans la psychologie de l'histoire naturelle de Linné. Nous voyons ici le mouvement des idées psychologiques traduire et refléter dans une certaine mesure le mouvement des hypothèses biologiques. Or, entre l'école écossaise et l'utilitarisme intellectualiste d'Helvétius, nous rencontrons, dans la suite des temps, comme dans l'ordre des idées, David Hume.

David Hume part de la même idée que les utilitaires intellectualistes; il veut essayer de constituer une physique de l'âme; il veut — et c'est lui-même qui définit ainsi son entreprise, — étendre à l'âme la loi d'attraction de la mécanique céleste de Newton, cette loi d'attraction que les physiciens au XVIIIe siècle et même au commencement du XIXe ont essayé de retrouver dans tous les domaines et jusque dans celui de l'électricité, au moment où ils découvrirent ces phénomènes nouveaux qui semblaient d'abord échapper à la mécanique traditionnelle. Hume veut expliquer les faits humains par une loi d'attraction spirituelle, la loi de l'association des idées, qui soit l'analogue de la loi newtonienne, et il essaye également d'imiter les procédés de la physique newtonienne, de remonter par induction à cette loi fondamentale dont il déduira ensuite la variété des phénomènes psychologiques. Par son point de départ, Hume reste donc dans la même tradition que l'école d'Helvétius et que les Encyclopédistes français.

Mais quel est l'aboutissant de sa psychologie? C'est, par un paradoxe étrange, la condamnation de la science réfléchie, et l'apologie de la supériorité de l'instinct. La loi de l'association des idées conduit Hume à cette conclusion que l'idée même de loi scientifique, de connexion constante et nécessaire entre plusieurs phénomènes, ne possède aucune certitude. Si nous attribuons une valeur à cette croyance, c'est uniquement parce qu'elle résulte en nous de l'association des idées qui crée dans notre esprit un véritable instinct; la pratique fondée sur l'instinct, voilà en définitive

pour Hume la seule garantie que nous ayons de la vérité; David Hume, par ses conclusions, annonce l'école de Reid, alors que, par son point de départ, il semblait continuer celle d'Helvétius.

L'étrangeté de cette théorie de Hume (et peut-être est-elle par là comme une image anticipée de l'étrangeté du pragmatisme nietzschéen) c'est qu'elle ruine sa propre base : elle repose sur l'idée de loi scientifique et même sur certaines lois scientifiques très particulières qu'elle applique à la vie spirituelle et elle conclut que l'idée de loi scientifique doit aux activités instinctives toute sa valeur et sa vérité. La psychologie de Hume ressemble au catoblépas des bestiaires du Moyen âge qui s'était dévoré les pattes sans s'en apercevoir.

Or, de même que Hume forme la transition entre la psychologie utilitaire et intellectualiste d'Helvétius et la psychologie vitaliste de l'instinct que nous rencontrons chez les Écossais, de même et inversement, Lamarck forme la transition entre cette conception vitaliste de la biologie et ce qu'on peut appeler l'utilitarisme mécaniste qui domine la pensée de Darwin. Chez Lamarck, nous retrouvons en effet çà et là, quelques formules d'un vitalisme plus ou moins théologique; mais la tendance générale de son système, c'est incontestablement de se débarrasser des idées vitalistes qui subsistent encore chez lui, pour expliquer par des considérations mécanistes et utilitaires, par le rapport de l'être au milieu extérieur, la nature de cet être et les changements qui se produisent en lui.

Si maintenant nous suivons par la pensée la courbe qui va en quelque sorte d'Helvétius à Darwin en passant par Hume, par les Écossais et par Lamarck, nous comprendrons comment Nietzsche, s'inspirant de Lamarck à travers Spencer, a cru trouver dans une biologie utilitaire l'explication de la vérité que nous attribuons à nos croyances. Les croyances que nous considérons comme vraies, ce sont celles qui possèdent le plus de durée et le plus de généralité; cette durée et cette généralité, selon Nietzsche, se trouveront là où nous rencontrerons des caractères psychologiques héréditaires; c'est l'hérédité qui leur assure la stabilité à travers le temps et qui leur assure du même coup, à cause du caractère collectif de l'hérédité, une généralité plus ou moins grande; et lorsqu'on envisage les rapports entre l'individu et son milieu, milieu biologique ou milieu social, ce sont les croyances qui lui sont utiles qui deviendront héréditaires et qui, par suite apparaîtront à la conscience comme constituant le domaine

de la vérité dans son opposition à celui de l'erreur. Il y a donc ici chez Nietzsche une application des thèses lamarckiennes sur l'origine instinctive de nos tendances et de nos croyances les plus générales.

Mais il y a aussi une application des thèses darwiniennes : Nietzsche admet en effet que les tendances qui subsisteront résultent de la sélection vitale entendue à la façon darwinienne; c'est également par la sélection vitale qu'il rend compte des croyances susceptibles de se maintenir et de se généraliser; et cette notion de sélection vitale, il l'étend enfin aux rapports sociaux; il recourt ainsi en sociologie à ce qu'on peut nommer un utilitarisme mécaniste, et non plus à l'utilitarisme intellectualiste d'Helvétius.

Pour Helvétius, et en général pour les utilitaires franco-anglais, dans la seconde moitié du XVIIIe et le commencement du XIXe siècle, si certaines manières d'être sociales se maintiennent et se propagent, c'est parce que les individus ont conscience eux-mêmes de l'utilité que ces manières d'être présentent pour eux. Mais Nietzsche, ainsi que les autres darwiniens sociaux, remarque que pour se maintenir il n'est pas nécessaire que certaines manières d'être et d'agir soient conçues par les individus eux-mêmes comme utiles; il suffit qu'elles soient effectivement utiles aux individus ou aux groupes sociaux; que d'ailleurs les individus ou les groupes aient ou n'aient pas conscience de cette utilité, cela n'importe pas plus dans l'ordre social que dans l'ordre purement biologique.

Ceci encore s'applique aux croyances aussi bien qu'aux tendances, puisque les croyances ne sont que certaines tendances parmi d'autres. Certaines croyances ont triomphé au cours de l'évolution sociale, non pas parce que les individus avaient conscience de leur utilité, mais parce que ces croyances étaient en fait les plus utiles dans les conditions où les individus et les groupes se trouvaient. Dès lors, la croyance à la vérité de certaines affirmations, croyance qui résulte de la stabilité et de la généralité de ces affirmations, pourra s'expliquer indépendamment de toute distinction intrinsèque entre leur vérité ou leur erreur, et même indépendamment de la conscience que les individus prennent de leur utilité; elle pourra s'expliquer uniquement par le fait que certains groupes de croyances, c'est-à-dire de tendances intellectuelles, sont de nature à assurer la survivance ou le triomphe d'un individu ou d'un groupe. C'est là ce qu'on peut appeler en sociologie un utilitarisme mécaniste, par opposition à l'utilitarisme intellectualiste que nous rencontrions chez Helvétius.

On aperçoit ainsi la transformation qui s'est produite depuis les utilitaires franco-anglais du XVIIIe siècle jusqu'à Nietzsche, par l'intermédiaire de Spencer et de Darwin.

En résumé, grâce à la biologie lamarckienne, on peut expliquer le rôle de l'inconscient dans la vie psychologique sans rattacher cet inconscient à une spontanéité vitale. Grâce à la biologie lamarckienne, Spencer et Nietzsche à la suite de Spencer ont pu admettre que l'importance de l'inconscient, soit dans nos tendances, soit dans nos croyances, est incomparablement plus grande que celle de la conscience actuelle de l'individu, sans rejeter pour cela une interprétation mécaniste et utilitaire de la vie psychologique et biologique, car la théorie lamarckienne permet d'expliquer ce rôle énorme de l'inconscient au moyen de l'adaptation, soit réfléchie, soit mécanique, de l'individu à son milieu, et au moyen de l'hérédité qui transmet à l'état inconscient les variations et les tendances les plus utiles.

Et d'autre part, la transposition sociologique de la sélection darwinienne permet également d'expliquer par des causes sociales, et non plus par des causes purement biologiques, que les éléments inconscients et traditionnels, puissent avoir, soit dans les tendances, soit dans les croyances, et au point de vue même de la vérité, une importance beaucoup plus grande que ce qui correspond à la conscience actuelle de l'individu, à la conscience claire et réfléchie de la génération présente. Et ceci, dans le domaine social comme tout à l'heure dans le domaine biologique, n'impliquera nullement que l'on fasse intervenir une spontanéité vitale mystérieuse, irréductible à des rapports utilitaires, inexplicable à la fois par la conscience réfléchie et par un mécanisme physico-chimique; car la notion de sélection sociale nous permet de comprendre comment une interprétation utilitaire n'exclut nullement la généralité et n'amoindrit nullement la valeur de l'inconscient.

Ce qui fait l'importance de la biologie lamarckienne et darwinienne, au point de vue de l'influence qu'elles ont exercée sur l'esprit de Nietzsche, c'est que leurs principes lui ont permis de synthétiser les deux tendances qui, au milieu du XVIIIe siècle, apparaissaient comme divergentes et incompatibles, la tendance à expliquer les phénomènes psychologiques par des considérations utilitaires, c'est-à-dire par le rapport de l'être à son milieu extérieur, et la tendance à expliquer les phénomènes psychologiques, aussi bien que les phénomènes biologiques, abstraction faite du milieu extérieur et des

rapports que l'être soutient avec ce milieu, en tenant compte uniquement de la spontanéité inconsciente dont l'observation nous montre l'expansion chez l'individu. C'est la combinaison d'idées benthamiques avec des idées lamarckiennes et darwiniennes qui a permis à Nietzsche d'expliquer dans bien des cas l'inconscient mécaniquement ou intellectuellement.

Cette influence de l'utilitarisme que Nietzsche a proclamée lui-même pendant les années ou il travaillait à se l'assimiler, — dans *Humain trop humain*, dans l'*Aurore*, dans le *Gai Savoir*, — a accentué dans son esprit une autre influence dont le germe existait déjà antérieurement : celle des sophistes grecs.

J'ai essayé de montrer comment l'action du romantisme allemand et celle des physiologues de la Grèce antique se sont combinées dans l'esprit de Nietzsche, comment le romantisme lui a fait pénétrer le sens de la philosophie présocratique, et comment l'étude qu'il a faite des physiologues a contribué à renforcer sa foi dans les thèses du romantisme. Ce qui est vrai du romantisme et des physiologues l'est aussi des sophistes et de l'utilitarisme.

Nietzsche reproche à Socrate, à Platon, d'avoir calomnié les sophistes grecs; la pensée des sophistes lui paraît plus profonde et plus forte que la pensée socratique ou platonicienne. Or cette réhabilitation des sophistes avait été entreprise déjà par les utilitaires anglais. Déjà Grote, c'est-à-dire un des amis de Bentham, un des théoriciens de l'utilitarisme anglo-saxon, avait remarqué que les thèses et que les tendances essentielles des sophistes présentent de singulières ressemblances avec celles des philosophes utilitaires. Les sophistes, se détournant de l'étude exclusive ou prépondérante des phénomènes physiques, avaient essayé d'étudier les faits sociaux; ils avaient essayé de les expliquer par des causes générales, d'y chercher des relations plus ou moins analogues à ce que les modernes appellent des lois; dans cette recherche des lois sociales, ils avaient eu recours avant tout à la notion d'utilité; c'est par elle qu'ils avaient entrepris d'expliquer les idées morales et juridiques.

Les sophistes, à la fois comme créateurs de l'idée de science sociale et comme fondateurs d'une sociologie utilitaire, paraissaient à Grote des précurseurs de la philosophie benthamique. Or, nous rencontrons chez les sophistes, en même temps que l'apologie de l'idée d'utilité sociale, une dépréciation de l'idée de vérité, en tant

que distincte de l'utilité sociale. Les grands sophistes, un Protagoras, un Gorgias, n'ont pas admis la distinction traditionnelle entre la vérité et l'erreur; et cependant, Gorgias et Protagoras ne sont pas purement et simplement des sceptiques; le scepticisme proprement dit ne s'est développé que plus tard en Grèce. L'idée fondamentale au moyen de laquelle ils essayent de reconstruire en partie ce que leur critique de la notion de vérité a détruit, c'est l'idée d'utilité et, plus spécialement, d'utilité sociale.

Nietzsche, à son tour, déclare que les sophistes ont eu un sentiment plus profond de la réalité que ne l'ont eu Socrate et Platon, parce qu'ils n'ont pas été dupes de cette opposition traditionnelle entre la vérité et l'erreur, sur laquelle Socrate et Platon ont fondé, l'un sa doctrine morale et l'autre sa conception du monde; parce qu'ils ont su voir dans la vie sociale un jeu de forces en lutte, parce qu'ils ont su ramener le bien et la justice au vouloir des plus forts, et parce que certains d'entre eux ont su rattacher leur pensée aux intuitions d'un Héraclite. L'influence de la sophistique grecque paraît donc avoir contribué d'abord à préparer et ensuite à affermir dans l'esprit de Nietzsche l'influence de la sociologie utilitaire et celle d'une biologie utilitaire et mécaniste.

Ainsi nous achevons de remonter les deux courants principaux d'idées au confluent desquels se trouve son pragmatisme, non pas seulement jusqu'à leurs origines immédiates, au milieu du XIXe siècle, ni même jusqu'à leurs origines un peu plus lointaines, au milieu du XVIIIe, mais jusqu'à leurs origines les plus reculées, dans l'âge classique de la Grèce. Peut-être cette analyse nous aidera-t-elle à comprendre chez d'autres que chez Nietzsche la formation des idées pragmatistes. Et sans doute aussi nous sera-t-elle de quelque secours pour juger la valeur des théories nietzschéennes.

René Berthelot.

LA LOI BIOGÉNÉTIQUE FONDAMENTALE DE HAECKEL[1]

La loi biogénétique fondamentale est basée sur le parallélisme que l'on observe entre les formes successives que revêtent les embryons des animaux supérieurs et les formes permanentes des animaux inférieurs.

Entrevu par Harvey (1628) pour qui « passant toujours par les mêmes degrés, chaque animal se forme en traversant pour ainsi dire les différentes organisations de l'échelle animale, devenant tour à tour, œuf, ver, fœtus », ce parallélisme fut explicitement établi au début du XIXe siècle par Joh. Fried. Meckel (1815) qui le fonda sur une grande quantité d'observations — parmi lesquelles d'ailleurs un certain nombre étaient mal interprétées, — et qui affirma ce principe qu' « un même animal appartient dans les différentes époques de son existence, par la disposition de ses principaux organes, non seulement à des genres différents, mais même à des classes différentes ».

A peu près à la même époque, en France, Serres développait d'une manière remarquable la théorie du parallélisme et formulait cette règle : « l'organogénie humaine est une anatomie comparée transitoire, comme à son tour l'anatomie comparée est l'état fixe et permanent de l'organogénie de l'Homme ».

Le succès de la théorie du parallélisme fut très vif en France et en Allemagne; on ne tarda même pas à croire que ce parallélisme exprimait la série des transformations que les animaux avaient réellement subies, et à « raconter sérieusement et dans les détails » (Von Baer) comment ces transformations s'étaient opérées. Mais la

1. Je présente dans cet article les idées essentielles contenues dans quelques conférences faites cet hiver à la Faculté des lettres de Montpellier aux étudiants en philosophie, et publiées sous le titre *Un problème de l'Évolution*, in-8°, Coulet et fils, Montpellier. On comprend aisément qu'il est impossible de donner dans quelques pages les développements que comporte une telle question; je prie donc ceux de mes lecteurs qui voudraient discuter les idées exposées ici de se reporter à mon livre. — L. V.

critique la plus sévère suivit bientôt cet engouement irréfléchi. Dans son ouvrage fondamental, l'*Embryologie des animaux* (1828) qui est pour Kœlliker « ce que la littérature embryologique de tous les temps et de tous les peuples peut offrir de meilleur », Von Baer examina la théorie du parallélisme et la combattit vivement. Il fit remarquer que les embryons des animaux supérieurs ne devraient pas coïncider avec les formes inférieures par quelques particularités seulement, mais par l'ensemble de leur organisation, ce qui ne se réalise jamais; que les embryons très jeunes ne représentent point une forme inférieure donnée, mais un type plus général, d'où dérive plus tard un type plus spécial; que, loin de ressembler aux animaux inférieurs, les embryons des animaux supérieurs ressemblent seulement aux embryons de ces derniers. Les idées de Von Baer peuvent être résumées dans les quatre principes suivants que nous rappelons à cause de leur importance considérable et de l'oubli dont ils ont été trop longtemps l'objet :

1. Ce qui est commun à un plus grand groupe d'animaux se développe plus tôt dans l'embryon que ce qui est particulier.

2. Des dispositions les plus générales dérive quelque chose de moins général, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'enfin arrive ce qui est le plus spécialisé.

3. Chaque embryon d'un animal donné, au lieu de traverser les autres formes déterminées, se distingue au contraire de celles-ci.

4. Au fond, l'embryon d'une forme supérieure ne ressemble jamais à un autre animal, mais seulement à l'embryon de ce dernier.

Les critiques de Von Baer entraînèrent un abandon presque complet de la théorie du parallélisme, qui ne revint au jour que beaucoup plus tard, avec le triomphe des doctrines transformistes.

Dans l'*Origine des espèces* (1859) Darwin n'attribua qu'une faible place à l'embryologie, mais un peu plus tard (1864) Fritz Müller, étudiant en détail au point de vue transformiste le groupe des Crustacés, fit au développement une place beaucoup plus grande. Il admit que *le développement de l'individu récapitule celui de l'espèce*, mais que cette récapitulation est abrégée et falsifiée à cause du raccourcissement énorme que présente la durée du développement individuel par rapport à celui de l'espèce, et à cause de la production d'organes adaptés à la vie embryonnaire qui faussent la récapitulation en introduisant au cours de cette dernière des éléments étrangers.

Presque aussitôt après le travail de Fritz Müller, Haeckel (*Morphologie générale des organismes*, 1866) reprit les idées de cet auteur et admit que « l'ontogenèse ou le développement de l'individu organique est directement causé par la phylogenèse ou le développement du tronc organique auquel il appartient. L'ontogenèse est une récapitulation courte et rapide de la phylogenèse causée par les fonctions physiologiques de l'hérédité (reproduction) et l'adaptation (nutrition) ». L'année suivante il publiait une série de conférences sur « la création expliquée par les lois naturelles » par lesquelles il commençait l'œuvre de vulgarisation qu'il a poursuivie avec tant de succès.

Distinguant au milieu du chaos des formes embryonnaires certains types principaux qui se répètent dans tous les groupes, il en fit les étapes principales de l'évolution animale, et fournit ainsi comme base aux spéculations morphologiques du transformisme des types concrets qui leur avaient un peu manqué jusqu'alors. Tandis que Darwin avait attaché son attention surtout aux caractères extérieurs ou, si l'on préfère, à ceux que l'on emploie en systématique, Haeckel pénétrait dans l'intimité de l'organisation et établissait entre des groupes très divers des liens insoupçonnés jusqu'à lui. De là le succès considérable qu'il obtint et l'appoint énorme qu'il apporta à la diffusion des doctrines transformistes.

Cependant l'étude de la récapitulation embryonnaire se poursuivait de toutes parts. Peu après l'apparition de la première édition française de l'*Histoire de la création naturelle* (1874), Giard créait l'expression d'embryogénies condensées pour désigner celles qui étaient raccourcies ou falsifiées, tandis qu'il dénommait embryogénies dilatées celles qui reproduisaient le plus exactement l'évolution ancestrale. Quelques années plus tard Haeckel désigna les premières sous le nom de cénogénétiques, les secondes sous celui de palingénétiques, et opposa la cénogenèse ou embryogénie condensée à la palingenèse ou embryogénie récapitulant d'une manière exacte la phylogenèse.

Lorsque, dans sa Morphologie générale, il formulait à propos de la théorie de la récapitulation les propositions rapportées ci-dessus, Haeckel insistait pour dire qu'il ne les considérait point comme des lois de la morphologie mais comme des thèses destinées à pousser à la recherche de ces lois et à indiquer dans quel sens on devait diriger les investigations. Mais dès 1868 il leur donnait la valeur de

lois, et dans les premières éditions de l'*Histoire de la création* et de l'*Anthropogénie*, il désigne souvent la récapitulation embryonnaire comme la grande loi biogénétique. Enfin en 1889 il en fait la *loi biogénétique fondamentale* en insistant sur le lien causal qui rattache l'ontogenèse à la phylogenèse, et il arrive à dire que « la phylogenèse est la cause mécanique de l'ontogenèse » ou, si l'on veut, à admettre que l'hérédité est la principale force entrant en jeu dans l'évolution.

La théorie de la récapitulation fut de bonne heure l'objet de nombreuses applications dans le domaine embryologique, mais on s'aperçut bien vite, à l'usage, qu'il n'était pas facile de distinguer dans une embryogénie quels phénomènes étaient ancestraux ou acquis, palingénétiques ou cénogénétiques. Chacun s'en tira un peu comme il put et les contradictions ne manquèrent pas. Le mot de Dorhn : « juste en principe, cette loi doit être suivie seulement dans le même sens que jadis les oracles de Delphes » peint bien l'état d'esprit des embryologistes qui essayèrent de l'appliquer au développement des Vertébrés. D'autre part des critiques sévères lui furent adressées dès 1882 par Kœlliker, protestant contre la valeur que l'on prétendait lui donner, à cause du petit nombre de stades ancestraux conservés dans chaque ontogénie. Mais à ce moment on fit peu d'attention à ces critiques; il fallut beaucoup de temps et le développement graduel des recherches embryologiques pour faire sentir d'une manière plus vive les défauts de cette théorie. Hensen (1891), Beard, Emery (1896) puis Mehnert (1897); formulèrent des attaques contre elle ou des restrictions sur sa portée véritable, et Keibel (1898) dans un grand travail publié sur ce sujet affirma énergiquement que la loi biogénétique n'a pas la valeur qu'on lui a attribuée jusqu'alors. A la même époque Oscar Hertwig dans son *Anatomie et physiologie générales*, concluait que l'on doit remplacer l'expression « récapitulation de formes ancestrales éteintes » par « récapitulation de formes qui obéissent aux lois de développement organique et vont du simple au complexe ». Comme le faisait remarquer Keibel, avec les modifications que comporte ce nouvel énoncé la loi biogénétique est perdue.

Depuis cette époque Oscar Hertwig a continué à étudier la loi biogénétique fondamentale et il a montré dans un travail récent (1906) que cette loi ne peut être maintenue avec le sens que lui donne Haeckel.

Nous exposerons explicitement plus loin les idées d'Oscar Hertwig, pour le moment nous examinerons d'un peu plus près certains points de la loi biogénétique.

Sans doute il existe un certain parallélisme entre les stades du développement d'un organe envisagé chez un embryon d'animal supérieur et celui de ce même organe dans la série des formes permanentes. Ainsi le squelette axial d'un embryon d'Homme se présente successivement sous les états membraneux, cartilagineux et osseux que l'on trouve réalisés dans les formes adultes de l'Amphioxus, des Sélaciens, des Amphibiens ou des Reptiles. Nombre d'organes présentent ainsi des séries parallèles dans leur développement ontogénique et phylogénique. Mais il ne faudrait pas croire pour cela que ce parallélisme ait une valeur généalogique car il est évident comme le dit Hertwig que les séries anatomiques formées par l'anatomie comparée sont purement idéales et artificielles. D'autre part les séries embryologiques ne concordent avec les séries anatomiques que d'une manière très relative : elles ne répètent point toutes les étapes que l'anatomie comparée permet d'établir; mais reproduisent simplement des dispositions générales dépourvues de caractères morphologiques précis permettant de les rapporter à telle ou telle forme déterminée. Ainsi la colonne vertébrale cartilagineuse d'un embryon humain ne rappelle celle d'un Sélacien adulte que par sa nature histologique; elle est formée comme la colonne des Sélaciens par du tissu cartilagineux, mais les caractères morphologiques de ses vertèbres diffèrent complètement de ceux des vertèbres de Sélaciens, et la comparaison entre les deux est purement schématique.

Bien plus, il n'est même pas prouvé qu'une série anatomique progressive bien faite réponde à une série généalogique vraie, c'est-à-dire nous permette de conclure, sans autre preuve, à la descendance réelle des animaux qui la fournissent. On a confondu, remarque Depéret (1907) « *l'évolution réelle* d'un groupe naturel d'animaux fossiles, avec ce qui n'est effectivement que *l'évolution fonctionnelle d'un organe* dans une série de genres appartenant à des rameaux naturels différents et n'ayant entre eux aucun rapport de parenté directe ». Depéret donne comme exemple de ce fait la généalogie classique du Cheval. Envisageons la série européenne des Chevaux, cette série partant du Palaeotherium et du Paloplotherium aboutirait au cheval par l'intermédiaire de l'Anchitherium et de l'Hip-

parion. Ces genres forment, en effet, une série très remarquable au point de vue de l'atrophie graduelle des deuxième et quatrième doigts et de la prédominance définitive du troisième doigt dans la patte solipède du Cheval. Cependant divers auteurs ont prouvé que ni le Palaeotherium ni l'Hipparion, et Depéret ajouterait volontiers ni l'Anchitherium, ne sauraient être compris dans la filiation directe du Cheval. Ce sont des rameaux distincts et parallèles, éteints sans laisser de rejetons et le dernier Palaeotherium était éteint depuis longtemps sans se transformer, lorsqu'est apparu le premier Anchitherium, et ce dernier avait à son tour disparu sans modification avant d'être brusquement remplacé par l'invasion des Hipparions. « La prétendue filiation des Équidés est une apparence trompeuse, qui nous donne seulement le procédé général par lequel une patte tridactyle d'Ongulé peut se transformer, dans des groupes divers, en une patte monodactyle, en vue d'une adaptation à la course; mais elle ne nous éclaire nullement sur l'origine paléontologique des Chevaux ».

D'un autre côté il faut bien remarquer que, comme l'a montré Von Baer, les embryons des animaux supérieurs ne ressemblent point à des animaux inférieurs, mais aux embryons de ces derniers. Un embryon de Mammifère ne rappelle pas un Poisson, mais un embryon de Poisson. Les arcs branchiaux des Mammifères que l'on a si souvent regardés comme une preuve éclatante de la loi biogénétique, ne représentent point du tout des arcs branchiaux ayant fonctionné tels qu'ils sont chez un ancêtre quelconque. Ce sont des rudiments comparables aux arcs embryonnaires des Poissons et rien de plus. De même les vésicules cérébrales d'un embryon de Mammifère, si souvent comparées à celles du cerveau d'un Poisson adulte, ne renferment proprement rien de ce que l'on trouve dans ce dernier, car elles sont à ce moment à l'état purement épithélial, et les formations nerveuses qu'elles commencent à engendrer diffèrent tout à fait de celles qui caractérisent le cerveau des Poissons adultes. On peut en dire autant pour la plupart des organes. Tous les organes d'un embryon sont *devenus embryonnaires* comme dit Oscar Hertwig, et ne représentent rien d'ancestral.

On se fait d'ailleurs une idée assez inexacte du mode de développement des organes et l'on tend trop généralement à le considérer comme résultant de transformations graduelles reposant sur une complication croissante, ou en sens inverse sur une régression plus ou moins avancée. Ce mode de développement existe d'une manière

incontestable au moins pour beaucoup d'organes, mais il n'est pas le seul, et à côté de lui se montrent d'autres procédés qui n'ont rien à faire avec la transformation progressive. Ce sont la substitution et les corrélations architecturales.

Kleinenberg a montré (1882) que la substitution joue un rôle considérable dans le développement organique et qu'elle peut être poussée si loin que dans certains cas on n'a plus de traces des organes primitifs qui existaient avant les organes de substitution. Ces substitutions s'opposent à ce que les organes des embryons des animaux supérieurs reproduisent exactement les animaux inférieurs qui les ont précédés.

Les corrélations architecturales dépendent des conditions topographiques des parties, établies de très bonne heure chez l'embryon, et qui entraînent des modifications considérables dans le type des animaux qui les possèdent, sans que d'autre part la fonction soit qualitativement ni quantitativement changée. Ainsi le sinus veineux des Cyclostomes possède une forme et des connexions tout à fait différentes de celui des autres Poissons, sans que pour cela on puisse rien trouver de changé dans son rôle et dans son fonctionnement.

Il existe des organes à développement progressif comme le squelette axial, l'intestin, le cœur, etc., dont le développement ontogénique rappelle approximativement la phylogenèse, mais il en est d'autres qui, bien que subissant des transformations importantes au cours de l'ontogenèse, ne reproduisent cependant aucune disposition ayant pu fonctionner comme telle et se trouvant réalisée à l'état adulte chez aucune espèce déterminée, ce sont les organes à développement direct. Ces organes ne sont pas très nombreux (l'œil des Vertébrés en est le type le plus parfait) mais cependant, ils sont plus répandus qu'on ne l'imagine à première vue, parce qu'il existe chez les Vertébrés, une série d'organes qui se présentent avec une structure si nouvelle et un développement si particulier que l'on peut presque les considérer comme des créations apparaissant pour la première fois dans ce groupe. Tels sont par exemple le système nerveux central, les membres, les dents, etc.

Les embryons montrent d'abord comme le disait Von Baer les dispositions les plus générales. C'est de là que sortent par des évolutions variées les différents types définitifs. Mais au début les ébauches fondamentales qui donnent les parties essentielles de l'organisme sont très semblables entre elles dans les différentes régions

du corps et également réparties dans toute sa longueur. Ainsi les protovertèbres s'étendent jusque sur le territoire du cerveau et jusque dans la queue, tandis qu'elles dégénèrent toujours plus ou moins dans ces deux régions au cours du développement. La moelle est au début plus étendue qu'elle ne le restera plus tard, les ébauches rénales (néphrotomes) s'observent aussi chez l'embryon, sur un territoire bien plus grand que celui dans lequel elles se développeront d'une manière définitive. De même les embryons des Vertébrés supérieurs possèdent d'abord les ébauches des conduits génitaux des deux sexes et tous les embryons de Mammifères présentent des germes de glandes mammaires qui ne se développeront complètement que chez les femelles.

Faut-il regarder ces protovertèbres disséminées sur toute la longueur du corps, ces néphrotomes répandus dans toute l'étendue de la cavité générale, cette ébauche médullaire aussi épaisse à l'extrémité de la queue que dans le tronc, comme représentant les organes de formes ancestrales qui auraient été constituées dans toute l'étendue de leur corps par des parties semblables également développées? Faut-il considérer les dispositions embryonnaires de l'appareil génital des Mammifères comme représentant un hermaphrodisme ancestral? Pour ce dernier point, nous savons que rien dans l'anatomie comparée ne nous permet de conclure à l'hermaphrodisme primitif des Vertébrés. De même il est bien plus naturel de penser que les ébauches des protovertèbres, de la moelle, des néphrotomes, se présentent avec cette grande extension chez l'embryon parce que ce sont les premières différenciations des feuillets et qu'elles doivent par conséquent s'étendre aussi loin que ces feuillets eux-mêmes. Beaucoup de ces ébauches devront régresser plus tard localement par suite de la concurrence qu'elles se livrent entre elles pour réaliser l'état définitif et fonctionnant de l'individu qui exige naturellement des développements différents pour chacune d'elles, suivant les régions si hautement hiérarchisées entre elles dans l'organisme des Vertébrés.

En somme les dispositions embryonnaires que nous observons répondent à des nécessités de divers ordres : fonctionnelles, topographiques, histologiques. Par nécessités fonctionnelles on peut entendre celles qui ressortissent à des organes ayant un rôle actif dans l'embryon. Ainsi les deux premiers arcs aortiques de l'embryon qui subissent une atrophie plus ou moins complète dans le cours

du développement, ne représentent point simplement des organes ancestraux, mais bien des organes actifs, des voies de la circulation indispensables. En effet ils font communiquer le cœur avec l'aorte, et comme les arcs viscéraux dans lesquels ils sont contenus apparaissent successivement d'après leur ordre numérique, le premier arc aortique, contenu dans le premier arc viscéral, est à un moment donné le seul vaisseau susceptible de relier le cœur à l'aorte, voilà pourquoi on le retrouvera dans tous les embryons de Vertébrés, bien qu'il ne se rencontre à l'état adulte chez aucun animal de ce groupe. De même le prétendu stade monerula de Haeckel dans lequel l'œuf reproduisait la monère ancestrale par disparition de son noyau, doit faire place au stade physiologique inéluctable de la *maturation* de l'œuf.

D'autres organes embryonnaires répondent à des nécessités topographiques. La corde dorsale de l'embryon de Mammifère n'est dit-on qu'un souvenir ancestral. Mais s'est-on demandé ce qui arriverait si elle manquait, et peut-on imaginer les conséquences qui en résulteraient pour le développement? Les rudiments de membres se rencontrent chez les animaux qui n'ont pas de membres à l'état adulte, mais ils contribuent au développement du squelette des ceintures et celles-ci se rencontrent toujours plus ou moins développées à cause de fonctions secondaires qui leur incombent.

Quant aux nécessités histologiques elles ne sont pas moins évidentes Ce sont elles qui déterminent l'apparition des stades membraneux, cartilagineux, osseux du squelette axial qui doivent se succéder naturellement parce qu'ils répètent trois étapes de l'évolution du mésenchyme, le cartilage étant une forme plus évoluée de ce dernier, tandis que l'os vrai succède naturellement au cartilage parce qu'il suppose une évolution plus avancée et le concours de vaisseaux sanguins dont le cartilage peut se passer. Le développement de notre colonne vertébrale ne reproduit donc point des formes ancestrales empruntées aux différents groupes des Vertébrés et contre l'admission desquelles proteste toute la morphologie de notre squelette axial, mais il suit naturellement une marche graduelle nécessitée par la complication des tissus.

Toutes ces critiques partielles sont loin d'avoir la portée de celles qu'Oscar Hertwig a faites récemment à la loi biogénétique, et qui sont fondées surtout sur la nature réelle de l'œuf ou cellule spécifique, et sur sa comparaison avec les cellules ordinaires ou avec la cellule initiale simple que l'on peut supposer à l'origine de chaque

phylogenèse. Pour exposer les idées d'Oscar Hertwig, je suivrai de très près son texte. Les phrases essentielles et soulignées par lui sont reproduites textuellement et mises entre guillemets, de plus toutes les idées qui suivent, jusqu'au résumé, sont aussi de lui et presque littéralement traduites.

La phylogenèse est pour Hertwig comparable à une chaîne formée d'innombrables anneaux, représentés chacun par une ontogénie particulière commençant par un œuf et se terminant par un organisme capable de se reproduire. Un anneau engendre le suivant, car à la fin d'une ontogenèse se produit l'œuf qui recommence un nouveau cycle. Si l'espèce était fixe, chaque anneau serait semblable aux autres et le processus ontogénétique se serait effectué dans le premier anneau comme dans le dernier (actuel). Un Mammifère aurait passé par les stades A œuf fécondé, B germe pluricellulaire, C vésicule blastodermique, D gastrula, E neurula ..... Z sa forme finale. Le dernier comme le premier anneau aurait la formule A, B, C, D, E ..... Z. L'œuf de la première ontogenèse d'un Vertébré aurait donc la même constitution que celui de son descendant actuellement vivant.

Pour les partisans des variations, dont est Hertwig, il peut y avoir deux points de vue. Pour la plupart d'entre eux la manière de voir est la suivante : l'ontogenèse d'un Mammifère par exemple, commençant avec l'œuf et conduisant par une suite de stades de développement devenant toujours plus compliqués au produit terminal si extraordinairement complexe, nous donne jusqu'à un certain point l'image de l'évolution de l'espèce, mais à la vérité imparfaite et avec de nombreux traits effacés. Pour avoir la représentation des formes ancestrales disparues, nous n'avons, en partant de l'état actuel des choses, qu'à raccourcir chaque ontogenèse d'un stade final, de telle manière que le stade précédent devient la forme finale qui correspond à peu près à un ancêtre disparu et nous devons prolonger en pensée cette opération jusqu'à l'œuf. Pour représenter la chaîne phylogénétique on peut employer la formule :

```
A...A...A...A...A...etc., jusqu'à A
    B...B...B...B... —    —     B
        C...C...C...              C
            D...D...              D
                E...              E
                ...               Z
```

qui signifie : la plus vieille forme ancestrale d'un Mammifère était primitivement une simple cellule qui se séparait en nouvelles cellules par division, les premiers anneaux de la chaîne phylogénétique consistaient simplement en une série unique de cellules A. A. A..... A dérivées les unes des autres par division. Puis survint un progrès, les cellules nées par la division de A demeurèrent réunies en colonies et fournirent ainsi la nouvelle forme ancestrale B, de laquelle quelques cellules A se détachèrent en vue de la reproduction. Les anneaux de la chaîne phylogénétique furent donc allongés d'un stade, car dans chacun A se transforma en B. Pendant que dans une troisième période la colonie se transformait en blastosphère, l'ontogenèse fut à son tour allongée du stade blastula et ainsi de suite, chaque progrès dans le développement de l'espèce conduit à un allongement correspondant des processus ontogénétiques.

Cette formule exprime les vues dominantes à une époque et que Haeckel a précisées dans la loi biogénétique, mais Hertwig pense un peu autrement. Lorsque dans la phylogenèse, dit-il, l'état unicellulaire de l'espèce A, A, A... A doit se transformer en un état plus compliqué, quelques causes inconnues doivent bien avoir changé les propriétés de A, de manière que les cellules filles au lieu de demeurer séparées se groupent en colonies. De même et pour les mêmes raisons, la cellule A doit être devenue autre lorsque les cellules qui en naissent ont acquis la propriété de s'arranger en blastula, et de même sa nature est encore changée quand le processus ontogénétique se termine par une gastrula ou par une neurula. « On appelle *ébauche* le fonds qui se forme dans un œuf pour un changement qui doit se produire dans le développement et nous pouvons dire : *la cellule qui dans chaque anneau de la chaîne phylogénétique forme le commencement de nouvelles ontogenèses devient toujours plus riche en nouvelles ébauches et par là même toujours plus différente de la cellule souche initialement donnée.* » Les premiers anneaux de la chaîne phylogénétique pourront donc être représentés par les lettres A, A^1, A^2, A^3..... A^∞, et comme l'on peut en dire autant pour chacun des autres stades, la formule deviendra :

$$\begin{array}{ccccccc} A & A^1 & A^2 & A^3 & A^4 & \ldots\ldots\ldots & A^\infty \\ & B & B^1 & B^2 & B^3 & & \\ & & C & C^1 & C^2 & & \\ & & & D & D^1 & & \\ & & & & E & & \end{array}$$

Cette nouvelle formule montre que « *dans chaque nouvel anneau de la chaîne, le développement ne commence jamais au point de départ d'un développement précédent, à aucune place n'a lieu un mouvement rétrograde. Plus compliqué est le produit final de l'ontogenèse, d'autant plus l'est aussi l'ébauche qui lui correspond* ».

En dehors de modifications minimes produites par des influences extérieures, rien ne peut apparaître dans le développement qui n'ait été à l'état d'ébauche dans l'œuf. Pour qu'un stade neurula ait pu naître, il faut d'abord que la forme ancestrale A soit arrivée à l'état A^4 avec ses ébauches compliquées.

« *La cellule œuf comme ébauche et l'organisme achevé se conditionnent l'un et l'autre de la même manière.* » L'œuf n'est que l'individu non formé ou, comme disait Von Baer, l'animal lui-même « non développé » (unausgebildet).

« *Dans chaque ontogenèse, chaque individu ne fait au sens littéral que son propre développement. Il est toujours un seul et même individu à l'état d'œuf, de gastrula ou de tout autre stade.* » A cause de cela, au fond, jamais l'embryon d'une forme élevée n'est semblable à une autre forme animale pour parler le langage de Von Baer. L'œuf du Poulet correspond aussi peu que le Poulet lui-même à un anneau initial de la chaîne phylogénétique.

L'acceptation de la loi évolutive générale qu'un Oiseau s'est formé dans le cours des temps d'individus plus simples et enfin d'un être tout à fait simple, la cellule, force à admettre que la cellule œuf, comme substance ébauche de l'organisme né d'elle, a subi un semblable développement. Pour produire un œuf d'Oiseau avec ses ébauches compliquées, il est nécessaire qu'il y ait eu le processus génétique de l'espèce qui s'est déroulé en chaîne généalogique. En lui une cellule primitive vide d'ébauches de l'espèce A s'est peu à peu transformée en A^1.... A^4 et dans l'espèce cellulaire riche en ébauches A^∞.

Si l'on appelle avec Naegeli *idioplasma* la substance des ébauches, on peut dire que, parallèlement avec la complication croissante de l'organisme développé, le système idioplasmique primitivement très simple s'est compliqué pas à pas et est enfin devenu compliqué à l'infini.

Chaque organisme commence comme une cellule dans l'ontogenèse, mais non pas parce qu'il répète le stade par lequel la phylogenèse de l'espèce correspondante a commencé; cette représenta-

tion ne convient plus parce que l'œuf A^{∞} diffère autant par ses ébauches du point initial hypothétique de la chaîne que l'animal achevé dans lequel il se transforme. L'ontogenèse commence avec la cellule parce que celle-ci est la forme élémentaire fondamentale à laquelle la vie est liée dans le processus de reproduction, parce qu'elle représente en soi, par ses ébauches, les propriétés de l'espèce, et que séparée de l'individualité supérieure à laquelle elle a appartenu, elle est en état de reproduire le tout. L'œuf actuel et ses prédécesseurs unicellulaires dans l'histoire du développement ne sont comparables entre eux qu'autant qu'ils tombent sous le concept général de cellules, et comme stades initiaux correspondants de processus ontogénétiques isolés, pour le reste ils diffèrent extraordinairement dans leur idioplasma.

L'œuf d'Oiseau et l'Oiseau sont deux produits naturels hautement constitués chacun dans son espèce; l'œuf d'une manière qui échappe à notre observation maintenant et pour longtemps sans doute, l'Oiseau d'une manière beaucoup plus visible parce qu'il se laisse décomposer en tissus et en organes dont nous pouvons étudier la genèse aux dépens de l'œuf. Des deux, l'œuf est pour nous le plus mystérieux et le plus énigmatique et au fond nous ne le connaissons pas beaucoup plus maintenant que les savants du moyen âge et de l'antiquité classique.

Le processus ontogénétique ne peut pas être regardé comme une simple répétition même abrégée du processus phylogénétique, car ce dernier consiste en d'innombrables ontogenèses. On pourrait seulement dire que la dernière ontogenèse d'une chaîne répète l'ontogenèse précédente et pas même dans tous ses détails, mais avec un haut degré de ressemblance. Processus ontogénétique et processus phylogénétique ont tous deux un devoir différent à remplir. L'ontogénétique n'a en quelque sorte qu'à mettre au jour seulement ce que l'autre a préparé dans une suite indéfinie de temps. Pendant l'ontogenèse se réaliseront seulement de la manière la plus rapide possible les ébauches reposant dans l'œuf, et cela peut se faire rapidement parce que tout est disposé d'avance pour ce résultat final. Par la phylogenèse, au contraire, les ébauches ont été formées dans l'œuf, mais c'est un tout autre processus qui s'est joué très lentement dans les chaînons sans nombre de la généalogie. L'un des processus se fait plutôt par évolution (préformation) l'autre par épigenèse. Pour avoir une compréhension réelle, causale des pro-

cessus du développement, il faudrait montrer d'abord : 1° comment le cours de l'ontogenèse avec ses stades particuliers est causé par la qualité des ébauches et par la structure de l'œuf et de son idioplasma, et 2° il faudrait rechercher comment, dans le processus phylogénétique, les propriétés et les ébauches ont pris naissance dans la cellule œuf. Les travaux de Naegeli, de Weissmann et les miens Oscar Hertwig montrent combien cette entreprise est incomparablement difficile.

Il y a dans le développement des espèces deux séries différentes de processus : 1° le développement de la cellule reproductrice (cellule spécifique), qui s'accomplit dans une direction constante progressive, d'une organisation simple à une plus compliquée de son idioplasma; 2° le développement répété d'un individu pluricellulaire aux dépens des représentants unicellulaires de l'espèce, ou l'ontogenèse individuelle, qui, en général, se poursuit d'après les même règles que les ontogenèses qui l'ont précédée, mais cependant un peu modifiée chaque fois, suivant la quantité dont s'est modifiée la cellule spécifique elle-même.

Il y a un parallélisme complet entre ces deux séries de développements, car tous deux sont dépendants l'un de l'autre. En effet, chaque changement dans l'idioplasma de l'œuf ou dans ses ébauches a nécessairement pour suite une modification correspondante du cours de l'ontogenèse ; et inversement un changement dans l'ontogenèse, qui ne dépend pas de l'œuf et dérive de causes externes, ne deviendra une acquisition durable de l'espèce et par suite ne se répètera qu'autant que l'idioplasma de l'œuf aura été changé d'une manière correspondante pour la prochaine génération.

Oscar Hertwig appelle loi *causale ontogénétique et parallélisme entre l'ébauche et le produit de cette ébauche*, cette dépendance qui existe entre l'état de l'œuf d'une part, le cours et le résultat de l'ontogenèse d'autre part.

L'opposition d'Oscar Hertwig à la loi biogénétique est fondée, comme on le voit, sur la complexité de l'œuf empêchant de le paralléliser avec la cellule initiale et sur la différence que présentent les organes de l'embryon renfermant les ébauches nécessaires pour leur devenir, avec les organes correspondants des ancêtres, mais il va encore plus loin, il se joint à ceux qui voient dans l'homologie seulement l'expression de lois de l'organisation des êtres qui montrent cette homologie, et laisse ouverte la question de savoir jusqu'à quel

point l'homologie démontrée doit s'expliquer par une dérivation commune ou de toute autre manière. Il pense là-dessus comme Joh. Muller, Von Baer, Alexandre Braun, Naegeli et d'autres et souscrit à cette opinion de A. Braun. « Ce n'est pas la descendance qui décide en morphologie, mais au contraire la morphologie qui doit décider sur la possibilité de la descendance. » C'est méconnaître la signification indépendante de la notion d'évolution, de celle de morphologie que de dire qu'il ne peut être question d'homologie d'organes, sans la supposition d'une dérivation commune ou comme dit Strassbürger « que la comparaison est déjà de la phylogenèse, car elle ne vaut qu'autant qu'on a affaire à des choses de la même origine ». Il faudrait alors savoir ce que l'on entend par même origine. Pour les cristaux de chlorure de sodium on ne peut pas douter de leur même origine, mais on ne parlera cependant pas de leur descendance commune d'un précristal. De même dans le domaine de l'organisation on pourrait se représenter un semblable mode d'origine de formes typiquement concordantes, sans lien extérieur du développement.

On peut résumer ainsi les principales objections faites à la loi biogénétique fondamentale :

1° La composition de l'œuf, avec les ébauches accumulées dans son idioplasma, en fait quelque chose de tout à fait différent de la cellule primitive, vide d'ébauches, d'où l'espèce est sortie en effectuant son long développement à travers les âges (Oscar Hertwig). L'œuf est bien une cellule et ne peut être classé autrement que comme cellule, mais cette cellule ne ressemble pas du tout à celle qui a donné naissance à l'espèce, parce qu'elle a acquis graduellement au cours du développement de celle-ci des ébauches innombrables qui en font en définitive un produit aussi compliqué à sa manière que l'être lui-même qui en sortira. L'œuf du Poulet correspond aussi peu que le Poulet lui-même à une forme initiale de la chaîne phylogénétique (Oscar Hertwig). Le premier des échelons du parallélisme si souvent invoqué, échelon constitué par l'œuf répétant la cellule ancestrale, est ainsi renversé et l'on peut en dire autant pour les stades qui suivent ;

2° Les organes des embryons sont devenus embryonnaires (Oscar Hertwig), ce ne sont plus que des formes de passage très différentes des organes qui ont existé à un moment donné. En fait les embryons

des animaux supérieurs ne ressemblent pas à des animaux inférieurs, mais aux embryons de ces derniers (Von Baer).

3° Les embryons des Vertébrés supérieurs, si on les considère dans leur ensemble et non plus seulement dans leurs organes pris séparément, ne ressemblent jamais à des animaux inférieurs. Ils sont déterminés de très bonne heure comme membres de leur classe ou de leur groupe (sous-embranchement et se distinguent des Vertébrés appartenant aux autres groupes. Et ceci n'est pas seulement le fait d'hétérochronies qui pourraient encore être admises comme des falsifications du développement: en réalité l'embryon d'un Amniote n'est pas un embryon de Poisson possédant déjà une allantoïde développée avant son heure par hétérochronie, c'est un Amniote par tous les rapports que ses parties présentent entre elles. Les faits essentiels de son architecture sont déjà donnés et permettent de le reconnaître.

Aussi peut-on dire avec Oscar Hertwig que l'embryon, loin d'imiter ou de répéter d'autres formes, ne fait au sens littéral du mot, que son propre développement.

4° Ceci est d'autant plus vrai qu'un Vertébré — à cause de son haut développement et de son organisation d'animal dépensant dans des mouvements bien coordonnés l'énergie accumulée par son alimentation — n'est pas un assemblage quelconque d'organes empruntés à diverses formes du même groupe, mais un tout cohérent, un « système unique et clos », comme disait Cuvier, c'est-à-dire un ensemble de parties coordonnées entre elles, et s'influençant toutes réciproquement.

5° Un autre fait montre encore que, dans le parallélisme signalé plus haut, il s'agit bien plus de lois générales que de faits héréditaires, c'est la limitation du nombre des stades conservés. Certains stades seulement sont maintenus, un grand nombre d'autres manquent, de sorte que l'on a bien plus sous les yeux le schéma du développement phylogénétique, l'idée abstraite de celui-ci, que la série réelle des étapes parcourues. Ainsi dans le squelette axial les trois états membraneux, cartilagineux, osseux répondent idealement à la progression du développement de ce système, mais à aucun des stades concrets que ce développement a réalisé parmi les différents êtres. Une vertèbre cartilagineuse de Mammifère est tout autre chose qu'une vertèbre de Sélacien. Elle n'a de commun avec celle-ci que sa substance ou que sa constitution histologique, de valeur

très générale, tandis que sa constitution morphologique, d'une portée beaucoup plus grande pour la détermination spécifique de l'être, est entièrement différente.

6° Dans l'ontogenèse tous les organes ne présentent pas un développement progressif, beaucoup (œil, branchies) ne montrent aucune étape réalisée dans la série des formes permanentes et cela peut éveiller des doutes sur la valeur qu'il convient d'attribuer au développement régulièrement progressif dans la marche générale de l'évolution. D'autre part les nombreux cas de substitution s'opposent souvent à ce qu'il y ait réellement une répétition des formes inférieures de certains organes dans le cours du développement des animaux supérieurs.

7° Enfin — et ceci n'est pas une objection, mais une remarque nécessaire pour bien comprendre l'ensemble des développements réalisés — la théorie de la récapitulation n'envisage guère qu'une série de développement, la série progressive aboutissant à l'Homme et comme le faisait remarquer Von Baer elle conduit inconsciemment à la conception erronée de l'échelle animale.

En somme, l'embryologie et l'anatomie comparées montrent que les êtres vivants se forment d'après des lois régulières et en allant du simple au complexe, mais il y a loin de là à parler d'une répétition des formes ancestrales au cours du développement ontogénique, car les structures reproduites pendant ce dernier sont trop générales et d'un caractère trop indéterminé pour permettre de reconstruire, d'après elles, les ancêtres réels de l'espèce. Et cependant c'est bien ainsi que l'entendent les partisans de la loi biogénétique lorsqu'ils expliquent maintes structures de l'embryon par un rappel ancestral, lorsqu'ils interprètent la plupart des faits embryologiques comme la reproduction de structures ancestrales hypothétiques que ne justifient pas même, le plus souvent, les données paléontologiques. C'est pourquoi la loi biogénétique doit être rejetée dans son sens strict et comme permettant de reconstituer par l'étude de l'ontogénie la série réelle des ancêtres d'une espèce.

Si l'on veut la conserver dans un sens métaphorique pour exprimer le parallélisme qui, dans un certain sens, existe entre le développement d'un animal supérieur et celui des formes inférieures du même groupe, il vaut mieux substituer à la formule de Haeckel « récapitulation de formes ancestrales éteintes » celle d'Oscar

Hertwig « récapitulation de formes qui obéissent aux lois du développement organique et vont du simple au complexe ». Mais il est incontestable qu'avec cette nouvelle formule la loi biogénétique est perdue, comme le disait Keibel, car elle ne prétendait pas exprimer une loi générale du développement organique indépendante de l'idée de filiation et d'hérédité, mais elle croyait trouver dans cette dernière [l'hérédité] la raison même du développement ontogénique tel qu'il est et la cause des formes qui s'y succèdent.

L'adoption de la formule d'Oscar Hertwig n'entraine pas du tout le rejet des spéculations phylogénétiques; la réalité de l'évolution n'est pas mise en cause, seulement Oscar Hertwig fait remarquer qu'en raison de la transmission à l'œuf des propriétés acquises par l'espèce, une répétition réelle des formes ancestrales est absolument impossible et que l'embryon ne peut aucunement nous révéler les formes que son espèce a traversées dans le cours du temps.

L'abandon de la loi biogénétique n'est pas un retour en arrière, un recul de la science, c'est au contraire une conquête nouvelle. En écartant les interprétations simplistes de répétitions ancestrales, la formule d'Oscar Hertwig force à chercher les lois du développement organique et substitue à des explications apparentes — qui reculaient simplement les difficultés jusqu'à l'ancêtre supposé — des explications plus exactes, faisant reposer les lois de la formation et du développement des organismes sur la nature même des organes, et sur les rapports qui relient entre elles les différentes parties d'un même individu.

L. VIALLETON.

L'APHASIE & LES LOCALISATIONS CÉRÉBRALES

Peu de doctrines médicales — surtout en ce qui concerne la neuropathologie et la physiologie du système nerveux — ont pu, aussi longtemps et à aussi juste titre que celle de Broca sur l'aphasie et la localisation cérébrale de la faculté du langage, passer pour classiques au sens le meilleur du terme. A peu près unanimement admise par les médecins et consacrée par un usage courant dans la pratique médicale, elle offrait une base solide aux recherches des psychologues et à l'enseignement philosophique. Mais, du jour où les remarquables travaux de M. Pierre Marie [1], contestant les résultats des recherches de Broca ont tout remis en question, la doctrine de Broca, si intéressante qu'elle reste au point de vue historique n'a plus aucun titre à s'imposer aux philosophes et il serait fâcheux qu'elle demeurât, pour eux seuls, une doctrine classique, dans l'autre sens du mot, je veux dire une doctrine qui n'est plus enseignée que dans les classes, — dans les classes de philosophie.

Il n'est donc pas inutile, maintenant que la revision de cette question s'est faite après une polémique à la fois violente et courtoise entre M. Marie et les partisans de Broca, et que l'apaisement semble revenu, de mettre entre les mains des lecteurs de la *Revue de Métaphysique* les pièces du procès et d'indiquer quelques-uns des points de psychologie et de méthode mis en lumière par les travaux de M. Marie.

L'origine première des recherches sur l'aphasie que l'on fait ordinairement commencer avec Bouillaud remonte en réalité à Gall et à son « Système ». Un mémoire de Bouillaud, publié en 1865

1. Revision de la question de l'aphasie : la troisième circonvolution frontale gauche ne joue aucun rôle spécial dans la fonction du langage. *Semaine médicale*, 26e année, n° 21, p. 241-247, 23 mai 1906. — Revision de la question de l'aphasie : que faut-il penser des aphasies sous-corticales (aphasies pures)? *Semaine médicale*, 26e année, n° 42, p. 493-500, 17 octobre 1906. — Revision de la question de l'aphasie : l'aphasie de 1861 à 1866 : essai de critique historique sur la genèse de la doctrine de Broca, *Semaine médicale*, 26e année, n° 48, p. 565-571, 28 novembre 1906.

et portant le titre suivant : *Recherches cliniques propres à démontrer que la perte de la parole correspond à la lésion des lobules antérieurs du cerveau, et à confirmer l'opinion de M. Gall sur le siège de l'organe du langage articulé*, ne laisse aucun doute au sujet de l'influence considérable exercée par le phrénologiste badois qui, pendant plus de la moitié du siècle dernier passa auprès de nombreux savants, pour un « Copernic, un Képler, un Newton de la Physiologie [1] ». Les grandes erreurs comme les grandes découvertes ont parfois leur origine dans l'observation de petits faits de la vie courante que personne jusqu'alors n'avait remarqués. Il en fut ainsi pour le système de Gall, comme pour celui de Newton, et pour les découvertes de Galilée. Étant enfant il fit cette remarque que « les élèves qui apprenaient par cœur avec le plus de facilité étaient ceux qui avaient de grands yeux à fleur de tête et que quelques-uns d'entre eux n'étaient, pour tout le reste, que des sujets médiocres [2] ». De là il ne fut pas long à conclure « que des yeux ainsi conformés sont la marque d'une excellente mémoire ». Et il ajoute : « ce ne fut que plus tard que je me dis... si la mémoire se manifeste par un caractère extérieur, pourquoi les autres facultés n'auraient-elles pas aussi leur caractère visible au dehors? — Et c'est là ce qui me donna la première impulsion pour toutes mes recherches et ce qui fut l'occasion de toutes mes découvertes [3] ». Le siège exact de la faculté du langage se trouverait selon Gall, qui ne craignait pas la précision, dans la partie postérieure du lobe orbitaire. Et lorsque cette partie est très développée elle repousserait en avant le fond de l'orbite, produisant ainsi la saillie de l'œil. Les personnes qui ont les yeux ainsi conformés posséderaient non seulement une mémoire des mots excellente, mais elles se sentiraient une disposition particulière pour l'étude des langues, pour la critique, en général pour tout ce qui a trait à la littérature.

Si incompréhensible que nous paraisse aujourd'hui la vogue d'une doctrine fondée sur de tels arguments elle eut pourtant des admirateurs enthousiastes en même temps que des détracteurs violents [4];

1. Bouillaud, *Recherches cliniques*, etc., 1865.
2. Gall et Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux, par la configuration de leur tête*, Paris, 1810-1819, 4 vol. in-f°, 4 vol. in-8°, et un atlas de 100 planches. Passage cité par M. Marie, P. M. 1906, n° 48, p. 567, 3e col.
3. *Id.*
4. Parmi ceux-ci Cruveilhier, Cuvier, Flourens, Gratiolet.

elle connut ces deux aspects de la célébrité : les injures et les éloges. Le faux homme de génie que fut Gall eut encore cette ressemblance avec les véritables, que son influence fut durable et qu'il inaugura dans la science une série de recherches fécondes. Son « Système » si oublié et méprisé qu'il soit actuellement, compte encore dans la neurologie actuelle, au moins par la direction qu'il imprima durant presque tout le siècle dernier aux recherches sur l'aphasie.

C'est au milieu des polémiques suscitées par l'ouvrage de Gall, c'est sous l'influence de cette opinion si chère à la pensée de Bouillaud, si ardemment soutenue par lui pendant près de cinquante années, que la faculté du langage articulé devait être localisée dans les lobes antérieurs du cerveau, c'est plongé dans cette ambiance et dirigé dans cette voie que Broca, alors âgé de trente-sept ans, jeune chirurgien récemment entré en fonctions à l'infirmerie de Bicêtre aborda en 1861 le problème de l'aphasie. Ce fut à l'occasion de l'autopsie d'un vieux malade nommé Leborgne et connu dans le service sous le nom de Tan parce qu'à toutes les questions il répondait par ce monosyllabe, le seul qu'il lui fût possible d'articuler. L'examen de son cerveau montra un ramollissement intéressant la plus grande partie du lobe antérieur de l'hémisphère gauche, la 3e circonvolution frontale et en outre différents points de la partie postérieure de la région sylvienne qui n'attirèrent pas l'attention de Broca portée exclusivement vers les lésions du lobe frontal. Quelques jours plus tard une nouvelle autopsie (cas Lelong) révélant une lésion de la partie postérieure de la 3e circonvolution frontale gauche, Broca, frappé de cette coïncidence n'hésite pas à formuler l'hypothèse « que l'intégrité de la 3e circonvolution frontale (et peut-être de la 2e), paraît indispensable à l'existence de la faculté du langage articulé [1] ». En même temps qu'il publiait ces deux observations, Broca donnait la première description clinique du syndrome présenté par ces malades, et pour lequel il proposait le nom d'aphémie. Il consistait, pour lui, dans un trouble de la fonction du langage caractérisé uniquement par l'abolition du langage articulé avec conservation de l'intelligence, de l'audition, de la compréhension de la parole et de la motilité des organes qui ser-

1. Cf. Broca, Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé, suivies d'une observation d'aphémie, *Bull. Soc. Anat.*, Paris, 1861, 2e série, t. VI, p. 330-357. — Nouvelle observation d'aphémie produite par une lésion de la troisième circonvolution frontale, *Bull. Soc. Anat.*, 1861, 2e série, t. V, p. 398-407.

vent à l'articulation des sons. Les aphémiques n'ont perdu que la faculté coordinatrice des mouvements de la parole. Mais ce sont des malades qui ont conservé et la mémoire des mots, car ils comprennent ce qu'on leur dit, et l'intelligence, car ils peuvent écrire et se faire comprendre par gestes. Il leur manque seulement la mémoire des mouvements de la parole articulée, mémoire localisée dans le pied de la 3e frontale.

Durant les années qui suivirent, nous voyons Broca, après bien des hésitations, entraîné autant par ses admirateurs et par l'enthousiasme que suscitèrent alors les localisations cérébrales, que par ses propres convictions, préciser peu à peu sa doctrine et la compléter par la *Théorie de la gaucherie* et la *Théorie des suppléances*. Les lésions observées siègent toujours du côté gauche, ou presque toujours : c'est que nous parlons avec notre hémisphère gauche, comme nous agissons avec notre hémisphère gauche, si du moins nous sommes droitiers. Et, de même qu'il existe quelques gauchers, exceptionnellement les autopsies montrent chez certains aphasiques des lésions de la 3e frontale droite. D'autre part les lésions de la 3e frontale gauche n'étaient pas toujours en rapport direct d'intensité avec l'altération du langage. Broca, devant ce fait contraire à sa doctrine a recours à la théorie de la suppléance : les deux hémisphères peuvent concourir à la fonction du langage, et parfois se suppléer quoique l'hémisphère gauche soit le siège principal de la fonction. Grâce à ces deux artifices, toutes les observations contraires à la doctrine cessaient de fournir contre elle, des objections. « Le dogme était créé... La 3e frontale ne pouvait plus être en défaut[1]. »

L'observation des malades atteints d'*aphasie* (terme substitué par Trousseau à celui d'aphémie, et qui a prévalu) fit reconnaître, à côté de ceux chez qui le trouble de l'articulation de la parole était le principal accident, une autre catégorie d'aphasiques chez qui la compréhension du langage écrit et parlé était altérée tandis que la faculté de prononcer les mots plus ou moins correctement, plus ou moins détournés de leur sens était conservée. D'où la distinction établie par Wernicke entre, d'une part l'*aphasie motrice* ou aphasie de Broca, caractérisée anatomiquement par une lésion de F_3, et cliniquement par l'abolition plus ou moins complète du langage articulé avec, en général, conservation de l'audition verbale, c'est-

1. Dr Fr. Moutier, *L'aphasie de Broca*, p. 25, 1 vol. in-8°, 774 p., Paris, Steinheil, 1908.

à-dire de la compréhension du langage parlé; et, d'autre part l'*aphasie sensorielle* à laquelle depuis on a attaché le nom de Wernicke, aphasie constituée par l'impossibilité d'identifier les impressions auditives verbales, par conséquent, de comprendre la parole, avec conservation du langage articulé. Les malades qui présentent cette forme d'aphasie, non seulement parlent, mais parlent beaucoup. Pourtant les mots qu'ils prononcent sont souvent employés hors de propos ou même parfois totalement dépourvus de sens et mêlés à des phrases confuses qu'ils rendent difficilement intelligibles. Ces troubles de la parole, comme les troubles de l'écriture et de la lecture qui les accompagnent, sont des accidents secondaires en rapport avec la suppression du centre auditif, caractéristique de cette forme. De même que l'aphasie de Broca était causée par la destruction des images motrices du langage, l'aphasie sensorielle était due à une lésion du centre des images visuelles et auditives du langage, centre auquel Wernicke, se fondant sur des considérations théoriques confirmées par les autopsies, assignait pour siège la 1re circonvolution temporale gauche[1].

Deux ans plus tard, en 1876, un nouveau développement à la doctrine de l'aphasie fut apporté par Kussmaul qui scinda l'aphasie sensorielle en deux formes distinctes : la *surdité* et la *cécité verbales*. Cette distinction fut introduite dans la science française et fortement établie au point de vue anatomique et au point de vue clinique par Charcot avec qui la doctrine de l'aphasie atteignit, peut-on dire, sa période classique et présenta son maximum de clarté, de simplicité... et de commodité pour l'enseignement. Charcot décrivit quatre types d'aphasie bien distincts : l'aphasie motrice, l'agraphie, la surdité verbale, la cécité verbale. Le point de départ de sa classification se trouve dans l'analyse psychologique qu'il donne de ce phénomène complexe qu'est le mot. Sans tenir compte des liens qui le rattachent aux images des objets qu'il désigne, le mot considéré isolément est constitué par l'association de quatre images : l'image auditive du mot entendu, l'image visuelle du mot écrit, l'image motrice correspondant aux mouvements nécessaires à la prononciation du mot, et l'image motrice des mouvements de l'écriture. Ces quatre groupes d'images sont localisés dans des centres distincts

1. Cf. Wernicke, Die aphasische Symptomenkomplex, *Eine psychologische Studie auf anatomischer Basis*, Breslau, 1874.

qui peuvent être atteints insolément par une lésion cérébrale. D'où l'existence des quatre types suivants d'aphasie :

1° *Surdité verbale*. Il s'agit de malades qui, en général à la suite d'une hémiplégie du côté droit, c'est-à-dire causée par une lésion de l'hémisphère gauche, ne comprennent pas les questions qu'on leur pose et y répondent de travers quoiqu'ils parlent correctement. Ils ne sont pas sourds car ils entendent la question posée, mais ils l'entendent comme un bruit, comme les sons d'une langue étrangère qu'ils ne connaissent pas. Leur surdité est limitée à la signification des mots entendus, c'est la *surdité verbale*, liée à une lésion de la *mémoire auditive verbale*, dont le siège se trouve, ainsi que le montrent les autopsies, dans la 1re circonvolution temporale gauche.

2° *Cécité verbale*. Cette forme se rencontre dans des cas semblables à ceux qui déterminent la précédente chez des malades qui comprennent ce qu'on leur dit, parlent, écrivent, mais sont incapables de lire, même ce qu'ils viennent d'écrire. L'écriture leur apparaît comme un dessin dont le sens leur échappe. Pour les mêmes raisons qui ont fait nommer la forme précédente surdité verbale, on donne à celle-ci le nom de *cécité verbale*, et à la mémoire aux troubles de laquelle elle correspond celui de *mémoire verbale visuelle*. Son siège se trouverait dans la 2e circonvolution pariétale, ou dans le pli courbe, du côté gauche.

3° *Aphasie motrice*. C'est l'aphasie de Broca déjà décrite et caractérisée par l'abolition de l'articulation des mots avec conservation de tous les autres éléments du langage. A ce type correspond une mémoire spéciale, la *mémoire motrice verbale* et un centre particulier, le pied de la 3e circonvolution frontale gauche.

4° *Agraphie*. Les malades qui présentent cette forme, parlent, comprennent ce qu'on leur dit, lisent parfaitement, mais ne peuvent écrire. Leur main n'est nullement paralysée, ils sont capables d'épeler le mot à écrire sans pouvoir en tracer les caractères. Ils se trouvent dans l'état d'une personne qui n'aurait jamais appris à écrire : ils ont perdu la *mémoire motrice graphique*, localisée dans le pied de la 2e circonvolution frontale gauche [1].

Cette distinction des quatre mémoires qui participent à la fonction du langage passa dans la psychologie normale. Partant de ce fait d'observation, exact d'ailleurs, que nous pensons et parlons plus

1. Cf. Mathias Duval, L'aphasie depuis Broca, *Revue scientifique*, 17 décembre 1887, t. XL, n° 25, p. 769-779.

volontiers avec telle ou telle catégorie d'images, Charcot le rapprocha de la théorie des quatre mémoires verbales. Au développement particulièrement marqué de chacune d'entre elles correspondait un type particulier, type auditif, type visuel, type verbo-moteur, avec en outre un type mixte, auquel il semble bien que nous appartenions tous, la distinction des différents types étant moins nette que ne le pensait Charcot.

C'était là une théorie tellement commode pour les psychologues

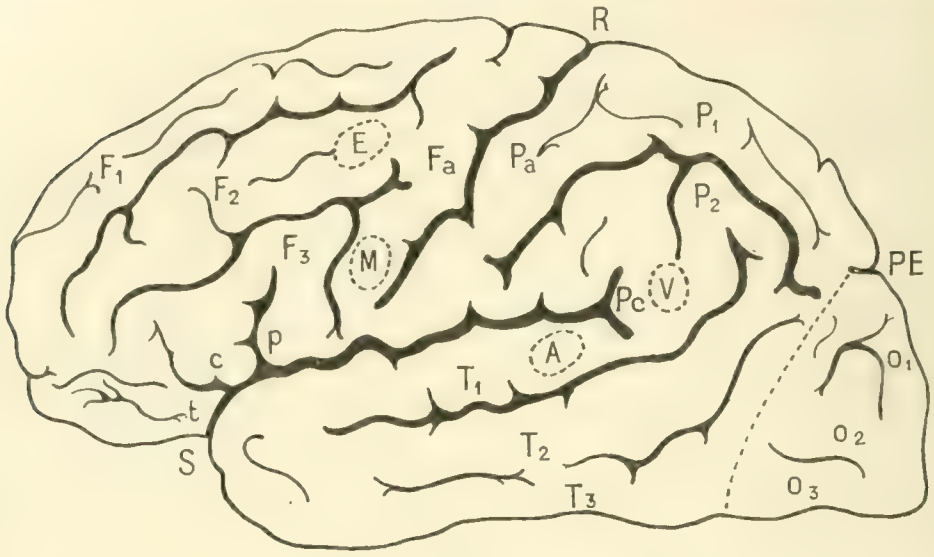

Fig. 1. — Face externe du cerveau (lobes, circonvolutions, scissures et centres classiques du langage). — R, Scissure de Rolando; S, Scissure de Sylvius; PE, Scissure perpendiculaire externe; F_1, F_2, F_3, première, deuxième, troisième circonvolutions frontales (la troisième se divise en pied, *p*, cap, *c*, et tête, *t*); F_a, circonvolution frontale ascendante; T_1, T_2, T_3, première, deuxième, troisième circonvolutions temporales; Pc, pli courbe; P_a, circonvolution pariétale ascendante; P_1, P_2, première et deuxième circonvolutions pariétales; O_1, O_2, O_3, première, deuxième, troisième circonvolutions occipitales.

E, centre des images de l'écriture; A, centre des images verbales auditives; V, centre des images verbales visuelles; M (placé par erreur à la partie inférieure de F_a et qui devrait se trouver en *p*), centre des images verbales motrices.

qu'ils l'adoptèrent et depuis lors la conservèrent : toutes les notions qu'ils avaient fournies pour la constituer, elle les leur restituait revêtues de l'autorité pour eux mystérieuse et indiscutable que leur confierait l'existence difficilement vérifiable des localisations cérébrales. Aussi ne suivirent-ils guère la doctrine de l'aphasie dans l'évolution ultérieure que l'étude des faits, difficilement mis en accord avec le schéma de Charcot, lui imposa. Cette évolution se fit dans deux sens différents; au point de vue clinique par la description de types en nombre toujours croissant, suivant la prédominance plus ou moins marquée de troubles portant sur des

éléments qu'une analyse poussée de plus en plus loin déterminait dans le langage; et au point de vue anatomique par la distinction de trois sortes de lésions : 1° les lésions portant directement sur les centres (aphasies corticales); 2° les lésions laissant les centres intacts mais les atteignant indirectement dans leurs fibres sous-jacentes de conduction (aphasies sous-corticales); 3° les lésions portant sur les fibres d'association des différents centres (aphasies transcorticales). Un troisième élément de complication résultant de la difficulté d'accorder les types définis cliniquement avec les différentes lésions décrites on vit apparaître, pour tenter de la résoudre, une quantité considérable de schémas, souvent fort ingénieux, de plus en plus complexes, et aussi variés que complexes. Ainsi poussée dans des directions diverses qui, toutes l'écartaient de plus en plus de l'observation simple et débarrassée d'idées préconçues, la théorie de l'aphasie dans cette dernière période que l'on pourrait appeler la période des schémas, s'émiettait pour ainsi dire en un nombre croissant de syndromes mal définis, sans aucun usage clinique et d'une valeur théorique très discutable[1].

*
* *

C'est au milieu de cette confusion que les travaux de M. Marie vinrent mettre de l'ordre et de la clarté. Sa doctrine s'oppose à celle de ses prédécesseurs à la fois dans la description clinique qu'il donne de l'aphasie et dans son interprétation des lésions observées à l'autopsie des aphasiques.

Tout d'abord, l'aphasie est *une*, et consiste essentiellement en une lésion du langage intérieur qui se traduit par « un trouble plus ou moins prononcé dans la compréhension du langage parlé[2] ». Mais ce trouble présente des caractères très particuliers. Infiniment variable en intensité chez les différents malades, le manque de compréhension du langage n'est pas dû, comme l'admettaient les classiques, à une destruction plus ou moins complète des images verbales auditives qui rendrait impossible la comparaison des mots entendus aux souvenirs de ces mêmes mots, mais à un véritable trouble *intellectuel*. En effet, les mots isolés sont parfaitement compris, ainsi que les phrases

1. Pour Bastian : 10 types; pour Déjerine : 6 (avec des variétés); 14, pour Elder et 18 pour Grasset.
2. Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 241, col. II.

très simples, — et c'est là une cause d'erreur pour les observateurs superficiels, qui, lorsque le trouble est léger le laissent passer inaperçu. Mais si l'on ne s'en tient pas là, si l'on donne à un aphasique des ordres d'une complexité croissante, comprenant deux ou trois actes consécutifs, alors « on verra chez ce malade qui exécutait si bien, en apparence, les ordres simples, quelles lacunes existent en réalité dans la manière dont il comprend le langage parlé [1] ». Il en est encore de même, si l'on « mime devant le malade les différents actes de l'ordre qu'on veut lui faire exécuter et qu'on lui dise ensuite de reproduire lui-même la série des actes dont il vient d'être témoin, on constate que, dans les cas suffisamment intenses, il est le plus souvent incapable de s'acquitter intégralement de cette tâche ».

Dans ce dernier cas, il ne viendra à l'idée de personne de soutenir que cette incapacité à exécuter un ordre ainsi donné à la muette reconnaît pour cause la surdité verbale.

C'est qu'il y a, chez les aphasiques, quelque chose de bien plus important et de bien plus grave que la perte du sens des mots; il y a « une *diminution très marquée dans la capacité intellectuelle* en général [2] ». C'est là un des symptômes sur lesquels M. Marie a le plus insisté dans sa description des aphasiques car il est sur ce point en contradiction absolue avec la doctrine des classiques qui ne voyaient dans l'aphasie qu'un trouble de la fonction du langage laissant intacte l'intelligence. Les nombreuses observations d'aphasiques, publiées par M. Marie et ses élèves ne laissent aucun doute sur le déficit intellectuel de ces malades, « déficit considérable, surtout dans le stock des *choses apprises par des procédés didactiques* [3] ». Elles montrent chez eux une impossibilité de reconnaître l'heure sur une montre, de faire une addition ou une soustraction, opérations qui parfois même sont commencées par la gauche, et, chez ceux qui sont musiciens, une altération considérable des facultés musicales « non seulement quand il s'agit de la composition ou de la lecture d'un morceau, mais aussi quand il s'agit de jouer par cœur des morceaux qui leur étaient familiers ». Un aphasique de Bicêtre, ancien chef de cuisine, « assez intelligent pour se mêler à la vie commune... s'est trouvé incapable de faire un œuf sur le plat [4] ». Il « commence par

1. Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 241, col. II.
2. *Id.*
3. *Id.*, p. 242, col. 1.
4. Pierre Marie, Sur la fonction du langage, *Revue de Philosophie*, 1er mars 1907, 7e année, n° 3, p. 216.

casser son œuf de façon fort maladroite et le vide dans le plat sans aucune précaution pour éviter de crever le jaune, puis il met du beurre dans le plat, par-dessus l'œuf, saupoudre de sel et de poivre et met le tout au four[1] ».

La parole articulée, quoique conservée par ces malades est profondément altérée. Les mots sont pris en dehors de leur sens habituel ou même formés de sons groupés au hasard et ne présentent aucune signification (paraphasie et jargonaphasie). Néanmoins ces aphasiques parlent beaucoup et parviennent à se faire comprendre. Les troubles de la mimique sont également très prononcés. Ils portent, non sur la mimique émotive, bien conservée chez ces malades, comme tout ce qui est en rapport avec la sphère affective, et même plutôt exubérante, comme chez les enfants, mais sur la mimique conventionnelle, et surtout sur la mimique descriptive. C'est là une preuve nouvelle qu'il existe chez l'aphasique outre le déficit *intellectuel* spécialisé pour le langage un déficit intellectuel général d'une nature particulière.

A cette forme qui correspond à peu près au type clinique décrit par Wernicke sous le nom d'*aphasie sensorielle*, M. Marie, quelque différente que soit l'interprétation qu'il en donne, conserve le nom d'*aphasie de Wernicke*. Quant à la *surdité verbale pure*, forme étudiée et décrite surtout par M. Déjerine, — où « l'intelligence serait intacte ainsi que le langage articulé, la lecture et l'écriture », et qui « consisterait dans ce fait que le malade entend les paroles comme de simples bruits dont il ne peut reconnaître le sens parce qu'il aurait perdu ses images auditives verbales, elle n'est, dit M. Marie « qu'un simple mythe » et « les observations qu'on en a publié, en très petit nombre, se trouvent toutes entachées de quelque erreur », dont la plus fréquente, « la plus facile à commettre est... celle qui consiste à négliger certains troubles légers de la transmission auriculaire (surdité labyrinthique de Freund ou autre surdité)[2]. »

A côté de l'aphasie de Wernicke, M. Marie décrit un autre trouble de la parole auquel il donne le nom d'*anarthrie*. Ce trouble, est caractérisé « par le fait que la parole du malade est, ou à peu près nulle, ou du moins incompréhensible[3] ». Mais les malades qui en sont atteints diffèrent profondément des aphasiques en ce qu'ils comprennent tout ce qu'on leur dit, en ce qu'ils peuvent lire et écrire et

1. *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 242, col. 1.
2. Pierre Marie, *Rev. de Phil.*, 1907, p. 212-213.
3. *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 243.

ne présentent aucune déchéance intellectuelle. Cette description correspond à celle de l'*aphasie motrice sous-corticale* ou *aphasie motrice pure* des classiques, dénomination impliquant une conception inexacte de ce syndrome, qui, voisin des paralysies pseudo-bulbaires, *n'est pas de l'aphasie*. Il s'agit en effet d'un trouble, non de la fonction psychologique du langage mais seulement de l'articulation. Or, ce qui constitue l'aphasie vraie, dit très justement M. Marie, « ce n'est pas le fait de parler mal ou de ne pas parler du tout,... c'est le fait de comprendre insuffisamment la parole, de présenter cette déchéance intellectuelle particulière sur laquelle nous avons insisté... et enfin, fait très important, d'avoir perdu la faculté de lire et d'écrire[1] ».

Mais il est une troisième catégorie de malades qui, comme les premiers ne peuvent ni lire ni écrire, ni bien comprendre ce qu'on leur dit, c'est-à-dire qui présentent tous les symptômes de l'aphasie de Wernicke, et qui, contrairement à ce qu'on observe chez les sujets qui en sont atteints, ne parlent pas. Outre l'aphasie de Wernicke ils présentent de l'anarthrie. La combinaison de ces deux syndromes, en produit un troisième : c'est l'*aphasie de Broca*. « La seule différence entre un aphasique de Wernicke et un aphasique de Broca, c'est que l'un parle et que l'autre ne parle pas[2]. »

Enfin, il est un dernier trouble du langage décrit par les classiques et admis par M. Marie : c'est l'*alexie pure* ou cécité verbale pure. Mais s'il en accepte la description clinique ancienne elle prend avec lui un sens tout nouveau. Il s'agit, dans ce cas, de malades qui plus ou moins subitement ont perdu la faculté de lire. C'est là presque le seul symptôme qu'ils présentent, avec parfois dans les premiers jours une légère difficulté à comprendre ce qu'on leur dit, et une légère paraphasie. Nous avons ici encore affaire à une forme mixte, à une aphasie *extrinsèque*[3], comparable à l'aphasie de Broca et due à la combinaison d'une lésion des voies visuelles avec une altération de la zone du langage.

Le théorie de M. Marie ne diffère pas moins de la doctrine classique en ce qui concerne les localisations anatomiques des troubles du langage, qu'en ce qui regarde la description clinique de ces troubles. Des quatre centres du langage, centre verbal moteur, centre auditif,

1. *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 243, col. 3.
2. *Id.*, col. 2.
3. Opposée à l'aphasie *intrinsèque* (aphasie de Wernicke) où la lésion n'atteint que la fonction du langage et les fonctions intellectuelles qui en sont inséparables.

centre visuel et centre des mouvements de l'écriture[1], il n'en admet pas un seul. Pour ce qui est des trois derniers, plus récemment découverts, découpés pour ainsi dire dans la zone de Wernicke, considérée comme un centre de réception psycho-sensorielle, mal établis par les faits, fondés principalement sur des considérations théoriques très contestables, leur existence était trop incertaine pour nécessiter une critique longue et approfondie. Il n'en était pas de même du premier, du centre des images motrices du langage, le plus anciennement découvert et le point de départ des travaux de Broca. Aussi toute l'argumentation de M. Marie porte-t-elle sur ce point, et tous ses efforts tendent-ils à établir que *la 3e circonvolution frontale gauche ne joue aucun rôle spécial dans la fonction du langage.*

Sa démonstration, fondée sur l'étude de 50 autopsies d'aphasiques, poursuivie à l'infirmerie de Bicêtre durant dix années, tient tout entière dans les deux propositions suivantes :

1° Il existe beaucoup de cas d'aphasie de Broca sans lésion de F_3.

2° Il existe des cas de lésions de F_3 sans troubles du langage.

Mais cette double preuve ne suffisait pas encore[2]. Un fait demeurait dont il fallait rendre compte, c'était la grande fréquence des lésions de F_3 gauche accompagnant les lésions essentielles de l'aphasie. M. Marie en trouve l'explication dans la topographie de la circulation cérébrale. Le ramollissement, cause de l'aphasie, est dû à l'oblitération d'une des branches de l'artère sylvienne ou de cette artère elle-même par un caillot sanguin. Or, une des branches de la sylvienne qui nourrit la zone du langage, fournit des rameaux artériels à la 3e circonvolution frontale, de sorte qu'une oblitération atteignant la zone du langage peut causer par surcroît des lésions intéressant la 3e circonvolution frontale ou la laisser intacte, suivant le point où elle se produit, et surtout suivant les variations individuelles de la distribution de la sylvienne, variations tellement fréquentes et si importantes que M. Marie a pu dire à très juste titre :

1. Cf. fig. 1.

2. M. Moutier dans son bel ouvrage : *L'Aphasie de Broca* (un vol. in-8°, 775 p. Paris, 1908, p. 103 et sqq., p. 321, 323) rapporte une preuve *expérimentale* de la non-spécificité de la 3e frontale, preuve fournie par des observations publiées en 1891 par un chirurgien suisse, Burckhardt, et qui avaient passé inaperçues. Ce chirurgien, s'inspirant de vues théoriques a réséqué chez deux déments droitiers, le pied et le cap de la 3e frontale gauche sans qu'il se manifeste la moindre trace d'aphasie de Broca (Cf. Burckhardt, G., Ueber Rindenexcisionen, als Beitrag zur operativen therapie der Psychosen. *X e Congrès internat. des sc. méd.*, Berlin, 1890. — *Zft. f. Psych.*, XLVII, 1891, fasc. 5, p. 463-548).

« cette question des variétés de l'irrigation vasculaire est des plus importantes, peut-être même plus importante encore que celle de la morphologie de l'écorce cérébrale; il y aurait bien des raisons de dire que même au point de vue clinique, on fait plutôt l'aphasie de la distribution de ses artères que celle de la topographie de ses circonvolutions ».

Quelle est donc la lésion essentielle de l'aphasie, quelle est la

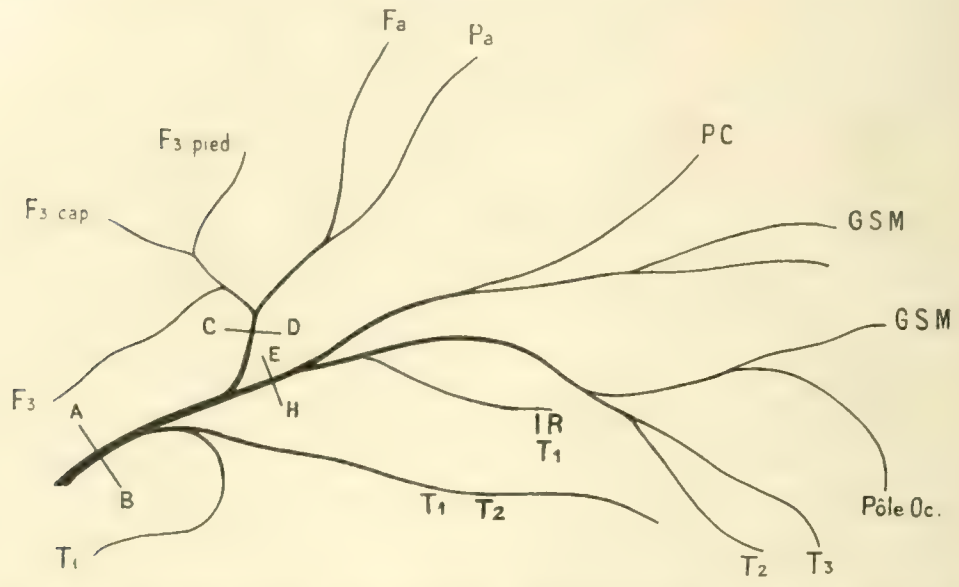

Fig. 2. — Représentation schématique, d'après nature, de la distribution des branches de la Sylvienne (distribution d'ailleurs assez variable). Dans le cas figuré ici, on voit très nettement la récurrence des branches destinées à la nutrition de la troisième frontale. Cette récurrence est sans doute une des causes pour lesquelles cette circonvolution est si fréquemment atteinte.

En allant de gauche à droite la première branche qui naisse du tronc de la Sylvienne est la branche qui préside à la nutrition de la 3e frontale; cette branche peut être obstruée isolément lorsque le bouchon artériel siège en C D et alors il ne se produit pas d'aphasie. Si le bouchon siège en E H il se produit une aphasie de Broca typique, mais la 3e frontale reste indemne. Si le bouchon siège en A B il se produit une aphasie de Broca typique, et, comme lésion surajoutée, la 3e frontale est aussi ramollie, sans que l'aspect clinique s'en trouve modifié.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 48, p. 567. — Figure dessinée par M. Moutier.)

véritable *zone du langage*. C'est toute la vaste région formée par le gyrus supra-marginalis, le pli courbe et le pied des deux premières circonvolutions temporales, du côté gauche. C'est le territoire que Wernicke, se fondant sur des considérations théoriques inexactes, avait par une singulière coïncidence attribué comme siège aux centres de réception du langage. Mais si M. Marie en admet les limites et le rapport général avec le langage, il est loin d'en concevoir le

rôle comme le faisait Wernicke. Tout d'abord il ne s'agit pas là d'un centre psycho-sensoriel de réception, mais bien d'un centre intellectuel, la lésion de ce centre produisant de l'aphasie, trouble de l'intelligence et non des images verbales. En second lieu c'est à tort que l'on s'est efforcé d'y déterminer des centres plus spéciaux en rapport avec tel ou tel élément du langage. « L'aphasie de Wernicke est un syndrome qui apparaît avec tous ses éléments dès qu'il

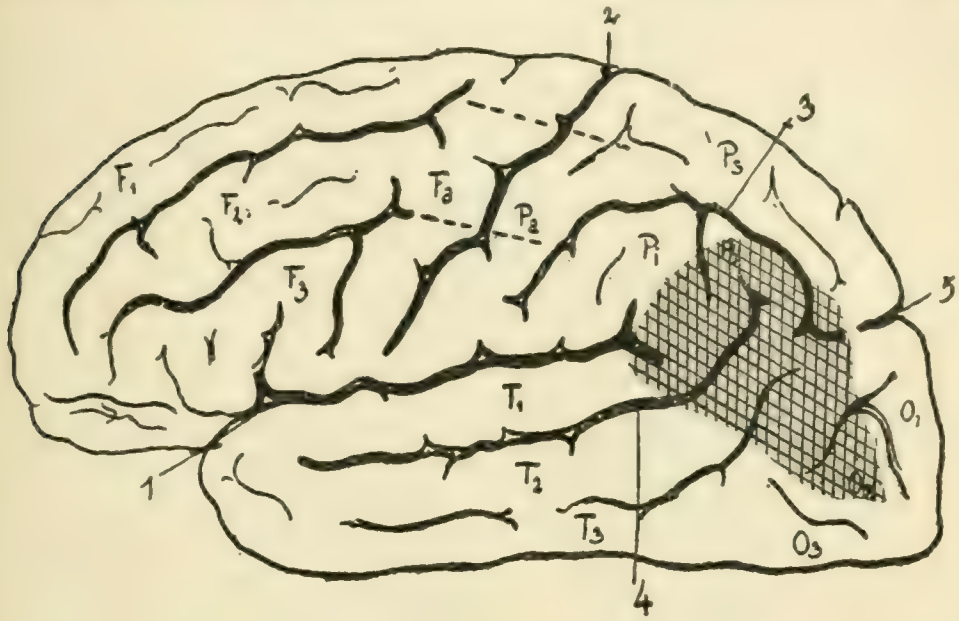

Fig. 3. — Lésions de l'aphasie de Wernicke. — Hémisphère gauche de Bach..., face externe.

Le ramollissement était limité presque entièrement, pour ce qui est de l'écorce, au pli courbe et au pied des deux premières circonvolutions temporales; dans la profondeur il était plus étendu..... aussi chez ce malade l'aphasie de Wernicke se présenta-t-elle à un degré très intense.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 244.)

existe une lésion, même limitée, de la zone de Wernicke, en un quelconque de ses points [2]. » C'est là un fait extrêmement important et qui rentre dans la loi générale formulée par MM. Marie et Guillain de la *production globale des hémisyndromes cérébraux par la lésion d'une portion seulement de la zone qui leur donne naissance* [3]. Seule l'intensité du syndrome — non sa nature — varie avec l'étendue de la lésion. Ainsi une lésion limitée du faisceau pyramidal dans la région motrice de la capsule interne « loin de donner lieu, suivant

1. *Semaine médicale*, 1906, n° 42, p. 496, col. 1.
2. *Id.*, n° 21, p. 244, col. 2.
3. *Id.*, col. 3. Cf. Marie et Guillain, *Semaine médicale*, 1902, p. 209-213.

son siège, à telle ou telle monoplégie, comme l'enseignent les auteurs, détermine purement et simplement une *hémiplégie*[1]. »

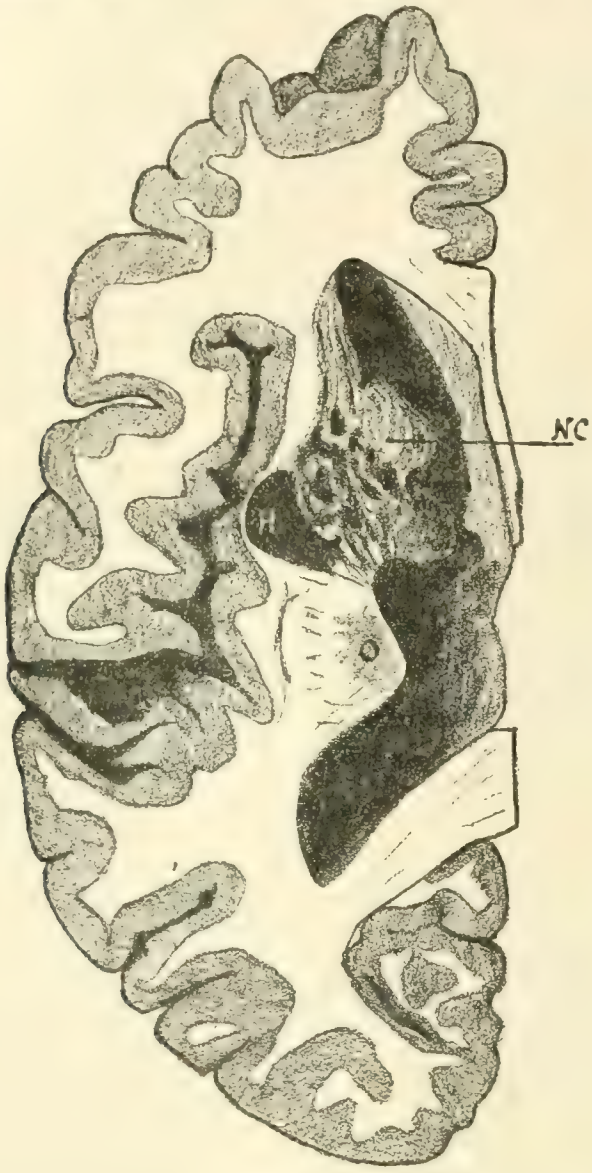

Fig. 4. — Lésion de l'anarthie. — Coupe horizontale de l'hémisphère gauche de Fiq...

Un ancien foyer d'hémorragie, ayant donné lieu à une formation kystique en H, avait amené la destruction d'une grande partie du noyau lenticulaire et de la tête du noyau caudé NC ainsi que de la partie antérieure de la capsule interne. Ce malade avait au début présenté une anarthrie presque complète, mais peu à peu, celle-ci s'était amendée, au point qu'à l'époque de sa mort, il n'offrait plus que de très légers troubles dysarthriques qui ne permettaient certes pas de penser que l'hémisphère gauche fût atteint d'une pareille lésion. L'absence d'aphasie et la tendance spontanée à l'amélioration sont dues, dans ce cas, à ce que les lésions sont restées limitées à la région lenticulo-caudée et n'ont poussé aucun prolongement vers l'isthme temporo-pariétal.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 244.)

1. *Semaine médicale*, 1906, n° 21, p. 244, col. 2 et 3.

Les lésions en rapport avec l'anarthrie sont localisées par la plupart des neurologistes dans la région du noyau lenticulaire, avec des variations de détail peu importantes. Mais pour l'anarthrie, contrai-

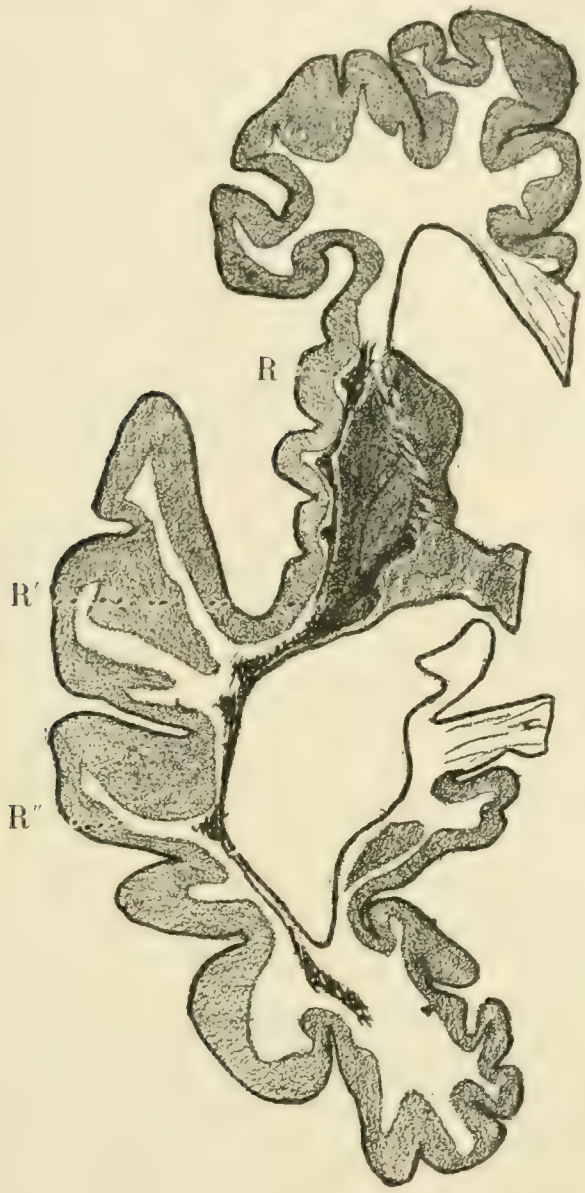

Fig. 5. — Lésions de l'aphasie de Broca. — Coupe horizontale de l'hémisphère gauche de Per...

Le ramollissement est représenté par la ligne noire qui de R à R′ occupe la capsule externe et la base de la substance blanche des circonvolutions de l'insula. En R′ la ligne du ramollissement se bifurque et se dirige en avant et en dedans vers la capsule interne; en arrière, le ramollissement traverse l'isthme temporo-pariétal et se porte dans la substance blanche du lobe temporo-occipital R″ où il occupe le voisinage de la paroi externe de la corne occipitale du ventricule latéral, et en suit fidèlement le contour; il abandonne cette paroi tout à fait en arrière et se termine dans la substance blanche du lobe occipital. — Ce malade était un des plus beaux aphasiques de Broca qu'il m'ait été donné d'observer. Ici l'aphasie de Broca a été constituée grâce à ce que la lésion R R′ a donné naissance à l'anarthrie et la lésion R′ R″ à l'aphasie.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1905, n° 21, p. 245.)

rement à ce qui se produit pour l'aphasie, le siège est bilatéral, en sorte que, lorsqu'il est causé par une lésion unilatérale le syndrome peut tendre spontanément à la guérison par suppléance de l'autre hémisphère. Cette lésion parfois isolée se combine dans certains cas avec une lésion plus ou moins étendue de la zone de Wernicke produisant de l'anarthrie jointe à une aphasie de Wernicke plus ou moins intense. De même que l'observation clinique nous avait donné pour l'aphasie de Broca la formule suivante :

Symptômes de l'aphasie de Broca = Symptômes de l'aphasie de Wernicke + Symptômes de l'anarthrie;

L'anatomie pathologique nous donne une formule analogue :

Lésions de l'aphasie de Broca = Lésions de l'aphasie de Wernicke + Lésions de l'anarthrie.

Cette formule ne constitue pas un cadre rigide où les variations multiples observées dans l'aphasie de Broca ne trouveraient pas leur place. Bien au contraire, elle permet d'en rendre compte. L'intensité des troubles du langage étant en rapport avec l'intensité des lésions de la zone de Wernicke, on comprend que l'observation des malades révèle des variations à l'infini dans l'aphasie de Broca, suivant la dose plus ou moins considérable des deux éléments (anarthrie et aphasie de Wernicke) dont l'union la constitue.

Enfin, en ce qui concerne l'alexie nous arrivons à des conclusions de même ordre. A priori, il serait bien invraisemblable qu'il existât un centre spécial du langage écrit. Nous ignorons complètement la manière dont se forme un centre cortical du cerveau, mais il est vraisemblable que des siècles sont nécessaires à son développement. Or c'est à peine si, pour chacun de nous « l'aristocratique usage de la lecture et de l'écriture [1] » remonte à 4 ou 5 générations. Quoi qu'il en soit de ces considérations théoriques, l'autopsie des malades atteints d'alexie pure ne confirme pas l'hypothèse du centre de l'écriture admis par les auteurs classiques. Elles montrent des foyers de ramollissement situés non sur le territoire cérébral nourri par l'artère sylvienne, mais sur celui de la cérébrale postérieure. Le siège de ces lésions se trouve sur le trajet des voies visuelles, ce qui explique la coexistence fréquente de l'hémianopsie latérale droite avec l'alexie pure. Mais pour que ce dernier syndrome apparaisse, il faut que le ramollissement intéresse à la fois les fibres visuelles

1. *Semaine médicale*, 1906, n° 42, p. 495, col. 2.

(lobules lingual et fusiforme) et la zone de Wernicke ou les fibres

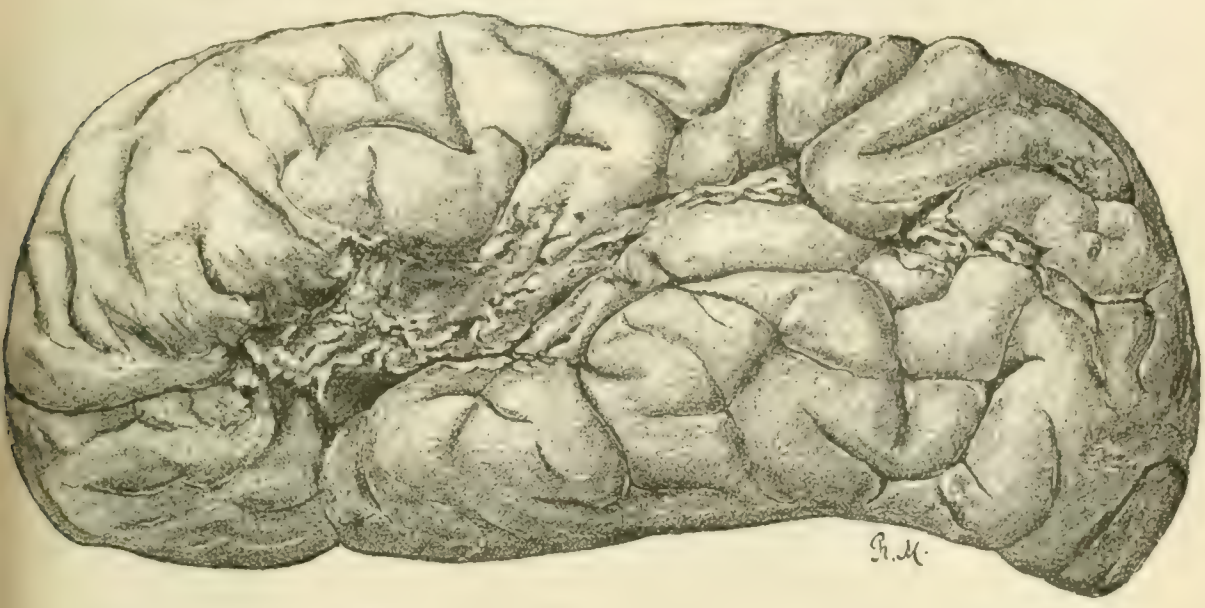

Fig. 6. — Hémisphère gauche du cerveau de Leborgne, première autopsie de Broca. Dessin fait sur la photographie de la pièce actuellement conservée au Musée Dupuytren. On voit que, en outre de la lésion de la troisième frontale, le ramollissement existait tout le long de la scissure de Sylvius et siégeait par conséquent aussi dans la zone de Wernicke.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1905, n° 48, p. 565.)

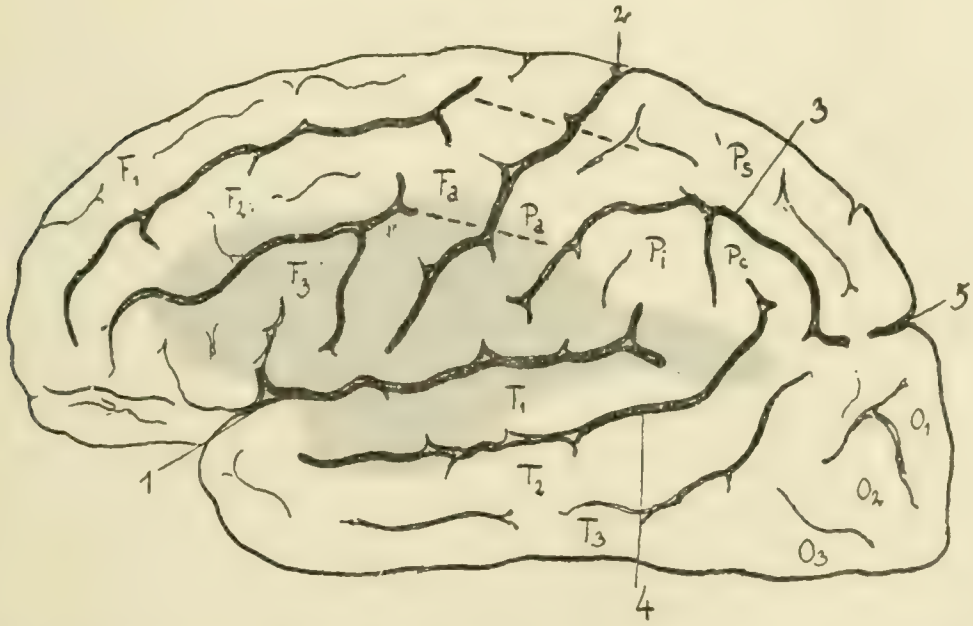

Fig. 7. — Hémisphère gauche du cerveau de Leborgne, première autopsie de Broca; traduction, en schéma, des lésions que l'on constate sur la pièce conservée au Musée Dupuytren. — (Comparer avec le dessin de la pièce elle-même, fig. 6. — La grande rétraction subie par les circonvolutions est la cause de la discordance qui, au premier abord, semble exister entre ces deux figures.) La plus grande partie du territoire sylvien, y compris la zone de Wernicke, est atteinte.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 48, p. 565.)

qui en proviennent. Cet égratignement de la zone du langage est possible par suite de ce fait que la cérébrale postérieure lui envoie dans un grand nombre de cas, de petits rameaux artériels. En sorte que nous pouvons établir pour l'alexie pure une formule analogue à celle de l'aphasie de Broca :

Lésion des voies visuelles + lésions de la zone de Wernike = Lésions de l'alexie pure.

Il ne suffisait pas à M. Pierre Marie, pour que la démonstration de sa théorie fût complète, d'opposer à la doctrine des classiques une doctrine nouvelle même appuyée sur une meilleure observation clinique et fondée sur de solides preuves anatomiques. Pour en parfaire la rigueur, il a repris les travaux de Broca, il a suivi la marche de sa pensée, il a, donnant l'exemple de la meilleure méthode scientifique, expliqué les erreurs qu'il réfutait. Les cerveaux des malades sur lesquels les théories de Broca furent établies sont encore actuellement conservés au Musée Dupuytren où M. Marie en a repris l'étude. Il a montré comment les faits très exactement observés et décrits avec beaucoup de précision, mais interprétés conformément à certaines idées théoriques préconçues et aux notions que l'on avait vers 1860 sur l'anatomie pathologique du cerveau, alors qu'ils avaient pu sembler suffisants à fonder la doctrine classique, fournissaient au contraire à la théorie nouvelle une éclatante confirmation. C'est ainsi que dans le 1er cas, le cas Leborgne, outre la destruction du pied de F_3 qui seule avait attiré l'attention de Broca, on peut observer un ramollissement d'une grande partie de la zone de Wernicke (T_1 et gyrus supramaginalis), ramollissement noté par Broca mais qu'il avait négligé, le considérant comme accessoire. Quant au 2e cas il s'agit non d'un ramollissement mais d'une simple atrophie sénile du cerveau, avec lacunes de désintégration chez un malade qui, très vraisemblablement n'était pas un aphasique mais un dément sénile [1].

Tout le progrès marqué dans la théorie de l'aphasie par les travaux de M. P. Marie se ramène donc à la substitution d'une méthode à une autre. Les faits anatomiques découverts sont peu nombreux, leur classement et la valeur relative que leur donne l'interprétation ont seuls varié. C'est que les moyens d'étude sont à peu près les mêmes qu'à l'époque de Broca. Les lésions cérébrales

1. Cf. *Semaine médicale*, 1906, n° 48, p. 565-567.

des aphasiques sont grosses et l'emploi des coupes microscopiques sériées n'ajoute que peu de chose aux renseignements que fournit l'examen macroscopique. La seule différence c'est que l'on se bornait au temps de Broca à examiner la face externe du cerveau

Fig. 8. — Schéma des lésions dans un hémisphère gauche d'aphasique provenant du service de Vulpian, déposé au Musée Dupuytren par Broca lui-même et considéré par lui comme confirmatif de la localisation de l'aphasie dans la troisième frontale. En réalité, c'est à peine si F_3 est atteinte, la lésion occupant surtout la frontale ascendante. On remarquera que la zone de Wernicke est également affectée par le ramollissement.

(Pierre Marie, *Semaine médicale*, 1906, n° 48, p. 570.)

tandis que l'on y pratique maintenant des coupes permettant de déterminer la profondeur des lésions.

*
* *

Cette élégante démonstration de M. P. Marie achève heureusement l'histoire d'une doctrine scientifique pleine d'exemples et d'enseignements utiles pour les logiciens et les psychologues. Il ne nous a pas été possible, en la retraçant, d'insister sur le rôle considérable joué dans cette évolution par les événements complètement étrangers aux recherches purement scientifiques, par l'influence des maîtres, par les querelles d'auteurs, plus vives, plus âpres, plus importantes pour la constitution des doctrines, dans la science médicale que dans toute autre science, enfin par ces vastes courants d'opinion qui formés sous l'influence des passions politiques, religieuses,

philosophiques, sans aucun rapport avec les doctrines auxquelles elles se mêlent, les dirigent pourtant dans un sens déterminé, en les détournant de tout autre. Mais si nous faisons abstraction de cette influence des circonstances et du moment historique, pour ne considérer que les méthodes et les idées *a priori* qui ont guidé le développement de la doctrine de l'aphasie, nous verrons qu'il se résume tout entier dans l'application de ce principe, admis par Broca et formulé par lui-même), qu'il y a dans le cerveau, « de grandes régions distinctes correspondant aux grandes régions de l'esprit [1] ». C'était là considérer un cas particulier de la méthode employée pour l'étude physiologique du système nerveux et qui consiste à déterminer le rôle d'un territoire anatomique, et même ses limites, par l'observation des lésions qui l'atteignent, le séparent des autres, et montrent dans l'observation clinique les troubles fonctionnels correspondants. Mais la difficulté dans le cas particulier était de déterminer ces « grandes régions de l'esprit ». Les neurologistes font volontiers profession d'ignorer la psychologie ou du moins affichent la prétention de s'en passer. Pourtant, consciemment ou non, ils sont, à chaque instant, contraints d'introduire dans leurs descriptions et leurs dénominations, des notions nettement psychologiques. Et, n'en ayant pas d'autre à leur disposition, la seule psychologie à laquelle ils puissent avoir recours, c'est la pire de toutes, celle que l'usage a lentement formée pour la pratique de la vie, et cristallisée pour ainsi dire, dans le langage. Ils se méfient trop ou trop peu de la psychologie; ils lui doivent beaucoup, — beaucoup de leurs erreurs surtout. C'est une illusion ayant cette origine que nous trouvons au point de départ des descriptions de Broca, dans sa conception du langage, fonction distincte, indépendante de l'intelligence et de l'ensemble des fonctions psychiques. Le schéma de Charcot, son analyse du mot divisé en quatre groupes d'images est une application plus caractéristique encore de la même psychologie. Et tout le développement de la doctrine de l'aphasie nous en montre des exemples. Dans les grandes régions de l'esprit on en a, suivant le même procédé, découpé de plus petites pour lesquelles il s'est agi de trouver un siège cérébral, jusqu'à M. Jendrassik [2] qui décrivit des centres spéciaux pour les substantifs, les verbes, les syllabes,

1. Cf. Broca, 1861, *loc. cit.*
2. Jendrassik, Ueber den Mechanismus und die Localisation der psychischen Vorgänge, *Neurolog. Centrbltt.*, 1907, p. 194-201, 254-267.

les lettres : le cerveau construit sur les plans de la grammaire, offrait des voies particulières et des casiers spéciaux à chacune des distinctions qu'elle établit.

Pourtant, une observation superficielle des phénomènes psychologiques n'est pas la seule cause de ces erreurs. Elles sont surtout le résultat d'une méthode défectueuse, d'une conception inexacte de l'analyse. Il est parfaitement légitime de déterminer de grandes régions dans l'esprit et même de les considérer à part, mais à condition de ne pas oublier les liens qui les unissaient à l'ensemble et d'étudier les variations de chacune d'entre elles en rapport avec les variations concomitantes de toutes les autres. Une telle analyse, quel qu'en soit le principe, si elle conserve à chaque élément ses connexions avec tous les autres, ne peut jamais être fausse ; elle ne déforme pas l'objet auquel elle s'applique et ne lui enlève rien. Semblable au procédé de l'architecte qui, pour transporter un monument le démonte pierre par pierre, fixant à chacune sur un plan sa place dans l'ensemble, l'analyse ainsi conçue, caractéristique du travail scientifique est en réalité un processus double, à la fois analyse et synthèse : analyse parce qu'elle divise, synthèse parce qu'elle conserve dans les éléments ce qui les réunissait. Mais il ne suffit pas qu'elle soit légitime, il faut encore qu'elle soit utile, qu'elle suive pour ainsi dire dans sa dissection des lignes naturelles et qu'elle sépare les uns des autres des faits importants et significatifs. Si différente que soit sa doctrine de celle de Broca, c'est en réalité du même principe que part implicitement M. Marie. Pour lui également il s'agit de trouver de grandes régions de l'esprit et de grandes régions correspondantes dans le cerveau. Mais ces régions de l'esprit, c'est par l'observation clinique qu'il en a tracé les divisions. Elle nous a montré des relations que l'observation intérieure ne nous aurait pas permis de découvrir, elle a établi des distinctions entre des phénomènes que le langage en les englobant sous une même dénomination, nous incitait à réunir. Cette méthode d'observation, qui est celle du médecin au lit du malade et qui tend à considérer toujours des ensembles, un symptôme n'ayant de valeur que par rapport à d'autres symptômes, cette méthode clinique est en effet exactement celle qui convient aux recherches psychologiques. Le principe essentiel sur lequel elle repose pourrait se formuler ainsi : Toute modification particulière d'un élément s'accompagne d'une modification de l'ensemble. A vrai dire, la plupart des traités de

psychologie reconnaissent l'intime dépendance réciproque des fonctions qu'ils étudient isolément, et consacrent un premier chapitre à montrer ce qu'a de factice la division sur laquelle reposent toutes leurs descriptions ultérieures. Le vieux mot de faculté de l'âme a disparu pour faire place à celui, plus moderne, de fonction psychique, mais le mode d'étude a moins changé qu'il ne semble, et les travaux des psychophysiciens ne sont pas ceux auxquels on doit attribuer la moindre part dans les erreurs auxquelles mène cette considération de phénomènes psychologiques isolés par abstraction. L'affirmation d'une étroite interdépendance des faits de conscience ne doit pas être un principe proclamé dans l'introduction des traités de psychologie, et laissé de côté tout aussitôt, il doit être le point principal de la recherche psychologique : l'étude des liens qui réunissent les fonctions distinguées dans le langage par suite des nécessités de l'action pratique, c'est l'étude même du mécanisme de l'esprit.

Parmi les renseignements que l'observation des aphasiques apporte aux psychologues, les plus importants concernent la doctrine des images. Tout d'abord il n'est plus possible d'admettre l'existence d' « images verbales » distinctes des autres, tellement spécialisées qu'elles trouvent dans le cerveau des centres particuliers pour s'emmagasiner. Il y a tout simplement des images visuelles, auditives, motrices dont quelques-unes accessoirement servent comme signes dans le langage. Quand les processus psychiques qui constituent le langage sont troublés, ces images n'en subsistent pas moins comme des pièces démonétisées. Mais ce n'est pas seulement la distinction des images verbales avec les images communes qui disparaît; la notion même de l'image est profondément modifiée. Sans aller jusqu'à rejeter « formellement l'existence des images[1] », avec M. Moutier, il n'en est pas moins vrai que l'image ne peut plus être considérée comme cette donnée invariable, cliché fixé une fois pour toutes et qui participe sans aucune modification à des fonctions psychiques diverses. Nul n'avait plus que M. Déjerine donné de l'autorité à cette notion de l'image, par sa théorie des aphasies sous-corticales. Or, admettre que l'image verbale subsiste dans le langage intérieur, représentée anatomiquement par la substance corticale, sans pouvoir jouer son rôle normal dans le langage extérieur, par suite d'une lésion des fibres de conduction, c'est traduire dans un langage psychologique

1. Moutier, *L'aphasie de Broca*, p. 244.

tout à fait dénué de sens des faits anatomiques fort mal établis. Mais de ce que l'image isolée n'a pas d'existence réelle, de ce qu'elle se diversifie suivant les processus dont elle fait partie (mémoire, imagination, langage, attention, etc.), elle n'en reste pas moins un symbole commode, utile au psychologue pour l'analyse des faits de conscience, comme l'atome, concept sans existence réelle, est utile au chimiste pour la notation schématique des phénomènes qu'il étudie.

Quoi qu'il en soit de l'existence de l'image en général, la notion de l'image motrice telle que l'avaient formée les théories classiques de l'aphasie doit subir une transformation profonde. La cause de l'aphasie résidait, pour M. Déjerine en particulier, dans la perte des images motrices nécessaires à l'accomplissement des mouvements d'articulation. Ainsi, tandis que pour tous les autres sens la représentation apparaît à la fin du processus organique auquel elle correspond, dans le cas des perceptions motrices cette représentation devrait à la fois précéder et suivre le phénomène organique. L'origine d'une telle conception est vraisemblablement dans la difficulté que nous éprouvons à considérer notre corps comme un objet faisant partie du monde extérieur et dont nous percevons les modifications de la même manière que celle des autres corps et, par suite, les sensations kinesthésiques comme des sensations de même nature que toutes les autres. Or, la représentation du mouvement à accomplir ne doit pas plus nécessairement précéder l'accomplissement d'un acte, que l'image visuelle d'un objet ne doit précéder la vision. L'image motrice est une image de même nature que les autres et qui ne joue aucun rôle spécial dans le mouvement.

En même temps que la théorie de l'image, le concept des localisations cérébrales se trouve modifié. Comme l'image n'est plus un cliché invariable, le cerveau n'est plus une boîte à clichés, divisée en plusieurs casiers reliés diversement entre eux. Il semble de plus en plus qu'il apparaisse dans les travaux des physiologistes, comme un vaste système de conduction, plutôt que comme un réservoir d'impressions acquises. La conservation de l'expérience consisterait moins dans l'accumulation d'impressions plus ou moins capables de réapparaître et d'être utilisées, que dans la création continue de voies nouvelles d'association. Le corps tout entier (muscles, viscères, glandes, etc.) semble aussi jouer dans cette élaboration un rôle de plus en plus important; il participe lui aussi à cette formation de dispositions fixes, de réactions de plus en plus com-

plexes, de mieux en mieux adaptées aux circonstances multiples et incessamment renouvelées, qui représente dans notre organisme l'expérience lentement accumulée en nous par la vie.

Enfin l'étude des aphasiques éclaire la partie peu étudiée de la psychologie qui concerne les fonctions sociales de l'individu, celles qui le mettent en relation avec les autres individus qui composent la société. L'aphasie n'est pas seulement une maladie du langage; nommée par son symptôme le plus saillant, elle est en réalité une maladie de l'intelligence en général; et elle n'est pas non plus une maladie de tout le langage; les observations d'aphasiques nous montrent surtout dans leurs phrases l'absence des substantifs, tandis que les verbes sont mieux conservés et leur servent à désigner les objets au moyen de périphrases. C'est que, chez ces malades ce sont surtout les fonctions sociales de l'intelligence qui sont lésées, du moins certaines d'entre elles, toutes celles qui sont fondées sur des mécanismes acquis par l'habitude et dont la mise en action exige une certaine tension de la volonté. Cet effort intellectuel qu'il faut toujours faire pour donner à un objet son nom exact, le nom qui lui a été imposé par la collectivité, et que nous avons appris, l'aphasique n'en est plus capable. S'il éprouve le besoin de le désigner c'est en le décrivant par l'usage qu'il en fait, en le définissant par ce qu'il est par rapport à lui-même qu'il se fera comprendre. L'aphasique à qui l'on demande : « qu'est cela? » en lui montrant un verre ne trouvera pas ce mot, il dira : « c'est pour boire ». De même que le langage, système de symboles destinés à transformer nos états individuels en idées impersonnelles interchangeables, les autres systèmes de signes sont mal compris, l'aphasique « reconnaît souvent sans doute la valeur des cartes et des pièces de monnaie, mais ne peut toujours suivre une partie, ou faire des comptes un peu compliqués [1] ». C'est en somme toute l'adaptation volontaire au milieu social qui est atteinte chez ces malades, tandis qu'au contraire toutes les fonctions sociales fondées sur des états émotifs, sur le respect, la crainte, le sens des distances sociales, sont, comme toutes les émotions, fort bien conservées chez eux. Et c'est pour cette raison que les aphasiques si atteints et déchus qu'ils soient au point de vue intellectuel peuvent prendre part à la vie commune sans y sembler trop anormaux : ils ont conservé de la vie

1. Moutier, *L'Aphasie de Broca*, p. 201.

sociale tous les gestes que l'expérience a établis en nous non sur des mécanismes étrangers à notre personnalité profonde, mais sur une disposition affective [1].

JEAN DAGNAN-BOUVERET.

1. Ces malades aiment et haïssent, ils souffrent et se réjouissent de ce dont leurs compagnons souffrent aussi ou se réjouissent; bref, les aphasiques vivent d'une vie morale toute semblable à la nôtre, et c'est pour cela que nous nous trouvons amenés à considérer leurs facultés psychiques comme normales, en vertu de la tendance que nous avons instinctivement à déclarer « intelligents » surtout les gens qui sentent et pensent comme nous. Je pourrais donner maints exemples de la conservation du domaine affectif chez les aphasiques. J'en connais qui aiment les femmes et les recherchent pour les mêmes motifs et avec les mêmes aspirations diverses que le reste de l'humanité. L'observance des distances sociales est un point de leur vie morale qui ne laisse guère non plus à désirer : par exemple, un de mes malades, grand aphasique, est ancien clerc de notaire, et tant par cette qualité que par son instruction (bien qu'il ne puisse même plus lire) il se trouve socialement supérieur à ses camarades de salle; eh bien! on ne l'a jamais vu condescendre à la moindre familiarité avec ceux-ci, il les tient à l'écart, et de très loin. Inversement, un autre de mes grands aphasiques, de condition très humble, s'est fait, pour un maigre salaire de quelques sous par semaine, le très dévoué domestique d'un camarade plus fortuné et remplit très consciencieusement auprès de lui un office analogue à celui de valet de chambre garde-malade. De même pour les émotions violentes qu'ils ont éprouvées auparavant, les aphasiques conservent la faculté de vibrer encore à leur souvenir : un de mes malades a été abandonné par sa femme dans les conditions les plus pénibles, la moindre allusion au nom de « femme » le met immédiatement dans un état de violente colère, la face devient toute rouge, la sueur perle sur le front, le malade brandit son poing d'une façon tragique et l'on voit à quel point le souvenir de l'injure reçue émeut encore, après bien des années, ce pauvre homme. Pour terminer ce qui a trait à cet ordre d'idées, je rappellerai les démonstrations de politesse auxquelles se livrent volontiers les aphasiques, nouvelle preuve de la conservation chez eux de la sphère affective et morale.

(P. Marie, *Presse médicale*, 1906, n° 26, p. 242.)

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE NEWTON, PAR M. L. BLOCH[1]

Sous ce titre, c'est l'œuvre scientifique de Newton tout entière, sa valeur et sa place dans l'histoire des idées qu'étudie M. Bloch. Personne ne s'étonnera plus, après les thèses de Hannequin, de Couturat, de Goblot, de Rey,... que la Faculté des lettres de Paris ait accueilli, comme il le méritait, ce chapitre fort important de l'histoire des Sciences et de l'esprit humain. C'en est fait désormais de la vieille notion exclusivement littéraire de la Philosophie, et, sans m'attarder à m'en réjouir, j'arrive tout droit à ce que nous apporte ce beau livre.

D'un mot, Newton a créé l'*esprit positif*, en réaction contre les tendances métaphysiques du Cartésianisme. D'un traité scientifique du temps de Descartes à la *Mécanique céleste* de Laplace, par exemple, la distance paraît fort grande : c'est grâce à Newton qu'elle a été franchie; c'est lui qu'il faut placer à l'origine de notre Science moderne.

Descartes était l'homme de la méthode unique et définitive. En Mathématiques, la combinaison qu'il offrait de l'analyse des anciens et de l'algèbre des modernes était à ses yeux comme le dernier mot de la Science. Elle laissait de côté l'Arithmétique et la Géométrie au profit des règles générales de l'Algèbre, suffisantes pour résoudre les difficultés par la voie qui mène des plus simples aux plus composées. Newton rend leur rôle et leur importance à toutes les démarches de la pensée mathématique qui peuvent répondre aux besoins de la mesure et aux suggestions de l'expérience. La notion même de simplicité ne se rapporte plus chez lui à la forme d'une fonction, ni au degré d'une équation, elle est définie par un souci pratique; et c'est une question de bon sens que d'imiter les Grecs

1. *La philosophie de Newton*, par Léon Bloch, agrégé de philosophie, docteur ès lettres. 1 vol. in-8° de 642 p. Alcan, 1908.

en proportionnant les méthodes à la nature des problèmes qui se posent.

La Géométrie analytique de Descartes reçoit, aussitôt qu'elle apparaît, des applications de toutes sortes; mais, malgré l'assurance du philosophe français, elle doit faire bientôt place, même avant Leibniz et Newton, aux préoccupations de calcul infinitésimal. Si Descartes n'est pas entraîné par le mouvement nouveau qui se produit alors, c'est qu'il ne s'élève pas à la notion de continuité, de variation continue, qui ne saurait être classée au nombre des idées claires et distinctes, et ses calculs portent toujours sur des quantités déterminées, connues ou inconnues. Il a bien résolu quelques problèmes de quadrature, mais il n'a pas cru possible celui des rectifications, et surtout n'a pas compris que la question des tangentes et celle des quadratures sont deux aspects du même problème infinitésimal. Newton donne un procédé général de développement d'une fonction en série infinie, ajoute aux travaux de ses précurseurs une notation différentielle, saisit le lien de réciprocité qui rattache le calcul intégral au calcul différentiel, et crée la méthode des fluxions. De plus en plus d'ailleurs dans ses écrits celle-ci est inséparable de notions mécaniques; elle a pour lui un caractère concret, pratique et relatif, ne devant rendre des services que dans les problèmes susceptibles d'interprétation mécanique, et ne rendant inutile aucune des Sciences plus anciennes, arithmétique, algèbre, géométrie, à la suite desquelles elle vient se placer, sans être le moins du monde ni la dernière ni la plus parfaite. Newton y reconnaît seulement un caractère plus saisissant de généralité. Toutes ces parties des mathématiques, depuis l'Arithmétique jusqu'au calcul infinitésimal, partent du sens commun, c'est-à-dire des idées familières que l'expérience met en jeu, et chacune est constituée par la création d'un langage nouveau dont ces idées se revêtent. En somme la Mathématique se fait dans son ensemble par une recherche incessante de notations heureuses pour des impressions confuses, vagues et stériles par elles-mêmes. « Physicien et géomètre, Newton par son calcul des fluxions comme par ses Principes ne prétend apporter aux problèmes de son temps que la contribution d'un langage nouveau » (p. 108). — Leibniz a inventé en même temps que Newton le calcul des infiniment petits, mais ils interprètent de façon bien différente la notion de continuité, sur laquelle ce calcul repose : pour Leibniz le principe de continuité a un carac-

tère logique *a priori* : pour Newton c'est une donnée de l'expérience.

Les notions fondamentales de la Mécanique, particulièrement celles de masse, de force, de mouvement, par lesquelles Newton crée décidément la Dynamique rationnelle, ne sont pas posées, malgré l'apparence, comme des définitions premières, sources de toute vérité, et devant, comme chez Descartes, s'imposer aux faits. Elles sont tirées par induction de quelques exemples simples, et, traduites en nombres, elles apportent la précision nécessaire pour mettre en équations les problèmes plus complexes que posera l'expérience. Ce sont des données concrètes que les sens nous révèlent, mais que l'entendement doit interpréter. Elles sont formées par l'adjonction du principe des mesures à la part d'intuition qu'elles tiennent de leur origine même. Par elles Newton réalise dans la Science la première apparition de l'esprit positif (p. 190). Et par elles aussi s'affirme son *nominalisme* qui lui fait voir dans les définitions mathématiques un langage précis revêtant des idées confuses.

Mais pour que les équations des problèmes du mouvement puissent s'écrire, les définitions ne sont pas suffisantes. Il faut établir une série d'axiomes, ou lois du mouvement. C'est ce que Newton fait, à la suite des définitions, comme Euclide, mais sans que la forme géométrique et déductive soit au fond essentielle à sa pensée.

Descartes, séparant la matière et le mouvement, était obligé de chercher la cause de ce mouvement, et, des qualités de la cause, c'est-à-dire des qualités de Dieu, il déduisait les lois. L'expérience et le calcul venaient bientôt avec Newton montrer la fausseté des déductions cartésiennes, et consommer la séparation de la Métaphysique et de la Mécanique. Aux principes cartésiens succèdent la loi d'inertie, qui sert à définir la force, le principe de l'égalité de l'action et de la réaction, tout à fait important aux yeux de Newton, et qui achève de permettre la mesure des forces, — le principe de l'indépendance des effets des forces, qui a rendu possible l'application du calcul à la Dynamique et à la Physique elle-même, du moins tant qu'elle reste sur le terrain des forces mécaniques. Il n'a manqué à Newton que de dégager le principe des vitesses virtuelles, et surtout celui de la conservation de l'énergie. Mais s'il n'a pas fait entre le mouvement et les autres formes de l'énergie les rapprochements qui lui eussent été, semble-t-il, si faciles, cela tient à des raisons historiques, et en grande partie à l'influence cartésienne qui a fixé son attention sur la quantité de mouvement et non sur la force vive.

Mais c'est surtout par la découverte de l'attraction universelle que s'est accomplie, en même temps que la chute du Cartésianisme, la constitution d'une méthode scientifique vraiment positive, non pas tant par la loi nouvelle qui se trouve énoncée que par la manière dont Newton y parvient, l'appuyant solidement sur l'expérience et le calcul. S'il a cru devoir la défendre contre les objections, c'est qu'il avait à lutter contre les partisans si nombreux des tourbillons cartésiens. Quant au reproche de renouveler les entités métaphysiques, Newton ne le méritait pas. Sans même avoir à se servir du fameux « *comme si* » et sans vouloir faire une hypothèse, il voyait dans la gravitation un fait aussi positif que la pesanteur, dont personne ne doute, et dans sa loi mathématique la traduction de ce fait général en un langage qui permet de l'appliquer à tous les cas particuliers et de créer ainsi, avec la Mécanique céleste, une science qui restera, il est vrai, soumise à l'épreuve des faits, et gardera par là, dans un certain sens, si l'on veut, quelque chose d'hypothétique et de relatif.

La théorie de la gravitation universelle allait avoir la plus grande influence sur les idées du XVIIIe siècle. Mais elle n'était pourtant qu'un des chapitres de la physique mathématique de Newton, laquelle n'était point comme pour Descartes la Science une et entière, mais l'application d'une même manière de procéder à des parties diverses de la Science. La Mathématique vient seulement dans la physique newtonienne apporter la précision, mais non augmenter la certitude, ni donner aux lois aucun caractère d'éternité. Elle est pour Newton un moyen, non une fin; une transposition, non une réduction; elle aide en particulier à rapprocher plusieurs phénomènes les uns des autres et à en donner la genèse, non l'essence; enfin elle renonce à être une synthèse totale, elle est d'abord analytique au contraire, aide à préparer les définitions, et s'adapte progressivement aux découvertes de fait. D'ailleurs pour Newton il n'y a pas séparément la physique d'une part, la mathématique de l'autre : la mathématique est au fond la première et la plus simple des sciences physiques. — Disons enfin que si une loi de physique mathématique n'est jamais qu'approchée, elle a en même temps le caractère d'une loi limite, ou mieux elle apparaît comme la loi d'un phénomène limite dont la réalité s'approche indéfiniment.

Physique mathématique et physique mécaniste vont ordinairement ensemble aux yeux des philosophes. Cependant la physique de

Newton n'est pas à proprement parler mécaniste comme celle de Descartes, et la raison en est que d'une part on ne peut même pas parler avec Newton de propriétés purement géométriques de la matière, d'autre part son système est imprégné de continuité, et la continuité est incompatible avec le mécanisme. — Sans doute Newton cherche à expliquer le composé par le simple, ce qui est une tendance commune à tous les systèmes mécanistes, mais les éléments qui servent à l'explication des phénomènes ne sont pas uniformément et strictement mécaniques (p. 407). Chaque ordre de phénomènes repose sur des faits spéciaux. La Physique de Newton accepte le mécanisme parce qu'il est une partie de la science, mais, mathématique et positive avant tout, elle emploie des méthodes générales indépendantes de toute hypothèse mécaniste (p. 409).

Newton rejette-t-il absolument toute hypothèse? Non; il rejette les hypothèses dogmatiques et les hypothèses polémiques, celles que lui opposent ses adversaires. Mais il accepte celles qui sont seulement suggestives, à la condition qu'elles viennent à la suite de l'expérience, qu'elles ne portent pas sur la nature intime des phénomènes, et que leur rôle soit achevé quand elles ont conduit à l'équation d'où dépendent les faits, quels que soient les sens physiques différents dans lesquels l'imagination de chacun peut les interpréter. Et ainsi la Science cesse avec Newton d'être, comme avec Descartes et Bacon, un système d'*explications*, pour devenir un système de *représentations*, au sens où nous l'entendons aujourd'hui. C'est leur utilité pour la prévision des phénomènes qui décide en dernier ressort de leur valeur. Les hypothèses se transforment graduellement en lois, et les lois en lois plus exactes.

Si Newton a radicalement détaché de la métaphysique la science positive, ce n'est pas moins d'ailleurs un esprit religieux et presque mystique. L'expérience, par la stabilité, l'ordre, l'harmonie qu'elle révèle, démontre pour lui l'existence d'un Créateur intelligent et parfait; et l'intelligence des causes finales qui progressera avec la méthode expérimentale elle-même sera le principal facteur de la moralité.

Telles sont les idées essentielles de la philosophie de Newton. Au XVIIIe siècle les philosophes français et surtout Voltaire savent s'en faire non seulement une arme mais un modèle, et par là ils se trouvent être les vrais précurseurs du positivisme, quoi qu'en ait pu dire Aug. Comte.

Le livre de M. Bloch se termine par une étude sur les origines de la théorie de l'éther et la physique de Newton, où l'on nous montre Newton parlant d'éther et d'ondulations, et, fidèle à sa méthode, cette fois peut-être à l'excès, se refusant à opter définitivement entre la théorie de l'émission et celle des ondulations.

*
* *

Mais ce résumé ne donne qu'une idée fort imparfaite du travail de M. Bloch. On ne peut se passer de le lire si l'on veut se rendre compte de toute la richesse de détails que mettent à jour ses savantes analyses, et ses innombrables incursions dans l'histoire des idées. L'auteur n'est pas seulement un philosophe qui a étudié par surcroît les sciences physico-mathématiques; on croirait plutôt, à le lire, que c'est un savant rompu aux théories et aux méthodes de la Science moderne et qui réfléchit intelligemment sur elles...

Pourquoi seulement n'a-t-il pas voulu aider davantage le lecteur par une préface, par une conclusion, surtout par quelques jours ménagés moins parcimonieusement dans la suite des idées qui remplissent ses longs chapitres? Il faut de temps en temps y regarder à deux fois pour voir exactement où l'on va, et pour s'assurer que l'auteur ne se répète pas dans ses développements. — Peut-être aussi les interprétations de la pensée newtonienne restent-elles parfois trop séparées pour le lecteur des textes eux-mêmes. M. Bloch pose à propos de Newton les questions les plus modernes, celles que lui suggèrent nos réflexions d'aujourd'hui sur les notions fondamentales, sur les principes, sur les lois de la science; et, pour y répondre, il déduit assez souvent ce qu'eût pensé Newton, de remarques, de commentaires, de scolies, ne visant pas directement la question elle-même, — que parfois Newton ne se fût pas posée. Et l'on n'est pas toujours sûr que M. Bloch ne projette pas dans l'esprit de Newton les idées courantes de notre temps.

D'une manière générale d'ailleurs, que Newton ait attribué à l'expérience le rôle que méconnaissait le Cartésianisme, que dès lors la mathématique ait perdu à ses yeux son caractère de méthode absolue, et cesse de donner une valeur définitive et sacro-sainte en quelque sorte aux lois qui s'expriment par elles, c'est certain... Mais n'est-il pas exagéré de ne presque plus faire parfois de différence entre les jugements de Newton et ceux que formulerait

aujourd'hui M. Poincaré? Newton a cru à l'espace absolu; il a parlé, dans l'*optique* et dans les *quæstiones* tout au moins, sans l'ombre d'un doute, de la nature corpusculaire de la lumière et de la théorie de l'émission (les ondulations ne prenant naissance que par la chute des rayons lumineux sur les corps); il a cru, comme à une réalité positive sans doute mais définitive, au moins à la loi de la gravitation. Quel que soit son sentiment du caractère relatif et de la portée restreinte d'une formule mathématique, il n'a pas hésité à appliquer ses calculs, pour résoudre quelques problèmes de chronologie, à des données qui remontaient à plus de deux mille ans en arrière, comme si pour des intervalles semblables nos formules ne dépassaient pas les limites raisonnables des observations et des inductions qu'elles ne font que traduire... Cela, quand Halley venait cependant de porter l'attention sur l'irrégularité séculaire du mouvement de la lune...

M. Bloch trouvera, non sans raison, que je fais ici une mauvaise querelle à Newton... Je ne m'y suis laissé aller qu'entraîné par la méthode qu'il suit lui-même constamment à l'égard de Descartes. Tandis que la moindre allusion lointaine saisie chez Newton est immédiatement interprétée dans le sens de notre pensée ou de notre science contemporaine (voyez, pour citer un exemple entre cent, p. 506, Newton énonçant presque par avance le principe de la dégradation de l'énergie), Descartes est présenté comme passant à côté, sans jamais les suivre, de toutes les tentatives intéressantes des savants de son temps, toujours arrêté ou aveuglé qu'il est par sa métaphysique. Il n'a pas compris les efforts de ceux de ses contemporains qui préparaient le calcul infinitésimal, et n'a jamais dépassé lui-même son analyse et son algèbre. Il s'est entêté à la considération de la quantité de mouvement, quand les savants commençaient à porter leur attention sur la force vive, etc. Bien plus, si la science de Newton présente des lacunes, si, par exemple, il n'a en aucune façon saisi la constance de l'énergie, la faute en est à Descartes dont l'influence l'a tenu trop longtemps dans une mauvaise voie. Tout ce qu'il a fait dans le sens du progrès de la science positive, il l'a réalisé en réaction contre le Cartésianisme.

M. Bloch exagère...

D'abord il convient de ne pas oublier que les Mathématiques et la Physique n'ont vraiment intéressé Descartes que dans sa jeunesse. Notamment ses travaux importants en Analyse et en Algèbre sont

antérieurs à 1625; les recherches sur la Dioptrique remontent à peu près à 1627. Arrivé à l'âge mûr, Descartes ne revient sur l'objet de ses premières méditations que sous la pression de quelque circonstance, où son amour-propre entre en jeu. D'autres préoccupations l'absorbent : que nous ayons ou non à le regretter pour la Science, c'est là un fait dont nous devons bien tenir compte, quand il s'agit d'idées ou de principes dont les savants prennent à peine conscience dans les dernières années de la vie de Descartes.

Ensuite si Descartes a la manie de rattacher chacune de ses découvertes à sa Méthode ou à sa Métaphysique, est-ce une raison pour que nous ne sentions pas plus que lui à quel point elles en sont indépendantes, et à quel point elles se rattachent directement, par ce genre de flair qui caractérise le génie, au courant naturel de la pensée scientifique?

En Mathématiques il faut, pour le juger, le placer à la suite de Viète et des Géomètres grecs. Son œuvre essentielle consiste à recréer l'analyse des anciens en la faisant profiter du langage algébrique des modernes, et la faisant servir elle-même au progrès de l'algèbre. Que c'était bien l'œuvre attendue, l'œuvre nécessaire à l'éclosion des travaux du XVIIe siècle, jusqu'à ceux de Newton compris, en tout cas l'œuvre normale et naturelle au moment où elle se réalisait, je n'en veux pour preuve que la simultanéité de composition de la Géométrie de Descartes, et de l'Isagoge de Fermat. — Lorsque, en Physique, il trouve la loi des sinus, qui va permettre toutes les études relatives à la lumière, et en particulier rendre possibles les expériences de Newton sur les couleurs du spectre, qui donc pouvait se laisser prendre à l'extraordinaire démonstration qu'apportait sa Dioptrique? Que Descartes n'ait été complètement satisfait que du jour où il a pu appuyer sa loi sur une semblable déduction, personne n'en doute; mais celle-ci n'explique en aucune manière sa découverte qui vient tout naturellement à son heure, en même temps, ou à très peu près, que celle de Snellius, à la suite des travaux de Kepler. Si en effet quelque chose surprend, quand on parcourt l'optique de Kepler, c'est qu'elle n'aboutisse pas à la loi de la réfraction. — Quand ensuite Descartes applique sa loi à l'étude de l'arc-en-ciel, et construit patiemment ses tables donnant la mesure de l'angle de déviation du rayon qui est tombé sur les fioles pleines d'eau et qui en sort après plusieurs réflexions, il procède non point au nom d'une méthode exceptionnelle, mais comme pro-

céderait à sa place tout bon physicien, ne faisant d'ailleurs que compléter et préciser les recherches de ses prédécesseurs.

Son traité des machines, s'il ne contribue pas à la terminologie qui triomphera en mécanique, et laisse subsister des malentendus sur les notions de force et d'action, n'en apporte pas moins au fond un principe très net qui fait intervenir heureusement non plus les vitesses mais les déplacements, et une notion féconde, celle de travail. — M. Duhem a trop insisté sur ce point[1] pour que j'y revienne, et trop clairement montré dans l'œuvre de Descartes l'aboutissement normal de recherches antérieures, en particulier de celles de Stevin.

En dynamique Descartes parle de l'inertie, non plus seulement comme résistance au mouvement d'un corps au repos, mais comme résistance au changement de mouvement; il mesure la force du corps en mouvement par le produit de la grandeur et de la vitesse, et, posant son équation fondamentale de la constance de cette force pour un ensemble de corps qui se choquent, il tâche d'en tirer la solution du problème dans tous les cas. Il s'est trompé, parce qu'il allait trop vite dans une science à peine naissante. Une équation ne pouvait lui suffire à déterminer les deux inconnues du problème du choc de deux corps durs; et puis cette quantité de mouvement dont il écrivait chaque fois la constance, presque comme nous le ferions nous-mêmes aujourd'hui pour le même problème, il la prenait indépendamment de la direction, de la détermination, toujours en valeur absolue. Que l'impossibilité de séparer la détermination de la force frappe davantage les esprits, que l'attention se porte sur la force vive, et la mécanique achèvera, avec Leibniz et avec Newton, de résoudre le problème du choc. M. Bloch veut que ce soit sa Métaphysique qui ait détourné Descartes de la vraie solution. En quoi donc l'immutabilité de Dieu exigeait-elle la constance de la quantité de mouvement plutôt que celle de la force vive, ou (si Descartes vivait de nos jours) que celle de l'énergie? Nous sommes avec Descartes au moment où s'élaborent les notions fondamentales de la dynamique. Galilée a fait plus que lui pour la formation de ces notions par la seule étude cinématique de la chute des corps, mais en réalité il ne les a pas dégagées lui-même. « Newton, dit M. Bloch à propos de la chimie, ne saurait porter le reproche d'avoir méconnu le caractère quantitatif d'une science

1. *Les origines de la statique*, t. I, ch. XIV.

qui arrive péniblement aujourd'hui à revêtir la forme mathématique. » Comment ne pas songer que de même rien n'était fait pour la dynamique avant les travaux de Galilée et de Descartes; et n'y a-t-il pas là une explication suffisante des insuccès de la dynamique cartésienne?

*
* *

Au surplus, si l'on ne s'en tient pas seulement aux résultats explicitement énoncés, et qu'on tienne compte des tendances impliquées dans les recherches de Descartes, on comprend moins encore que la science newtonienne ne soit qu'une révolution contre le cartésianisme.

Revenons un instant aux Mathématiques. M. Bloch pense que pour Descartes tout y est subordonné à la méthode, à la méthode unique; les procédés employés auraient leur raison théorique et ne répondraient pas aux nécessités pratiques que comportent les questions à résoudre. Il est bien vrai que c'est ce que dit Descartes, toujours systématisant, toujours désireux de comprendre en une formule unique tout un ensemble de démarches de la pensée, et toujours appliqué à l'ordre logique qui permet de les rattacher aux idées premières. Mais si l'on oublie ses commentaires, pour n'envisager que ses travaux eux-mêmes, comment n'être pas frappé de la variété et de l'ingéniosité des vues dont ils fourmillent, qu'il s'agisse de la « Géométrie », ou des solutions qu'il apporte aux nombreuses questions posées par ses correspondants?

M. Bloch oppose à l'idée de nombre chez les Cartésiens, c'est-à-dire à la notion de la collection discontinue, celle qui avec Newton respecte davantage l'homogénéité de notre esprit, et se trouve être moins une collection de plusieurs unités qu'un rapport abstrait d'une quantité quelconque à une autre de même espèce. Et il montre Newton parvenant ainsi tout naturellement à l'extension de l'idée de nombre aux nombres fractionnaires et aux nombres irrationnels. Mais n'est-ce pas encore chez Descartes que l'homogénéité se trouvait le plus respectée, et que la généralisation de la notion de quantité s'offrait le plus simplement, par cela seul que voulant examiner les rapports et proportions en général, abstraction faite des objets qu'étudient les diverses sciences mathématiques, il avait décidé de « les supposer dans des lignes »? La définition de la multiplication arithmétique dont M. Bloch montre l'intérêt chez Newton, et qui si

simplement s'étend au cas de la moyenne géométrique, n'est au fond que la reproduction de celle de Descartes.

Si on laisse de côté la représentation des lignes par les équations, et la correspondance incessante et féconde qui en résulte des problèmes de géométrie et de ceux d'algèbre, que penser de ces procédés généraux de calcul que nous offre la « Géométrie », soit à propos du problème des tangentes, soit à propos de la résolution de l'équation du quatrième degré? Dans quel sens peut-on dire que cela fait partie de la méthode unique? — Le principe de correspondance de l'algèbre et de la géométrie ramène, par exemple, le problème des tangentes à une question d'algèbre : c'est clair. Mais quand Descartes donne pour celle-ci la règle des coefficients indéterminés, et en use si ingénieusement pour exprimer qu'un polynome a une racine double, en quoi cela est-il impliqué dans sa méthode?

Qu'est-ce d'autre part qui amène l'examen et la classification des courbes? Est-ce d'une manière générale une sorte de hiérarchie devant conduire les mathématiciens des équations du 1er degré à celles du second, de celles-ci à celles du troisième, etc., de manière à assurer la marche du plus simple au plus complexe? pas le moins du monde. M. Bloch reconnaît lui-même que Descartes n'offre pas un traité systématique de Géométrie analytique, puisqu'il ne donne même pas l'équation de la droite (tandis, soit dit en passant, que Fermat la donnait bien avant l'Hôpital que cite M. Bloch). Le problème de Pappus conduit à la classification des coniques, comme un problème d'optique conduit à l'étude des ovales.

Enfin que de fois ne voyons-nous pas Descartes revenir franchement à la Géométrie pure, et à ce genre de démonstrations renouvelées d'Euclide, ou d'Archimède, parfois très simples comme dans le huitième discours de la Dioptrique, pour établir la propriété de l'ellipse et de l'hyperbole sur laquelle reposera la construction des instruments, parfois d'une ingéniosité très savante, comme pour la solution du problème de la cycloïde?

Mais, dira-t-on, tout cela n'empêche pas qu'il reste étranger à la notion du continu mathématique, de l'élément différentiel, et qu'il faut une réaction contre son attitude pour amener la découverte du calcul infinitésimal. — Est-ce bien sûr? Descartes (M. Bloch le reconnaît) a fait des quadratures et des sommations d'indivisibles; il a sans hésité envisagé une grandeur finie comme la somme d'une infinité d'éléments infiniment petits. N'y a-t-il pas dans cette conception

tout ce que risque de contenir d'obscur, de non clair, de non distinct, l'idée de la continuité? Celle de variation continue présente-t-elle donc un élément nouveau qui soit plus rebelle à un esprit avide de clarté? Ne s'offrira-t-elle pas d'elle-même tout naturellement dans le mouvement d'un point qui décrit une courbe, soit que comme Newton on la saisisse dans la représentation mécanique du mouvement, soit que comme Leibniz on s'attache à la variation abstraite de l'ordonnée et de l'abscisse, utilisant en tous cas le mode de définition des courbes avec lequel Descartes aura décidément familiarisé les Géomètres? D'ailleurs ne peut-on même dire que cette notion de variation infinitésimale se trouve en germe chez Descartes? Si à propos des tangentes il s'est contenté d'une méthode qui ne nécessitait aucune considération d'infiniment petit, et s'il a rejeté toute idée de rectification d'un arc de courbe, — au contraire, quand il s'agit du problème concret qu'offre le mécanisme du levier, il n'hésite pas à parler en homme qui veut utiliser la notion de la variation infinitésimale. On sait en effet d'une part qu'il ramène la théorie du levier à celle du plan incliné, et qu'il substitue tout naturellement à la superficie courbe décrite par un poids le plan tangent à cette superficie; — d'autre part il indique à Mersenne (pour lui et pour Desargues qui ont eu besoin d'éclaircissements) que l'on doit, dans sa théorie du levier, concevoir un *commencement de déplacement* à partir de la position d'équilibre, — nous dirions un déplacement infiniment petit.

Rien n'a manqué à Descartes pour comprendre et utiliser les idées essentielles du calcul infinitésimal. Pourquoi n'a-t-il pas trouvé lui-même l'algorithme définitif? pourquoi n'a-t-il pas aidé davantage au mouvement qui devait y conduire simultanément Newton et Leibniz? Mais tout simplement parce qu'il a fait autre chose, par où il a singulièrement facilité les nouveaux calculs eux-mêmes; parce que ses travaux datent du premier tiers du XVIIe siècle; parce qu'il faut envisager à côté et au-dessous des efforts personnels de chacun la poussée de l'œuvre collective, des incitations diverses, et le degré de maturité où à chaque instant sont parvenues les notions et les théories.

*
* *

On trouve assurément plus d'opposition entre Descartes et Newton quand on porte son attention sur les grandes théories qui au

XVIII siècle vont caractériser les deux écoles, sur les explications générales de l'univers par les tourbillons d'une part, par la gravitation universelle de l'autre. M. Bloch nous fait assister en des pages fort intéressantes à l'écrasement scientifique de la première par la seconde. Mais on peut se demander s'il sent tout le mérite de la conception de Descartes. Elle lui paraît trop qualitative, et il observe avec raison qu'elle ne se traduit pas par des formules précises et des équations mathématiques. Mais tout au moins n'est-elle pas un cadre tout prêt à l'application des mathématiques? Et cela ne résulte-t-il pas avec évidence des efforts des Huyghens, des Leibniz, des Varignon, pour sauver la théorie cartésienne, et mieux encore des calculs que fait Newton pour montrer le désaccord des tourbillons avec les lois de Kepler, par exemple? Ne mentionne-t-on pas d'ailleurs au moins un minimum de conditions géométriques et quantitatives, quand on parle des orbites planétaires qui sont presque dans un même plan, d'un sens unique de rotation des planètes et de leurs satellites, de la vitesse des tourbillons qui décroît à mesure qu'on va de la périphérie au centre, etc.? Surtout enfin comment ne pas sentir aujourd'hui le caractère par trop simpliste de ceux qui, comme Voltaire, ont vu finalement dans la science de Newton le dernier mot de la science humaine, et dans les tourbillons de Descartes la dernière erreur? Les arguments par lesquels Newton accable la théorie cartésienne ne sont pas d'un autre ordre que ceux par lesquels toute idée d'*émission* a paru définitivement vaincue par celle d'ondulations au cours du XIXe siècle; ou que ceux par lesquels tant de savants cherchent à corriger, parfois à transformer complètement l'hypothèse de la Nébuleuse de Laplace. Et notre éducation nous amène à parler avec plus de circonspection que les hommes du XVIIIe siècle, de la vérité ou de l'erreur des grandes théories de la physique. Pour les tourbillons, en particulier, les réfutations de Newton n'en laissent-elles rien subsister qui intéresse la science positive? D'abord nous y trouvons encore au moins cette idée qu'en deçà du monde actuel où nous vivons il y a place pour des recherches scientifiques relatives à la formation de ce monde. Avec Leibniz, avec Kant, et surtout, dans toute la deuxième moitié du XVIIIe siècle, avec les Naturalistes, va peu à peu s'exprimer le besoin, dans tous les ordres d'idées, d'expliquer ce qui est par ce qui a été; la science se préparera à devenir évolutionniste. Newton aura vécu dans ce mouvement sans en comprendre

l'importance : il s'en remet, pour la formation du système solaire, à la chiquenaude initiale du Créateur. En réalité il faudra arriver à Kant et surtout à Laplace pour que la tentative de construction de Descartes, reprise naturellement avec tout le bénéfice de la Science newtonienne, ait une suite durable. — En outre, n'est-ce pas en somme la notion fondamentale du système cartésien qui subsiste dans notre science contemporaine avec la théorie de Laplace, plus ou moins modifiée, en ce sens que l'on part, comme faisait Descartes, d'un tourbillon sphérique de matière subtile animé d'un mouvement de rotation autour de son axe, et conduisant, par les seules réactions internes, au système solaire tel qu'il est aujourd'hui? N'exagérons rien : il y a loin des tourbillons de Descartes à la Nébuleuse de Laplace qui se transforme sous l'action de lois mécaniques et physiques très précises, mais, même avec cette restriction, et sur le point où le triomphe de Newton a été si éclatant, est-il vrai de dire que la Science moderne n'a pu s'édifier que sur les ruines du Cartésianisme?...

Je pourrais encore me demander, par exemple, si Descartes, en dépit des affirmations de M. Bloch d'après lesquelles son influence seule a dû éloigner Newton du principe de la conservation de l'énergie, n'a pas été infiniment plus près de ce principe que le savant anglais, par sa tendance à voir sous leur aspect cinétique tous les phénomènes de chaleur, de lumière, de pesanteur... Mais le lecteur comprend suffisamment l'esprit de ces remarques déjà trop longues.

En somme, ce qui reste vrai, c'est que Descartes et Newton, dans la mesure où leurs travaux se ressentent de leurs tendances personnelles, représentent deux aspects différents de l'esprit scientifique. Newton donne plus d'importance à l'observation et à l'expérience, Descartes à l'anticipation ; mais au fond ils se trouvent plus rapprochés qu'il ne semble, ne fût-ce que pour avoir puisé l'un et l'autre aux sources de la pensée mathématique. Newton croit ne voir en celle-ci que le moyen d'introduire des mesures précises : pendant combien de siècles pourtant les Orientaux ont accumulé les faits et les mesures ; et au moyen âge, que de calculs, que de pesées, que de mesures de toutes sortes ont dû effectuer les Alchimistes dans leurs laboratoires, sans qu'aucune science véritable prît naissance? — Descartes, malgré le sens utilitaire dans lequel il envisage parfois les mathématiques, paraît ordinairement frappé surtout de

leur pouvoir de donner la certitude par les longues chaînes de raisons qu'elles déroulent; mais il ne voit pas ce qu'elles ont en elles de souple et de vivant capable de progrès illimités. Ni l'un ni l'autre ne semblent avoir senti assez profondément la force et la valeur du courant qui les entraîne, où ils viennent naturellement l'un à la suite de l'autre, sans se détruire, mais en se complétant au contraire, quelle que soit la différence de leurs tempéraments et des appréciations qu'ils leur suggèrent sur leurs propres travaux.

G. Milhaud.

ENSEIGNEMENT

SUR L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

EN MATHÉMATIQUES ÉLÉMENTAIRES

(RÉPONSE D'UN PROFESSEUR DE LYCÉE A M. GOBLOT

Dans son numéro de décembre 1907, la *Revue Universitaire* a publié sur l'enseignement philosophique en Mathématiques élémentaires un article qui doit appeler l'attention de tous les professeurs de lycée à cause de la compétence reconnue de l'auteur et de sa double qualité d'examinateur à Saint-Cyr et au baccalauréat. M. Goblot occupe à la faculté de Lyon la chaire illustrée par Hannequin, l'un des premiers et des plus remarquables représentants de la philosophie scientifique en France, et nul n'était plus digne de succéder au profond critique des hypothèses atomiques que l'auteur très érudit de l'*Essai sur la classification des Sciences*, de *Fonction et Finalité*, de *La Finalité sans intelligence*, et de plusieurs autres contributions importantes à l'épistémologie. Si nous ajoutons que, très courtoisement, l'auteur se défend de toute intention désobligeante, qu'il refuse de mettre sur le compte des préparateurs les ignorances et les sottises des candidats, chacun jugera que ces précautions suffisent à l'amour-propre des professeurs de lycée. J'irai même volontiers plus loin : l'exemple donné par M. Goblot, — si je néglige les réserves que je ferai tout à l'heure, — est de ceux qui devraient être imités. J'estime qu'il y a un contrôle, dans certaines limites légitime, de l'enseignement secondaire par l'enseignement supérieur, et ce contrôle est même, à mes yeux, une raison essentielle pour conserver le baccalauréat, ainsi que j'ai eu l'occasion de l'écrire en rédigeant l'an passé la réponse des pro-

fesseurs de l'Académie de Bordeaux à l'enquête de la *Revue Universitaire*[1].

Mais si les professeurs de lycée reconnaissent à tout examinateur le droit de signaler les lacunes des préparations, de proposer telle ou telle interprétation d'un article du programme, au besoin telle ou telle méthode commode d'exposition pour une question qui trop souvent embarrasse les candidats, ils tiennent à conserver intacte leur liberté quand il s'agit des *solutions*, ils ne veulent pas que, sur une question donnée, une conclusion leur soit imposée. Et j'entends bien que M. Goblot ne songe pas expressément à restreindre la liberté du professeur, mais il me paraît qu'il la restreint tout de même sans y songer. De quoi je m'empresse de fournir la preuve.

M. Goblot nous dit ce qu'il faut enseigner sur la question de la patrie, sur les méthodes expérimentales, sur le syllogisme, sur la vérification des hypothèses, sur la marque à laquelle on reconnaît l'erreur, sur la raison, etc. Les formules dogmatiques abondent dans son article : « Il y a lieu d'emprunter à Bacon une multitude de remarques de détail... mais non pas la substance d'une ou de plusieurs leçons ». « On fera bien de renoncer au texte que Stuart Mill a donné de ses quatre canons... A rejeter également l'énoncé au moyen des lettres ». « Je ne conseille pas de s'en tenir au parti de Kant, qui fait régner le déterminisme dans l'ordre des phénomènes et relègue la liberté dans le monde des noumènes, d'abord parce que ce n'est pas une solution, ensuite parce que de telles spéculations ne conviennent pas au cours de mathématiques élémentaires. » Il n'est pas dans mon dessein de discuter véritablement les thèses de M. Goblot. Il me suffira de montrer qu'elles sont *discutables* pour prouver qu'on ne peut pas nous demander d'enseigner cela et non autre chose.

Je prends un exemple. M. Goblot pense qu'en mathématiques élémentaires, il faut sacrifier la théorie du syllogisme, et il ajoute :

1. « Les professeurs de l'Académie de Bordeaux déclarent... que la participation des professeurs de faculté aux examens constitue un contrôle permanent de l'enseignement secondaire et assure la conformité des études aux programmes officiels. Déjà cette conformité n'est pas assez grande. Certains professeurs de lycée sont trop souvent tentés par la faiblesse même des élèves de ne pas achever leurs cours, de supprimer l'étude des questions un peu difficiles. Le contrôle des facultés disparaissant, il n'y aura plus aucun programme d'études. C'est un fait que toute matière non représentée au baccalauréat cesse absolument de compter dans les classes, même conservée au programme des études sous forme obligatoire. Les inspections ne pourront jamais assurer cette conformité des études aux programmes. »

« Si quelques professeurs jugent à propos d'y consacrer une ou deux leçons, je les prie de considérer qu'ils n'auront rien gagné tant qu'ils n'auront pas amené leurs élèves à bien saisir que les trois termes du syllogisme désignent un *sujet*, un *genre*, et un *caractère*, que le moyen terme est un genre dans la première figure, un caractère dans la seconde, un sujet dans la troisième, et que dans la troisième figure le grand et le petit terme désignent l'un et l'autre des caractères. Si l'on ne va pas au moins jusque-là, on n'a compris ni le sens ni la valeur du raisonnement syllogistique. » Voilà des indications très nettes : nos élèves ne sauront pas ce qu'est le syllogisme s'ils n'ont pas compris entre autres choses que « le moyen terme est un genre dans la première figure ».

Eh bien, malgré ces conseils, je n'enseignerai pas que le moyen terme est un *genre* dans la première figure, parce que j'estime qu'il est un caractère dans la première figure comme dans la seconde. Pour soutenir cette opinion, je me bornerai à reproduire quelques lignes de M. Lachelier extraites de l'article qu'il a publié dans cette même *Revue* en mars 1906 sur *La proposition et le syllogisme*. Après avoir cité certaines propositions d'inhérence : « Pierre est homme; tout homme est mortel; tous les membres de cette famille sont instruits », il ajoute : « Pour beaucoup de logiciens, le prédicat d'une proposition ne représente, ni un être, ni une manière d'être, mais une classe, dans laquelle on range (ou dont on exclut) l'être ou les êtres représentés par le sujet... Une remarque suffit pour renverser cette théorie : c'est que, pour ranger un être dans une classe plutôt que dans une autre, il faut avoir une raison, et que cette raison ne peut être qu'une manière d'être qui lui soit commune avec les autres membres de cette classe. Avant de mettre Pierre au nombre des hommes, il faut avoir reconnu qu'il porte en lui-même le caractère de l'homme. Or c'est précisément ce qu'on exprime en disant qu'il est homme. » Plus loin (p. 145) M. Lachelier arrive à la théorie de la première figure dont il exprime ainsi le principe : « Prouver la vérité d'une proposition d'inhérence, c'est faire voir qu'une manière d'être appartient ou n'appartient pas à un être : et c'est ce qui n'est possible, à défaut d'expérience directe, que si l'on a recours *à une autre manière d'être*, qui, d'une part, appartienne à l'être donné, et qui, de l'autre, implique ou exclue celle qu'il s'agit d'en affirmer ou d'en nier. »

Ne poussons pas plus loin cette discussion, admettons même que

M. Goblot ait raison sur ce point contre M. Lachelier dont nous préférons la thèse, il reste que les professeurs de lycée pourront avoir fait de très bonnes leçons sur le syllogisme, même quand ils n'auront pas enseigné ce que M. Goblot leur demande expressément d'enseigner.

Autre exemple. « La vérification d'une hypothèse, dit M. Goblot, n'est pas fournie par un fait *qui lui est conforme*, mais par un fait qui exclut toutes les autres hypothèses possibles, c'est-à-dire par un fait qui ne se produirait pas si l'hypothèse n'était pas vraie... Le fait décisif, l'*expérience cruciale*, qui démontre une hypothèse en excluant toutes les autres, répond à des conditions si définies que l'on peut rarement espérer de le rencontrer parmi les manifestations spontanées de la nature : le savant est le plus souvent dans la nécessité de le provoquer par artifice. » M. Goblot s'inspire ici de Claude Bernard qu'il cite quelques lignes plus loin et la thèse qu'il soutient est peut-être acceptable. Mais je ne crois pas qu'il soit en droit de reprocher, comme il fait, aux candidats à Saint-Cyr, de n'avoir pas présenté cette réponse, car elle exprime une opinion rejetée par des théoriciens de grande autorité. Je n'ai qu'à ouvrir la *Théorie physique* de M. Duhem et j'y trouve (p. 308) toute une partie de chapitre intitulée : « L'experimentum crucis » est impossible en physique. » Un autre paragraphe soutient cette thèse qu'une expérience de physique ne peut jamais condamner une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble théorique. Et je ne veux point reproduire ici les exemples savamment étudiés par l'auteur, la discussion des expériences de O. Wiener cherchant à réfuter F. E. Neumann (p. 302-305), des expériences de Foucault essayant de ruiner le système newtonien de l'émission en optique. Je dirai seulement que, si je parlais à un physicien du fait « qui exclut toutes les autres hypothèses possibles », formule que M. Goblot regrette de ne pas entendre de la bouche de nos élèves, j'aurais bien peur que le physicien ne sourît, n'accusât les philosophes de voir les choses un peu trop simplement, en hommes qui vivent loin des laboratoires.

J'aurais encore bien des remarques à présenter sur certaine définition de la patrie qui satisfait pleinement M. Goblot : « Qu'est-ce donc que la patrie? Je répondrai hardiment d'un mot : la patrie c'est la Loi. » Oui, c'est répondre hardiment, et l'auteur s'en rend compte, car, après avoir répondu « d'un mot » il ajoute quatre ou cinq pages, d'ailleurs intéressantes et subtiles, pour rendre ce mot acceptable.

Et en effet, les objections se présentent d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur : la patrie est-elle bien la Loi quand la loi est imposée par un tyran? Est-elle la Loi quand la loi est celle du conquérant vainqueur? Enfin et surtout, l'idée de patrie n'est-elle pas beaucoup plus riche, compréhensive, que celle d'un lien purement juridique? M. Goblot cherche à prévenir certaines de ces objections. La patrie est d'abord et d'un mot la Loi, mais une page plus loin, la patrie n'est plus la loi, elle est « le fait et la *volonté* d'obéir à des lois communes », ce qui est assez différent. Sous les monarques absolus, la loi n'est pas du tout voulue par les sujets, mais la patrie est tout de même la loi parce que le peuple est alors jugé en enfance, en état de minorité. De plus, quand nous concluons des accords internationaux au sujet des monnaies, des poids et mesures, des postes et télégraphes, des voies de communication, nous préparons la « plus grande patrie »... Tout cela est ingénieux, très ingénieux, mais peut-être un peu trop discutable pour constituer une doctrine que tous les professeurs de lycée sont invités à enseigner et tous les candidats invités à connaître.

Je me demanderai encore s'il faut beaucoup regretter certaines ignorances, que je suis loin d'approuver, mais qui me scandalisent moins qu'elles ne scandalisent M. Goblot. « Je n'ai jamais rencontré un candidat (à Saint-Cyr) qui connût seulement le sens du mot *cause finale*... Cette lacune est grave... Je ne demande pas qu'on fasse passer dans l'enseignement ce que j'ai écrit là-dessus, mais qu'on signale au moins la question, en s'abstenant, si l'on veut, de conclure. » Examinons de plus près cette « grave lacune. » M. Goblot a écrit sur le rôle de la notion de finalité en biologie, des articles d'un très grand intérêt. Il essaie de montrer que la physiologie ne peut se passer de cette notion, pas plus que de celle de fonction, et qu'il y a lieu de faire subir à la notion de cause finale une élaboration analogue à celle qui a fait de la notion de cause efficiente et de la notion de force, des concepts scientifiques. Cette élaboration nous amènera à concevoir une finalité sans intelligence, sans intention, sans volonté, une finalité qui se définit par le terme initial, par les besoin, la tendance, plus que par le terme final. Je ne saurais assez dire combien je trouve ces vues ingénieuses et suggestives. M. Goblot ne demande pas qu'on les introduise dans l'enseignement et je ne vois pour ma part aucun inconvénient à les y introduire. Si je discutais la thèse de M. Goblot en elle-même, je me demanderais peut-être s'il y

à lieu de conserver le mot cause finale quand on le vide à peu près de toute la signification qu'il a eue dans son histoire déjà longue pour ne retenir qu'une idée qu'exprimeraient probablement aussi bien d'autres mots, tels qu'organisation, coordination d'organes, ou adaptations coordonnées. Mais au point de vue pédagogique, je poserai la question tout autrement : si un professeur de lycée ne juge pas utile d'exposer aux élèves de mathématiques élémentaires les vues de M. Goblot sur la finalité, s'il juge encore moins utile d'exposer celles de M. Richet ou du botaniste Reinke, est-il bien essentiel qu'il introduise dans un cours de philosophie scientifique la notion de cause finale qu'il n'utilisera pas? On dira qu'il est toujours bon de faire connaître aux élèves le sens d'un mot qu'ils peuvent rencontrer dans quelques ouvrages de biologie. Mais à ce compte, que de mots à définir pour permettre la lecture des biologistes! Ils parlent beaucoup moins de finalité que d'hérédité acquise, de mutations, de variations sportives, de lignes pures de descendance, de caractères mendéliques. Non vraiment, je ne regrette pas beaucoup qu'un saint-cyrien ignore les causes finales.

Enfin je terminerai cet examen des vues de M. Goblot sur l'enseignement philosophique dans les classes de sciences par une remarque générale sur notre système d'enseignement qui explique, je crois, certaines critiques de M. Goblot, très justes en elles-mêmes, mais injustement adressées aux professeurs. M. Goblot se plaint d'entendre les candidats parler, sans y être provoqués, d'Aristippe de Cyrène, d'Épicure et de Zénon, d'obtenir invariablement une mauvaise définition du raisonnement déductif, de trop fréquemment rencontrer l'incohérente juxtaposition de théories empruntées à Bacon, à M. Lachelier, à M. Poincaré, à l'historien Daunou. Il a parfaitement raison. Mais je suis d'autre part bien convaincu que, si de toute l'année un professeur ne prononce même pas le nom d'Aristippe de Cyrène, et si le jour de l'examen le sujet se rapporte je ne dis pas à l'hédonisme, mais à l'utilitarisme, Aristippe de Cyrène occupera une place d'honneur dans un tiers des copies. Au sujet de la déduction, j'ai fait l'expérience dans une division de saint-cyriens: non seulement je ne l'ai pas définie le passage du général au partilier, mais j'ai mis les élèves en garde contre cette définition, j'ai montré que le raisonnement mathématique généralise sans cesser d'être déductif, j'ai exposé précisément les idées exprimées à ce sujet par M. Goblot dans sa *Classification des sciences*. Or, à la fin de

l'année, j'obtenais couramment d'élèves assez bons des réponses du type suivant : « La déduction *est* le passage du général au particulier (influence du manuel), mais il ne faut pas la définir ainsi (influence du cours)... » Les moins bons élèves n'ajoutaient pas la restriction et s'en tenaient à la définition du manuel. Récemment, à la *Société française de Philosophie*, M. Bergson racontait qu'il avait, il y a quelques années, constaté le fait suivant : tel de ses meilleurs élèves, le jour de l'examen remettait une dissertation où ne subsistait plus rien du cours ; c'était la reproduction d'un manuel. M. Bergson soupçonne chez l'élève la crainte de n'être pas assez orthodoxe. M. Belot croit plutôt à la crainte de mal exprimer une théorie trop personnelle, de manier un instrument trop délicat. A ces raisons s'en ajoute, je crois, une troisième qui explique l'influence du manuel et surtout du mauvais manuel, du mémento qui rapetisse toutes les questions, qui substitue un savoir verbal à un savoir réfléchi. Nos élèves n'ont pas assez de temps pour travailler en dehors de la classe, pour relire un cours étendu, pour se l'assimiler suffisamment. Nous avons enflé nos programmes au point de donner à certains groupes d'élèves jusqu'à trente-cinq heures de classes ou d'interrogations par semaine en leur laissant à peine vingt heures d'études entrecoupées. C'est ce régime qui est absurde, qui rejette l'élève sur le mémento, sur l'extrait condensé de baccalauréat. Nous admettons dans nos programmes tout ce que tout le monde nous demande d'enseigner. *Nous n'avons pas encore défini en France l'enseignement secondaire.* Nous voulons satisfaire à la fois les classiques et les utilitaires, les partisans du latin et les partisans des langues vivantes, les mânes de Victor Duruy, de Spencer, de Gréard, et M. Demolins, M. Bonvalot, les frères Margueritte, M. Hanotaux et tous les journalistes qui s'improvisent éducateurs quand ils sont à court de copie. La plaie des enseignements facultatifs s'étend chaque jour. Nous enseignons la sténographie, la comptabilité, le droit usuel, le maniement de la varlope et du rabot. Nous enseignerons demain l'esperanto, la dactylographie, tout ce qu'on voudra. Comment nos élèves ne préféreraient-ils pas les manuels inintelligents mais concis à nos cours développés et à la réflexion personnelle? J'espère que ce sera avant peu l'œuvre de nos congrès de professeurs de préparer une conception un peu nette du rôle de l'enseignement secondaire. Il faudra choisir. Ensuite on s'interrogera sur les moyens de réaliser l'idéal conçu et la première règle qu'inspirera le bon

sens sera de ne pas placer l'élève dans la nécessité d'entendre des cours étendus et d'étudier ensuite pour l'examen un manuel Roret. M. Payot a écrit dans l'*Éducation de la volonté* : « Les programmes d'enseignement secondaire semblent destinés à faire de tout élève un *éparpillé*. Ils obligent ces malheureux adolescents à tout effleurer et ils leur interdisent, par la variété des matériaux à absorber, de les pénétrer à fond. Comment le jeune homme irait-il penser que tout le système d'enseignement secondaire actuel est absurde? Et pourtant, il tend à tuer en l'élève tout esprit d'initiative et toute velléité de loyauté dans le travail. » Il est à souhaiter que des hommes du savoir et de l'autorité de M. Goblot aident les professeurs de lycée à signaler le mal et à préparer le remède.

D. Roustan,
Professeur de philosophie au lycée de Bordeaux.

QUESTIONS PRATIQUES

EXAMEN CRITIQUE DES CONDITIONS D'EFFICACITÉ

D'UNE DOCTRINE MORALE ÉDUCATIVE

(*Suite* [1].)

II

L'analyse comparative, que nous avons faite, des doctrines morales de l'éducation laïque et de l'éducation chrétienne, n'a certes pas pour but de permettre un choix entre les deux modes, mais d'établir les bases expérimentales indispensables pour la recherche des conditions d'efficacité qui, au temps présent et dans notre société, s'imposent à toute doctrine éducative. Nous nous posons maintenant les questions suivantes : Le type de doctrine, que j'ai nommé *organiciste*, consistant à fournir les moyens de constituer une synthèse des activités psychiques autour d'un centre formé par des idées intellectuelles directrices, ce type est-il réclamé par la nature de notre esprit? Ou bien peut-il être suppléé, doit-il être remplacé dans sa fonction pratique par un type nouveau consistant en un simple énoncé des devoirs particuliers, accompagné ou non d'une analyse scientifique, ou d'une justification dialectique?

Dans la mesure où la généralité, la quasi-universalité d'application témoigne en faveur d'un mode d'éducation, il est certain, qu'à envisager dans l'histoire et dans le présent même le type des doctrines éducatives, la présomption est forte en faveur de la première alternative. D'une manière générale, partout où il y a éducation systématisée, c'est le type organiciste qui est présenté. En ce qui concerne les sociétés chrétiennes, l'analyse que nous avons faite est valable,

1. Voir la *Revue* de mai 1908, p. 372-420.

dans ses grandes lignes, pour l'éducation dans toutes les sociétés, depuis les origines du christianisme jusqu'au temps présent.

Prévenons tout de suite une confusion possible. Que les règles morales particulières se soient accrues et modifiées, au cours de la civilisation chrétienne, en grande partie par l'effet de causes étrangères à la vie religieuse proprement dite, je me garde bien de le nier. Mais là n'est pas la question. Ce qu'il nous importe de noter, c'est que l'évolution des règles morales, et même des règles morales relatives à la société religieuse, n'a rien changé aux formes essentielles de la doctrine éducative. Le contenu de l'idée de justice, l'idée des droits des individus, de leur rapport à la nation et aux individus des nations étrangères, les valeurs relatives du célibat et du mariage, la mesure de l'obéissance due par les enfants aux parents, une foule de déterminations morales semblables se sont profondément modifiées des premiers siècles au moyen âge, de l'église romaine au protestantisme, du protestantisme de Luther et de Calvin aux diverses formes protestantes du temps présent, ont manifesté et manifestent, selon les sociétés, des nuances à l'infini. Mais dans toutes les sociétés et dans toutes les sectes la base d'éducation demeure constante; les règles varient, mais toujours et partout elles sont pratiquement étayées par la foi en Dieu, par l'union à Dieu, fin suprême et unique de la vie humaine.

Dira-t-on, comme a fait M. Belot [1], que la liaison de la « morale » aux représentations religieuses, notamment à l'idée de l'existence de Dieu, est une liaison accidentelle? L'assertion demande à être précisée. Cela signifie-t-il seulement que dans une société et dans un temps donné, telle ou telle règle morale a pu naître, telle ou telle modification à la règle a pu être apportée par l'effet d'une cause étrangère aux représentations religieuses? C'est une évidence que nul ne songerait à contester; et d'ailleurs, quelle que soit l'extension qu'on puisse donner, de ce point de vue, à la causalité extra-religieuse, il importe peu pour notre question. Mais veut-on dire que chez les individus d'une société religieuse l'observance volontaire des règles morales soit sans liaison nécessaire avec la constitution dans leur esprit du système des représentations religieuses? Ceci est une affirmation gratuite, sans la moindre attache dans l'expérience. C'est faire trop bon marché des faits que d'affirmer *a priori* qu'il n'y a entre la

1. *Études de Morale positive*, Paris, Alcan, 1907, p. 65.

croyance religieuse et la pratique morale qu'une liaison accidentelle, symbiotique ou parasitaire; cette liaison est un fait beaucoup trop général, trop constant sous la variété des formes, trop considérable dans l'histoire, pour qu'avant de le déclarer sans intérêt, on n'en explore pas soigneusement les causes : cette investigation positive semble devoir donner des résultats instructifs [1].

Le seul fait qui pourrait servir à établir, non pas la non-valeur pratique de l'idéation religieuse, mais sa non-nécessité pratique au temps présent, ce serait la pleine efficacité constatée de notre enseignement laïque, en le supposant réorganisé sur des bases absolument étrangères à celles de l'éducation religieuse, agissant à l'exclusion de toute éducation religieuse parallèle, et en l'absence de toutes survivances religieuses dans la mentalité publique. Or cette efficacité est précisément en question, et ces conditions sont bien loin d'être réalisées dans notre société française, encore profondément imprégnée de spiritualité religieuse. Quand on se place, comme nous le faisons, au point de vue de la psychologie de l'action, les manifestations extérieures des croyances, la profession publique de certains principes, l'opinion même que peuvent avoir très sincèrement de leur propre vie morale des individus fort avertis, ne suffisent pas à établir le mode réel de leur constitution morale. Les sociologues nous disent que les réalités morales sont des choses stables, relativement permanentes, et ils le disent avec raison; mais ils ajoutent que ces réalités stables sont les règles objectives des mœurs, et ici leur thèse devient inadéquate aux faits : la réalité stable, plus encore que la règle objective, c'est le mode de formation morale, c'est l'organisation morale. Certes cette organisation est susceptible d'être troublée, et c'est le cas lors des crises de la doctrine; elle peut progressivement se dissoudre, et la tension morale se relâcher, comme la vie faiblit et

1. Il n'est pas sans intérêt de reproduire ici les indications fournies sur ce point par M. Durkheim à la *Société française de philosophie* : « Pendant des siècles, la vie morale et la vie religieuse ont été intimement liées et même absolument confondues; aujourd'hui même on est bien obligé de constater que cette union étroite subsiste dans la plupart des consciences. Dès lors, il est évident que la vie morale n'a pu et ne pourra jamais se dépouiller de tous les caractères qui lui étaient communs avec la vie religieuse. Quand deux ordres de faits ont été aussi profondément liés et pendant si longtemps, quand il y a eu entre eux, et pendant si longtemps, une si étroite parenté, il est impossible qu'ils se dissocient absolument et deviennent étrangers l'un à l'autre. Il faudrait pour cela qu'ils se transformassent de fond en comble, qu'ils cessassent d'être eux-mêmes. Il doit donc y avoir du moral dans le religieux et du religieux dans le moral. » *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, p. 125.

s'éteint dans un organisme malade. Mais la brusque et réelle substitution d'un nouveau mode d'idéation pratique au mode organique existant, me paraît aussi difficile à concevoir que l'est pour le biologiste la métamorphose à la façon d'Ovide. Il ne faut pas un concours de circonstances et de raisonnements bien considérable, pour qu'un homme adopte en pratique et en théorie la polygamie au lieu de la monogamie, l'antipatriotisme au lieu du patriotisme; mais pour que réellement soit détruit en lui le sens chrétien d'une finalité idéale, pour que l'ensemble de ses mœurs cesse d'être lié à un système organique d'idées issu, plus ou moins directement, de l'éducation chrétienne, si vraiment la chose est possible hors des voies de la pure et simple dissolution, il y faudrait un effort dont je ne crois pas, dans l'état présent de notre société, un esprit individuel normalement capable. En pratique ceux d'entre nous qui se croient le plus libérés vivent encore inconsciemment, au point de vue moral, sur le vieux fonds doctrinal de l'éducation traditionnelle. Si l'organicisme chrétien, dans nos sociétés européennes, a perdu et continue de perdre très généralement sa vigueur et manifeste en maints endroits son insuffisance, il continue à exister, plus ou moins dégénéré, soit sous ses formes traditionnelles, soit sous des formes transposées, et à accomplir, vaille que vaille, une fonction pour laquelle il n'est pas suppléé. L'enseignement scientifique des règles particulières ne lui est nulle part pratiquement substitué; la théorie seule en est esquissée, l'expérience en reste à faire.

Je crois qu'une enquête méthodique sur les modes réels de la détermination pratique et de l'éducation, enquête qu'on étendrait au delà des limites des sociétés chrétiennes, aboutirait à la reconnaissance d'une certaine variété de types d'organisation morale, constitués en fonction de systèmes d'idées propres à chacun d'eux, et se perpétuant, avec une sensible fixité, sous les variations des règles morales externes auxquelles ils servent de substrat; et je crois qu'il apparaîtrait clairement que l'objet essentiel de l'éducation est, de manière constante, la formation et l'entretien de cette base organique des mœurs, dont la solidité et la vigueur sont la mesure véritable de la santé et de l'intensité de la vie morale d'un individu ou d'une société donnée.

Il serait parfaitement vain de prétendre donner ici le moindre commencement d'une pareille enquête; je voudrais seulement, sous forme de questions plus que d'affirmations, éveiller la défiance

contre le préjugé répandu qui oppose en gros la « rationalité » ou le « naturalisme » hellénique au fondement religieux de la moralité chrétienne. Il me paraît difficile de contester que l'idée religieuse correspondant à l'organisation religieuse de la cité[1], n'ait été, au temps de la vigueur hellénique, le centre de la vie morale individuelle, la source intellectuelle des vertus héroïques, la base organique des mœurs. N'est-ce pas cette base organique des mœurs que menaçaient les ratiocinations morales de Socrate, et que prétendit défendre le verdict des juges athéniens? Socrate ne révolutionnait pas les règles morales de la société athénienne, mais il les enseignait, et son enseignement se passait des principes traditionnels; plus que les sophistes il corrompait la jeunesse, puisque au lieu d'enrouler comme eux sa dialectique autour des questions extérieures de politique et de moralité, il s'attachait de préférence à trouver aux règles les plus communes des justifications rationnelles rendant inutile la base religieuse. N'est-ce pas la même base organique que retrouva et utilisa la raison philosophique, dans les belles constructions, à la fois métaphysiques et civiques, de la morale platonicienne, de la morale aristotélicienne? Je signalerai enfin, au temps du déclin des religions civiques, un fait digne d'attention : l'école philosophique qui manifeste la vitalité la plus grande, la plus réelle énergie sociale, le stoïcisme, représente éminemment la doctrine éducative organique, visant l'efficacité et l'atteignant; et il revendique et justifie sa correspondance au vieux système de la religion païenne. Aujourd'hui encore, il fournit un appui moral utile à nombre d'esprits libérés de la tradition chrétienne, mais non du besoin d'une base organique de leur vie morale, tandis que les morales épicurienne et sceptique, si ingénieuses soient-elles, ne servent guère d'aliment qu'à la curiosité des philosophes.

*
* *

Cependant, quand bien même, au lieu des vues sans rigueur scientifique que je viens d'exposer, j'aurais apporté la démonstration de l'existence constante, dans les sociétés humaines, d'une éducation tendant essentiellement à instituer le fondement ou la base organique de la vie morale, je n'aurais pas le droit d'affirmer que ce type

1. Organisation religieuse d'ailleurs liée elle-même au corps d'une mythologie naturiste.

d'éducation soit nécessaire et ne doive pas céder la place à un type totalement différent. Le changement est la loi du monde. Le progrès scientifique de notre époque ne serait-il pas appelé à renouveler de fond en comble le mode même de formation morale, à rendre inutile ou secondaire l'établissement d'une base organique des mœurs?

Pour résoudre cette question, il ne suffit pas d'alléguer un vague « parallélisme » du progrès de la science à celui de la morale, de dire, par exemple, que le progrès de la science, ayant pour condition la particularisation des objets d'étude, le progrès de la morale doit se faire par l'abandon des doctrines générales, par le renoncement à la recherche des fondements, et par la concentration de l'attention sur les modes particuliers de l'action. Rien de plus antiscientifique que de tels rapprochements portant sur des disciplines profondément différentes. Pour rester, autant que possible, d'accord avec l'esprit scientifique, il faut, ayant déterminé bien nettement les faits dont on s'occupe, en l'espèce les variétés des doctrines éducatives, tâcher d'observer avec justesse leur rapport aux faits, aux lois, aux hypothèses actuellement établies par la science. Servons-nous donc de ce qui peut être considéré aujourd'hui comme solidement établi par la psychologie, pour chercher le rapport de nos doctrines éducatives aux lois constantes de la nature psychique.

La psychologie de l'action est encore bien confuse et embarrassée d'hypothèses en conflit. Pourtant quelques points capitaux paraissent déjà hors de discussion.

C'est aujourd'hui une vérité commune, que la conduite individuelle est la résultante de multiples forces psychiques, les unes inconscientes (tendances instinctives, habituelles, représentations subconscientes), les autres conscientes (représentations conscientes, jugements), forces que le rôle pratique de l'activité consciente consiste essentiellement à coordonner, à faire concourir à l'accomplissement de l'acte.

Dans la préparation des actes, les représentations en général, et, en particulier, les idées mentales, qui nous intéressent ici spécialement, leur formation, leur présence dans l'esprit, leur apparition et leur évolution dans le champ de la conscience, jouent un rôle dont les caractères principaux peuvent être assez clairement définis.

1° Toute idée tend, avec une intensité très variable, à s'exprimer par un acte. Dans un état psychique normal, la présence de l'idée dans le champ de la conscience est une condition très importante de

l'exercice de sa puissance; mais cela ne signifie nullement que l'idée mentale, en tant qu'incorporée dans la vie psychique et liée organiquement à d'autres éléments psychiques, ne produise pas des effets pratiques importants, indépendamment de sa manifestation à la conscience. Les deux modes, conscient et subconscient, de la motricité de l'idée, sont en étroite connexité, et l'on entendrait fort mal le dynamisme de l'action si on ne les envisageait pas toujours dans cette connexité. En effet le mode d'expression de l'idée est déterminé par la liaison antérieurement établie entre elle et un certain ordre d'activité. C'est à cette liaison qu'une idée doit sa puissance de *motricité directe*. Ainsi l'idée d'un mouvement tend à produire ce mouvement, l'idée d'une action plus ou moins complexe tend à produire cette action ou cette série d'actions; la représentation d'un bâillement fait bâiller, l'audition réelle ou mnémonique d'un morceau de musique meut les doigts du pianiste, l'obsession d'un air retenu exige que nous reproduisions cet air par la voix; une idée, qui n'est liée à aucun autre mode d'expression, tend à sa propre expression verbale (répétition machinale du terme incompris, écholalie des cataleptiques). Les maladies psychiques fournissent des expérimentations décisives de cette propriété des idées : toute idée qui, par suite de circonstances variées selon les cas, prend une importance disproportionnée dans la vie de l'esprit, y manifeste sa causalité motrice, selon sa liaison aux divers modes d'action, parfois contrairement à la volonté consciente du sujet (suggestions, idées fixes, impulsions, etc.). Dans l'état normal un très petit nombre d'idées seulement s'expriment en actes, parce qu'elles se concurrencent les unes les autres dans le champ de la conscience, et parce qu'associées entre elles elles produisent, au lieu d'actes, un simple mouvement psychique, affectif ou intellectuel.

2° Indépendamment de leur motricité directe, des idées peuvent être *motrices indirectement*, du fait de leur liaison avec certains états affectifs ou avec d'autres idées motrices : ainsi toute idée évocatrice de l'image d'un objet d'amour ou de haine, entraîne indirectement des actes liés à l'émotion.

C'est conformément à ces caractères généraux de la motricité des idées, que les jugements moraux interviennent dans la conduite. Les idées morales entrent, avec leur puissance propre d'actuation, dans la chaîne des idées directement ou indirectement motrices.

Ceci posé, cherchons à déterminer les conditions essentielles de la puissance d'actuation des idées.

La première, indispensable condition de cette puissance, c'est *la liaison dynamique de l'idée à un mode réel, constant et fort de l'activité.* Ainsi chez la Marcelle, de M. P. Janet [1], les idées fixes de se tuer, de ne pas manger, ont une puissance redoutable, du fait de leur liaison à une tendance active, qui s'est développée chez cette jeune fille à l'occasion d'un désespoir d'amour, empruntant la force de l'instinct sexuel. Chez Justine [2], l'idée fixe du choléra produit des effets terribles, en vertu de sa liaison à des états émotifs dépendant de l'instinct de conservation. Au contraire, nous voyons chez les psychasthéniques l'idée obsédante, toujours prête, par une infinité de voies d'association, à envahir le champ de la conscience, y déclancher des ruminations sans fin, mais, faute de liaison à une tendance réelle et forte, ne produire que des impulsions faibles, rarement suffisantes pour déterminer effectivement l'acte [3]. — Passons du pathologique au normal. L'idée d'un air de musique meut les doigts du pianiste distrait, en vertu de sa liaison à une habitude active; chez un non-pianiste, la même idée produira simplement une tendance plus ou moins forte à son expression vocale, et peut-être ne fera qu'évoquer des sentiments et des pensées. Il en va tout différemment de l'idée d'un danger immédiat, laquelle, en raison de l'universalité et de la constance de l'instinct de conservation, auquel elle est liée, produit, chez tous les individus menacés, des réactions pratiques similaires, bien qu'individuellement nuancées. — On peut dire, en somme, que la force motrice d'une idée est d'autant plus étendue, que l'idée a un lien nécessaire avec un mode plus général et plus constant de l'activité humaine, et d'autant plus intense, que le mode d'activité, auquel elle est liée, est lui-même plus énergique.

J'ai signalé plus haut l'importance qu'il y a à ne pas perdre de vue le double rôle, conscient et subconscient (ou organique), de l'idée motrice. Nous apercevons maintenant que la présence d'une idée dans le champ de la conscience n'importe réellement, au point de vue pratique, que si cette idée a une correspondance actuelle avec les tendances actives, soit qu'elle ait été préalablement intégrée aux tendances, soit qu'elle évoque une idée intégrée. C'est par le moyen

1. P. Janet, *Névroses et idées fixes*, Paris, Alcan, 1898, I, p. 60 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 157 et suiv.
3. P. Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, Paris, Alcan, 1903, *passim*.

de l'activité consciente que les idées morales, si elles en sont capables, pourront rejoindre la tendance et s'y intégrer, c'est aussi l'idée consciente qui éveille la puissance latente de la tendance; mais, aussi claire, aussi objectivement vraie qu'on la suppose, elle n'éveille la tendance qu'autant que celle-ci est déjà harmoniquement *mentalisée*, et elle ne la mentalise que si déjà elle est elle-même en accord avec cette tendance. Ce qui fondamentalement importe, c'est l'idéation intégrée aux tendances : les jugements particuliers de la conscience tirent toute leur valeur d'efficacité de leur rapport à cette idéation, qui influence sourdement la délibération, et oppose son veto à l'exécution de toute décision qui lui répugne. Le caractère essentiel du processus psychologique produit par une doctrine efficace est exprimé dans la formule suivante : *intégration aux tendances les plus universelles et les plus fortes d'idées morales qui leur sont parentes.* En d'autres termes, l'effet de la doctrine est la constitution d'une moralité organique, capable de répondre à l'appel des idées conscientes, et de réagir aux excitations du dehors.

Je ne crains pas d'insister encore sur ce rapport de la conscience aux tendances, capital dans l'économie de la vie morale. En effet le rôle propre de chacun des deux termes risque d'être obscurci par une terminologie fâcheuse, à mon avis, bien qu'elle soit consacrée par des travaux dont la haute valeur scientifique n'est pas discutée : je vise la distinction entre le psychisme dit *supérieur*, défini comme volontaire et conscient, et le psychisme dit *inférieur*, défini comme automatique et inconscient. Comme M. Ribot l'a fort bien indiqué dans son *Essai sur l'imagination créatrice*, cette terminologie risque de nous induire à attribuer aux phénomènes du premier groupe une valeur absolue, une dignité éminente, et à considérer ceux du second comme de simples instruments, comme des mécanismes d'exécution, qui, si délicats soient-ils, exercent une fonction de second ordre, inférieure en dignité et en importance pratique à l'effort de concentration consciente. Ce serait absolument inexact. L'effort conscient de coordination des mouvements nécessaires pour enfiler une aiguille, l'effort d'attention dépensé pour compter les grains de blé contenus dans une bouteille, appartiennent au psychisme dit supérieur; l'élaboration inconsciente de la pensée littéraire ou plastique sous l'influence d'une émotion non définie, l'incubation de l'invention scientifique ou technique, appartiennent au psychisme

dit inférieur[1]. Il serait singulier qu'au point de vue de l'activité pratique la valeur du psychisme subconscient passât de façon générale à un plan inférieur. — Prenons la chose d'un autre point de vue. Dans le tableau qu'a dressé M. Pierre Janet de la hiérarchie des phénomènes psychologiques d'après leur disparition ou leur persistance chez les psychasthéniques, il met en première ligne l'action efficace sur la réalité. Or je ne pense pas que le dynamisme propre des tendances puisse être mis en dehors des conditions essentielles de cette action. Sans doute la *tension psychologique* se manifeste par la conception énergique de l'acte à accomplir, par la forte coordination d'une grande masse de phénomènes psychiques; mais cette richesse des éléments de synthèse, et la puissance de synthèse elle-même, ne sont-elles pas conditionnées par la force des tendances et la richesse de leurs adaptations préalables? Une animalité forte se défend hardiment contre les névroses, et la richesse de la mentalité subconsciente les mue en génialité[2]. Je suis persuadé que le relâchement de la tension psychologique est cause par rapport aux déviations de l'instinct reproducteur, si fréquentes chez les névrosés : mais la réciprocité n'existe-t-elle pas? Un instinct vigoureux et normalement évolué, capable d'assurer utilement la perpétuation de l'espèce, n'est-il pas une condition primitive de la tension psychologique? Le médecin des psychasthéniques a affaire à des malades chez qui le déséquilibre des fonctions est réalisé, la diminution psychologique accomplie; il est clair, qu'en dehors de la médication reconstituante, il ne peut guère agir sur leur état que par l'intermédiaire de la faculté consciente de synthèse; or, comme celle-ci est en ruines, la seule chose à faire est de tenter de la restaurer par une rééducation directe. Mais en face d'adolescents normaux, c'est une autre tâche qui est opportune : l'éducation de la tendance elle-même, sa mentalisation par l'intégration d'idées réelles établissant la continuité de la vie instinctive et de la vie rationnelle : cette mentalisation morale est une condition de tout premier ordre pour conserver et fortifier la faculté de synthèse psychologique.

1. La haute valeur du psychisme *subliminal* a été mise en lumière de façon saisissante (avec quelque exagération à mon sens) dans le livre de Myers sur *La Personnalité humaine* (trad. française, Paris, Alcan).

2. La valeur causale de la vie subconsciente par rapport à la synthèse psychologique ressort des intéressantes observations de Myers sur l'état de sommeil, notamment quand il remarque la régénération psychique qui suit un sommeil, si court ait-il été : la détente psychologique dans le sommeil donne libre cours à une activité subconsciente dont l'effet sur la vie consciente se retrouve au réveil.

Aux termes équivoques de *supérieurs* et d'*inférieurs*, pour différencier les phénomènes de conscience personnelle et ceux qui constituent la vie subconsciente, je préférerais, si leur usage était admis en psychologie, ceux d'*égocentraux* et *excentriques*. Sans doute les phénomènes égocentraux ont une importance toute spéciale, au point de vue pratique, dans l'ensemble de la vie de l'esprit : c'est en eux que réside l'énergie d'individuation, c'est par leur moyen que s'opère la coordination définitive des éléments de la vie psychique, par leur moyen que s'entretiennent normalement les relations de l'individu avec le dehors. Ils ont une valeur *fonctionnelle* éminente, mais entièrement relative à celle des éléments excentriques qu'ils coordonnent. Qu'on me permette de recourir à l'antique symbole de la cité : l'éminente valeur fonctionnelle, la supériorité fonctionnelle de tout ce qui compose le gouvernement (entendu au sens le plus large), ne fait pas doute, et cependant cette valeur d'énergie centralisatrice est toute relative à celle des forces vitales de la nation, forces de productivité et de pensée dont les valeurs intrinsèques sont supérieures en originalité et en positivité à celles des organes administratifs qui les coordonnent. Le rapport des phénomènes égocentraux aux phénomènes excentriques, au point de vue de la vie pratique, est sensiblement de même ordre, et je considère comme gravement erronée la tendance rationaliste à croire que les premiers soient intrinsèquement supérieurs et pratiquement substitués aux réalités psychiques qu'ils ont mission de représenter, de coordonner et de mettre en œuvre. La plupart de nos manuels de morale, en s'attachant exclusivement à la justification dialectique ou à l'analyse scientifique des règles rationnelles, témoignent cependant combien cette tendance est répandue.

A cette condition fondamentale d'efficacité motrice, qui est la liaison de l'idée à la tendance, se rattachent plusieurs conditions relatives à la détermination propre de l'idée.

L'idée morale motrice doit être à la fois *générale* et *concrète*. L'idée particulière d'un fait ou d'un mode d'action n'est motrice que si elle rencontre une tendance déjà déterminée de façon générale. Chez un individu pratiquement avare et cupide, le spectacle d'un acte généreux n'éveillera pas le désir d'imiter, mais plutôt celui d'exploiter le naïf. Si cet individu est patron, l'idée qu'un patron puisse diminuer ses bénéfices pour relever la situation matérielle et morale de ses employés, lui paraîtra excellente à suggérer au patron

voisin et concurrent. De même la connaissance exacte et pratique des buts et des moyens d'un syndicat ne suffit pas à communiquer à son secrétaire le dévouement social nécessaire pour le bon accomplissement de sa charge. Dans l'un et l'autre cas, pour que les représentations particulières produisent une réaction morale favorable, il faut qu'elles rencontrent une tendance généralement déterminée par un idéal de justice. — L'idée motrice doit être concrète. M. Ribot a très justement observé que les idées abstraites sont celles dont le pouvoir moteur est le moindre, les idées plus actives étant celles « qui nous touchent[1] ». Les idées qui nous touchent, ce sont très précisément celles qui ont du rapport à nos tendances. Quant aux idées abstraites, ce terme, dans l'emploi qu'on lui donne ici, demande à être précisé : il serait inexact d'attribuer aux idées de rapports une infériorité au point de vue de la puissance motrice, mais il faut distinguer entre les idées qui n'embrassent que des éléments et des rapports purement objectifs, et celles auxquelles s'ajoute l'intuition actuelle d'un état ou d'un mode d'action concret; celles-ci ont une valeur motrice incomparablement supérieure à celle des premières, parmi lesquelles se rangent tous les concepts scientifiques. Un même terme peut ainsi fort bien représenter des idées très différentes au point de vue de cette abstraction spéciale, à laquelle la motricité est relative : l'idée de la mort, abstraite pour le biologiste qui dissèque un cadavre, devient concrète et motrice, si elle se présente soudain au même individu comme liée à sa destinée propre[2]; l'idée de justice, plus ou moins abstraite chez le moraliste qui l'analyse, est pratiquement concrète chez le souverain qui gracie, ou chez le juré qui condamne.

Ce caractère concret de l'idée est une des conditions de son *intensité*, qui est elle-même une importante condition de sa valeur motrice. Une idée est d'autant plus intense, qu'elle embrasse une plus grande complexité d'éléments psychiques, qu'elle exclut plus rigoureusement les idées adverses ou étrangères, que les éléments qui la forment ont plus de vivacité et de précision. Par exemple il

1. Ribot, *Les maladies de la volonté*. — Introduction.

2. Le livre de Tolstoï, *La Mort d'Ivan Iliitch*, est une admirable illustration de cette distinction : au prologue, les amis du défunt, réunis pour les funérailles, envisagent la mort, en dépit de la réalité concrète qui en évoque l'idée, comme un *phénomène*, qui ne les touche pas. Puis l'auteur reprenant l'histoire d'Iliitch nous fait assister à l'invasion terrible, dans cette âme, de l'idée *pratiquement* concrète de la mort.

arrive qu'un meurtrier, qui nie vigoureusement à l'instruction, quoique les circonstances de son crime lui soient sans cesse représentées par le magistrat, n'ait plus, confronté à sa victime, la force de résister à la représentation directe, dont rien n'est plus capable de le distraire, et soit contraint à l'aveu. On a très judicieusement remarqué[1] que l'intensité d'une idée ne doit nullement être confondue avec sa réalité ou sa vérité objective. Une hallucination peut avoir une motricité plus grande que des représentations de la réalité. Ce n'est pas la valeur logique absolue du raisonnement d'un avocat qui emporte la conviction, c'est la force propre de ses arguments et de sa parole sur l'esprit de ceux qui l'écoutent; on sait que les logiciens et les savants ne sont pas nécessairement des entraîneurs de foules. La vérité ne concourt à l'intensité que dans la mesure où elle assure la stabilité de l'idée, l'exclusion des idées contraires, la possibilité de sa réapparition dans l'esprit : la vérité *reconnue telle* est très apte à conquérir et conserver l'adhésion mentale, et par là elle est une condition précieuse, mais une condition auxiliaire, de la puissance motrice.

Il faut encore noter comme une condition de motricité *l'association de l'idée au plus grand nombre possible d'éléments de la vie psychique*. Par exemple, c'est à cette condition, qu'elles remplissent de façon éminente, que les idées morales imposées par la profession doivent la puissance motrice qui généralement les caractérise : la probité imposée professionnellement au comptable ou au garçon de recettes, dans une foule d'actes quotidiens, devient fréquemment chez-eux, sauf les cas où ils s'en affranchissent dans l'exercice même de leur profession, une vertu dominante de leur vie extra-professionnelle. C'est la même condition qui est remplie, de façon très différente, par les multiples aspects, adaptés à la diversité des formes sentimentales et des circonstances de la vie, que revêt l'idée de Dieu dans la religion chrétienne, et plus particulièrement dans le catholicisme divinité de Jésus-Christ, culte de la Vierge, des Saints, rites sanctificateurs des jours, des actes et des choses familières, etc... L'enchevêtrement de l'idée dans l'organisme psychique non seulement assure à l'idée un exercice étendu de sa puissance d'actuation, mais tend à accroître cette puissance même en renforçant sa liaison aux divers modes de l'action. — Une idée ainsi enche-

1. A. Binet, *Revue philosophique*, mai 1887, p. 474.

vêtrée apparaît fréquemment dans le champ de la conscience, et est ainsi appelée à jouer un rôle conscient dans la synthèse pratique. La réciproque est vraie dans certaines conditions seulement : le fréquent rappel d'une idée à la conscience peut sans doute avoir pour effet de multiplier les liaisons de cette idée aux autres représentations et tendances, mais à la condition expresse que l'idée soit représentée et utilisée dans toute sa plénitude concrète ; si elle passe avec une valeur faible, verbale ou abstraite, elle ne se constitue que des liaisons sans intérêt pratique, aux dépens des liaisons utiles. Quand le croyant, au moment du danger, invoque Dieu et se représente la réalité d'une existence infinie, toute-puissante, aimante et présente, il éprouve l'encouragement et accroît la force de liaison de l'idée de Dieu à sa propre activité. Quand il raisonne à froid sur les attributs ou que dans les plus légers ennuis il répète, sans presque y penser, l'exclamation « mon Dieu! », il crée en lui, avec le terme Dieu, des associations abstraites ou vulgaires, au détriment des associations pratiques. Ainsi s'use une idée par le mauvais usage conscient qui en est fait.

La puissance d'association des idées pratiques est singulièrement favorisée par le fait de la *liaison systématique* qui existe entre elles. Des idées ainsi liées s'appellent constamment l'une l'autre, coexistent virtuellement dans le champ de la conscience, mettent en commun leur puissance. En pathologie, nous voyons l'idée obsédante, à défaut d'associations logiques dont elle est incapable, produire autour d'elle, dans l'esprit, des systématisations illogiques, absurdes, mais impérieuses, destructrices des fonctions normales de l'intelligence et de la volonté[1]. A la frontière de la maladie et de la santé on trouve des systèmes d'idées morales construits autour d'une passion ou d'une disposition passionnelle. En psychologie normale, l'observation permet de dégager le rapport de la conduite d'un individu à un ou plusieurs systèmes, plus ou moins cohérents ou discontinus, d'idées motrices dues soit à l'éducation, soit à la profession, soit à l'influence d'un milieu caractéristique, soit à une disposition passionnelle particulière, etc. L'unité systématique des idées ou, moins rigoureusement, la prédominance d'une seule direction idéale est (la remarque est constante) une condition très utile de la réussite pratique, une qualité éminente de l'homme d'action.

1. Voir P. Janet, *Obsessions*, I, p. 70 et suiv.

L'homme, dont la pensée gravite régulièrement autour de l'idée de faire fortune, a beaucoup plus de chances d'y parvenir que celui dont l'activité est sollicitée en même temps par diverses idées sans liaison directe à l'idée de faire fortune (idées de jouissance, de gloire, idéal sentimental, etc.). Le dilettante, par cela seul qu'il accueille des idées très diverses de nature et d'origine, est incapable de toute action forte. — Nous pouvons donc dire de façon générale qu'une puissance motrice éminente appartient à l'idée capable de coordonner l'ensemble des idées motrices, c'est-à-dire des idées liées aux divers modes de l'activité. Les idées mentales pratiques constituent normalement dans l'âme individuelle un système organique.

En résumé, pour que des idées exercent effectivement une fonction régulatrice de la vie pratique, elles doivent présenter, aussi développés que possible, les caractères suivants : 1° aptitude à s'intégrer aux tendances (condition fondamentale); 2° généralité et concrétude; 3° intensité; 4° puissance d'association; 5° relation systématique à l'ensemble des idées motrices.

Il n'est pas malaisé d'apercevoir combien à ces conditions psychologiques de l'idéation pratique se rapportent les formes caractéristiques de l'éducation traditionnelle. La systématisation de la doctrine religieuse est le premier caractère qui nous a frappés dans l'étude du catéchisme. L'idée de Dieu, centre et aboutissement de tout le système, est puissamment reliée à l'intérêt sensible et à la crainte par la doctrine des fins dernières, aux aspirations les plus hautes par l'idéal de communion divine et humaine, réalisé dès ce monde et espéré dans l'autre. Les perfections réalisées dans l'être divin, humanisées en Jésus-Christ, sont à la fois générales et concrètes, intenses par la richesse de leur représentation symbolique, de leur réalisation en des êtres particuliers proposés à l'imitation; les multiples réfractions dans la vie psychique de l'idée catholique de Dieu nous ont servi d'exemple d'idée apte aux associations nombreuses.

Par contre, il est remarquable que la préoccupation de déterminer et de justifier scientifiquement des règles morales, de manière très générale a détourné de la considération de ces conditions pratiques l'attention des philosophes et des éducateurs qui ont contribué par leurs travaux à constituer la partie doctrinale de notre éducation morale laïque. Ces règles expliquées génétiquement ou justifiées dialectiquement, avec le seul souci de leur « vérité » objective, sont abstraites par rapport aux tendances, détachées les unes des autres

ou rattachées par un simple lien logique, mais non organiquement liées à la vie de l'esprit. Il semblerait que la *doctrine* morale n'eût rien à faire avec les données de la psychologie de l'action, qui ne sont utilisées que dans la pédagogie proprement dite, pour déterminer les moyens d'enseigner une doctrine donnée et d'en faire passer par des moyens appropriés les préceptes dans la pratique.

Aussi bien que le fait de la généralité et de la constance du type organiciste dans les doctrines éducatives, les données fournies par la psychologie nous induisent à penser que, loin de persister dans le caractère doctrinal qu'elle a pris en opposition à celui de l'éducation traditionnelle, notre morale laïque a maintenant pour tâche essentielle d'assimiler méthodiquement tout ce qui, dans les formes de l'organicisme religieux, répond à des éléments constants de notre nature pratique. Cependant, avant d'aborder l'examen de cette tâche, il importe, pour la mieux justifier et pour s'en faire une idée plus précise, d'examiner comparativement, en détail, sur quelques exemples, comment s'opère, dans le système religieux et selon les méthodes laïques, l'incorporation pratique de la règle morale à l'activité individuelle.

*
* *

Comme premier exemple je choisis une question dont l'importance paraît être envisagée de façons bien différentes par la doctrine traditionnelle d'une part, de l'autre par la doctrine laïque : la question des rapports de l'homme et de la femme, du mariage et de la chasteté. Dans l'éducation traditionnelle cette question occupe une place considérable. Elle est traitée brièvement, mais nettement, dans le catéchisme élémentaire, fréquemment et abondamment dans les prônes et les traités pieux. Il est curieux au contraire de constater qu'elle est entièrement omise dans les programmes de l'enseignement primaire élémentaire (cours moyen et supérieur), dans la plupart des manuels élémentaires, rapidement effleurée dans la plupart des ouvrages destinés aux écoles primaires supérieures et aux classes supérieures de l'enseignement secondaire. En revanche elle sert de thème à des discussions sans nombre dans la littérature des journaux, des romans, du théâtre. Cette dernière constatation nous dispense de nous demander si la question n'aurait pas aujourd'hui perdu quelque chose de sa gravité pratique. Si elle est négligée par

notre enseignement moral, ce n'est pas que nous en méconnaissions l'importance, c'est plutôt, à mon sens, qu'elle se prête mal à l'application de nos méthodes : la suggestion directe du devoir est difficile, parce qu'il n'a pas d'application immédiate à la vie de l'enfant; et la justification théorique du devoir est des plus malaisées.

La justification rationnelle à la manière kantienne, fournie par plusieurs manuels fort bien faits, est celle qui est le moins étrangère aux conditions réelles du jeu des idées pratiques; mais ce n'est pas beaucoup dire. Elle consiste à fonder le mariage, première forme de la vie sociale, sur le réciproque et libre consentement des époux, et à rattacher les devoirs qui naissent de ce libre contrat au principe fondamental de la *dignité humaine*. Je ne songe pas à mettre en doute la valeur de ce principe, ni même son pouvoir de synthèse pratique dans l'âme d'un philosophe en qui une forte éducation morale et une longue réflexion ont déjà développé le goût d'une vie spirituelle, enraciné le respect et l'amour de la forme humaine. Mais cette idée, proposée à des jeunes esprits, y apparaît nécessairement vide, verbale, et y demeure inerte, sans participation possible à la vie psychique. D'autre part le rapport de ce concept rationnel aux règles de la monogamie, de la fidélité, de l'amour et de la patience réciproque, est purement arbitraire : tout aussi bien que le devoir du respect de l'union accomplie, le principe kantien est susceptible d'étayer le devoir ibsénien de réserver constamment la liberté de l'individu. Les partisans du divorce par volonté unilatérale ne manquent pas de mettre en œuvre ce principe rationnel. En somme de telles démonstrations ne s'imposent ni à la volonté, ni à la raison même; elles n'intéressent immédiatement aucune force de l'âme. Elles servent seulement à affermir une volonté déjà fortement disciplinée, à satisfaire une mentalité préparée et consentante.

La simple énonciation explicative du devoir et sa justification sociologique ont une valeur d'efficacité plus incertaine encore. Où prendre la formule régulative sinon dans la loi qui établit le mariage et définit ses devoirs? Cependant, il faut en convenir, le texte juridique ne paraît pas revêtu, du seul fait de son autorité sociale, d'une autorité morale inspirant le respect; dans sa teneur, il est considéré par beaucoup comme suranné. Le devoir d'obéissance de la femme, consacré par la loi, est au moins incertain dans la conscience contemporaine. Le devoir d'absolue fidélité a pourtant sa limitation dans l'institution du divorce, dont le développement jusqu'aux plus

extrêmes conséquences est exigé actuellement par un fort courant d'opinion. Il faut reconnaître que ce sont là de mauvaises conditions pour le moraliste qui cherche des règles évidentes, persuasives par elles-mêmes, justifiées par le mouvement des idées sociales. C'est, je pense, à ces difficultés de fait qu'il faut attribuer le silence, sur la question qui nous occupe, des manuels élémentaires : après tout l'enfant n'a pas besoin encore de règles sur ce point-là !

Je trouve cependant la question traitée dans deux manuels qui représentent actuellement dans notre littérature primaire la tendance sociologique : dans la *Morale à l'École*, de M. J. Payot[1], et dans les *Leçons de morale*, de MM. Rey et Dubus[2], à l'usage des écoles primaires supérieures. Dans le manuel de M. Payot, la constitution de la famille est présentée comme un progrès, un produit de civilisation ; elle est une condition nécessaire pour qu'un homme se développe pleinement. Or je ne puis apercevoir ce que cette assertion ajoute à la simple pression des mœurs contemporaines. Sans doute est-ce le mode actuel de constitution de la famille qui est présenté comme le dernier terme atteint du progrès? Or ce mode de constitution, si on envisage historiquement ceux qui l'ont précédé, marque un relâchement des liens familiaux en général, du lien conjugal en particulier. Est-ce ce relâchement qui est le progrès, ou bien veut-on seulement marquer un progrès du type familial constitué par le mariage par rapport aux temps obscurs de la promiscuité ou du matriarcat? Dans la seconde hypothèse l'assertion est tellement vague qu'elle n'offre aucune espèce d'intérêt pratique ; dans la première, l'attention est forcément portée, par l'idée même de progrès, sur la tendance manifestée par l'évolution de l'institution, sur les formes futures auxquelles cette tendance paraît nous conduire : nous sommes ainsi encouragés à un faible respect des règles conjugales du moment présent, encouragés à nous livrer tout simplement au courant des mœurs ambiantes. — La *Morale à l'École* nous propose encore un autre mobile, en outre de l'idée du progrès social : un bon ménage, y est-il dit, est le plus grand *bonheur*. Je ferai à cet argument le même reproche qu'aux tableaux muraux qui prétendent moraliser l'enfant en parlant à ses yeux : leur banalité leur ôte toute prise réelle sur l'imagination, et en outre, ce qui s'accorde parfaitement

1. J. Payot, *La morale à l'École*, Paris, A. Colin, 1908.
2. Rey et Dubus, *Leçons de morale fondées sur l'histoire des mœurs et des institutions*. Paris, Paulin, 1906.

avec le caractère de banalité, ils ne correspondent à aucune représentation du réel; avec les intentions les plus innocentes et les meilleures, ils sont mensongers. Que représente ce bonheur qu'on promet aux bons époux? Est-ce la classique image du jeune père qui rentre du travail et contemple béatement la mère qui allaite en souriant, et les enfants frais et bien lavés qui s'approchent de la table où fume la soupe? Je dis qu'elle est mensongère; car dans la réalité le mariage, c'est la difficulté de la vie accrue, c'est un sacrifice réciproque en vue d'une harmonie qui doit être maintenue par un permanent effort, c'est un renoncement de soi pour ses enfants, une augmentation des occasions de souffrir proportionnelle au développement de la tendresse, l'accomplissement des devoirs sociaux rendu plus pénible, la permanence des soucis, la possibilité, la probabilité des douleurs les plus cruelles. Ces conditions, que la vie se chargera de poser, le moraliste doit les prévoir, se placer en face d'elles : qu'il nous persuade alors que nous ne devons pas nous y dérober, mais les chercher, mais y trouver notre bonheur; il fera œuvre efficace. S'il se borne à nous annoncer le bonheur, il prépare la déception à quelques naïfs et fournit la mémoire des autres d'un de plus de ces aphorismes usés qu'on répète conventionnellement sans leur accorder le moindre crédit, sans en faire le moindre usage dans la pratique de la vie. Quel intérêt pratique peuvent présenter, quand manque ainsi la force déterminant la volonté pour l'essentiel, tous les excellents petits conseils que multiplie le même manuel sur la bonne vie en famille, la prudence dans le choix d'un époux, la patience, la bonne humeur, les soins aux petits enfants, etc.?

Dans les *Leçons de morale* de MM. Rey et Dubus, qui s'inspirent de la sociologie nouvelle et cherchent la force d'efficacité dans la représentation de l'évolution des mœurs, il est curieux de constater que les seuls points développés sont précisément ceux où des règles anciennes sont mises en discussion et évoluent sous la pression d'idées nouvelles : ainsi la question de la liberté de la femme, de son affranchissement progressif de l'obéissance que lui impose la vieille règle du code, qui sera changée incessamment. Dans le même ouvrage on insiste sur la *moindre* importance actuelle au point de vue juridique et social des liens familiaux [1]. — Je ne discute pas ici la vérité ni la valeur de ces vues sociales. Je me

1. *Leçons de morale*, p. 262.

demande seulement quelle est leur portée efficace dans l'éducation.

Quelle est, en pratique, la source commune des troubles moraux relatifs au mariage? C'est l'insuffisance ou le relâchement de la volonté et du sentiment d'union entre les époux. Lassitude réciproque, mésintelligence, désir de changement, adultère, impatience de la vie commune, abandon, tel est l'ordinaire copieux des troubles conjugaux. Harmonie, union de cœur et d'esprit, c'est l'état idéal, assurément difficile à atteindre. La difficulté ne serait pas moindre dans un état social où l'égalité des conjoints remplacerait définitivement l'hégémonie masculine, et où la dissolution du mariage serait constamment offerte à la volonté de chacun. Union entre égaux ou entre inégaux, tout est de la réaliser harmonieuse. Quant à la dissolution à volonté, c'est peut-être un remède social en accord avec l'affaiblissement actuel de l'aptitude à l'union stable, mais ce n'est pas assurément ce qui aidera les époux à bien vivre unis. Je vois clairement la valeur destructive de ce mode d'enseignement moral, je ne puis apercevoir sa puissance édificatrice [1].

Sans doute dans le même manuel de Rey et Dubus nous trouvons bien quelques indications pour aider à discipliner en général les passions, à refréner les passions mauvaises; et je pense que parmi celles-ci les passions sexuelles sont discrètement enveloppées dans l'expression « la débauche corruptrice sous toutes ses formes [2] ». Mais en tout cas cette indication est absolument détachée de toute considération des conditions positives de l'union du couple humain; elle se glisse incidemment dans une leçon sur la « délicatesse morale ». Tous les « plaisirs grossiers », propres aux barbares, que dominent leurs instincts et leurs appétits, sont incompatibles avec le développement intellectuel des civilisés. Pour déraciner le goût des plaisirs grossiers, il faut en extirper les causes profondes qui sont l'oisiveté, la misère et le manque d'éducation : ce sera l'œuvre de l'amélioration économique. On nous propose enfin de seconder cette œuvre par l'éducation de notre volonté, par l'acquisition de la maîtrise de nous-mêmes, de la domination sur nos passions, sur

1. Il n'est pas sans intérêt de signaler, sous la plume d'un des plus beaux écrivains français de ce temps, une franche apologie de la morale destructive : selon Mæterlink, l'office des plus hautes intelligences est de donner des coups de marteau pour démolir l'édifice des mœurs : les obscurs instincts, « le génie de l'espèce » a la charge de reconstruire. Voir *Notre devoir social* dans le volume intitulé *L'Intelligence des fleurs*. — Paris, Charpentier, 1907.

2. *Leçons de morale*, XXIIIe leçon, p. 107.

l'animal qui est en nous. — Toutes ces vues, je n'en disconviens pas, sont intéressantes, contiennent assurément une part de vérité certaine ; mais quelle peut être leur valeur motrice, quand on les emploie à l'enseignement moral? — L'idée de la nécessité de l'amélioration économique comme facteur de l'amélioration morale est éminemment propre à nous fournir d'excuses pour nous mal conduire, tant que dure l'état économique actuel. — Je sais bien qu'on nous prescrit aussi de faire l'éducation de notre volonté, et certes c'est là convier à une belle œuvre la conscience individuelle. Mais n'est-ce pas précisément l'œuvre générale à laquelle la doctrine morale prétend servir? Dire à l'enfant, — ou à l'homme, — qu'il doit faire l'éducation de sa volonté, cultiver habilement ses sentiments, entretenir en soi une activité mentale perpétuelle, une chaude sympathie pour tout ce qui est grand, subordonner ses instincts aux grandes idées directrices de sa conduite, c'est lui enseigner la morale comme le maître d'armes enseigne l'escrime à M. Jourdain, en la définissant : l'art de toucher et de n'être pas touché. De telles recommandations seraient admirablement placées dans le discours d'inauguration d'un congrès de pédagogie : mais c'est *ensuite* que commence l'éducation morale. Les offrir comme aliment à l'âme de l'enfant, c'est, en guise de potage, lui faire avaler la cuiller. — Reste, comme seule base d'action morale, l'idée de la supériorité de l'intelligence sur l'instinct, de la civilisation sur la barbarie, idée vague, sans liaison réelle aux puissances actives. Quel sens offre cette idée d'affinement pour un être fruste et actuellement grossier, sinon celui d'un accroissement du confort de la vie? Quelle prise la même idée a-t-elle sur l'intellectuel averti, qui sait que toutes les corruptions s'incorporent sans peine les plus délicats raffinements de l'esprit, se justifient par les théories les plus subtiles? Lui fera-t-on croire que l'honnête et ardent mari, dont l'atavique jalousie se refuse au partage, incarne la délicatesse? Que la grossièreté est représentée par l'amant tôt blasé, qui respire des parfums d'âmes? Don Juan est-il moins civilisé, moins spirituel que Leporello? Non, les idées d'affinement, d'intelligence, de délicatesse ne fournissent aucune base mentale ferme pour l'action, parce qu'elles sont assez malléables pour s'adapter à toutes les formes de l'action.

Nulle part, dans les analyses dialectiques ou sociologiques dont nos livres éducatifs étayent leurs exhortations morales, je n'ai trouvé rien qui fût propre à capter les forces actives de l'âme, à créer ou favo-

riser l'attachement de l'individu à l'observance volontaire et souvent pénible de certaines règles relatives à la condition du couple humain.

Tout différent est l'apport de la doctrine religieuse, dont j'emprunte au petit catéchisme l'indication schématique.

La règle, très générale, mais très nette, apparaît comme commandement divin : tout acte ou désir charnel est coupable hors du mariage, qui a pour but la procréation des enfants, et est indissoluble. Comme les autres commandements essentiels, cette règle s'impose par la sanction des tourments éternels aux forces inférieures de l'âme; elle capte la grande puissance de la peur. — Mais en même temps la doctrine chrétienne offre à l'esprit et à la sentimentalité supérieure un idéal relatif à la règle : l'idéal de pureté. C'est un idéal vivant, réalisé dans la personne de Jésus, de la Vierge, des saintes et des saints, objets d'imitation revêtus de l'autorité divine, objets d'amour capables de dériver la violence de l'impulsion instinctive. — Afin qu'apparaisse, plus fortement réel, le lien de la loi à la volonté divine, le mariage est un *sacrement*, c'est-à-dire une opération divine accomplie par l'intermédiaire de la société religieuse. Pour qu'agisse plus constamment la séduction de la vertu réalisée dans sa splendeur, la dévotion à la Vierge est prescrite. A l'opposé la luxure, péché capital, produisant l'oubli et le dégoût des choses de Dieu, est marquée d'un hideux stigmate.

Quelle prise cette doctrine, consistant essentiellement à diviniser la foi conjugale et la pureté, a eue sur l'imagination et sur la sensibilité entière, les légendes, les scènes et symboles qui fleurissent nos cathédrales suffiraient à en témoigner, si nous ne savions pas démêler, chez les poètes profanes et en nous-mêmes, combien cette divinisation d'une règle et d'un sentiment est inconsciemment active, en donnant naissance à un certain mode d'exaltation héroïque de l'amour, qui est la seule sauvegarde efficace contre le brutal entraînement des sens. Cet héroïsme éteint, les déductions rationnelles, les considérations sociales s'agitent en vain dans les cendres.

A qui désire voir vivante et à l'œuvre cette doctrine, dont je n'ai pu qu'indiquer l'ossature essentielle, je conseille de lire les sermons de Bourdaloue sur l'*Impureté*[1] et sur l'*État de mariage*[2] : on y verra comment, strictement interprétée, elle est capable de parler à la raison adulte, d'intégrer les vérités utiles de la psychologie et de

1. *Œuvres de Bourdaloue*. Firmin-Didot, 1877, t. I, p. 290.
2. *Ibid.*, p. 304.

l'expérience pratique, et d'en renforcer son pouvoir moteur. — Le sermon sur l'*Impureté* est avant tout une action intérieure et religieuse pour obtenir la pureté, pour s'unir à la pureté divine, en horreur de l'impureté, vice démoniaque, qui est à la fois le signe, la représentation de la réprobation future, et le principe actif de cette réprobation. Après l'exorde, qui est une adoration de la source divine de la pureté, les deux parties du développement constituent une admirable interprétation psychologique du dogme de la réprobation des damnés : l'impureté est la damnation même, puisqu'elle est un aveuglement (assujettissement de l'esprit à la chair), une impiété (l'impur veut se défaire de la croyance d'un Dieu qui le condamne), un désordre (les vices d'impureté, par l'effet de la raison, qui se met à leur service, sortent des limites de la nature), un esclavage (l'impur est esclave de délices mortelles), un état troublé par le remords (point d'excuse devant Dieu); enfin la passion en elle-même est un enfer de tourments, car sa meilleure fin est la satiété et le dégoût. L'impureté est un principe de damnation; et pour le faire sentir, l'orateur chrétien marque le despotisme de ce vice (péché de délices, donc opposé à la pénitence, péché à rechutes, péché menant au désespoir). Puis, ayant étalé la faiblesse de l'homme aux prises avec la passion funeste, il termine par des paroles d'espoir et d'encouragement à obtenir la grâce divine, à employer les moyens requis pour se préparer à la recevoir.

Toute la force persuasive de cette instruction consiste à faire agir la puissance de l'idéal divin, en le reliant intimement aux conditions réelles de la vie pratique : les analyses psychologiques, poussées de façon très positive et profonde, ne sont pas exposées de façon didactique et désintéressée, mais constamment unies au principe religieux, mises en action dans un drame où nos plus grands intérêts spirituels et sensibles sont en jeu, drame qui met aux prises d'une part la perfection divine, concentrant toutes les puissances réelles de la vie, d'autre part la malice diabolique, trompeuse, illusoire, mais forte de notre faiblesse.

Mêmes caractères dans le sermon sur l'*État de mariage* ; même indication centrale du rapport du mariage à la volonté divine, de la signification divine de l'union des sexes. Le mariage, dont l'éducation des enfants est la fin, dont la foi conjugale est le nœud, est un *sacrement* aussi grand que tous les autres. La considération de ce caractère sacré, le recours à la grâce divine sont nécessaires pour l'accomplissement des difficiles devoirs que le mariage comporte,

des peines réelles et constantes qu'on y doit subir, des dangers moraux auxquels il nous expose. Ces devoirs, ces peines, ces dangers sont analysés avec un sens remarquable des conditions de la vie pratique, laquelle est représentée dans sa réalité, dans ses difficultés rebutantes pour qui n'est pas soutenu et animé par l'union spirituelle à la volonté divine.

Il faut lire ces deux belles homélies, sans parti pris, sans s'arrêter aux particularités du dogme et du temps, et discerner sous l'expression sobre et générale leur remarquable vérité pratique, pour mesurer la différence qui existe, au point de vue de l'efficacité et même de la vérité, entre la doctrine qu'elles commentent fidèlement, et les considérations sociologiques plus ou moins superficielles, les affirmations abstraites de l'impératif catégorique, les fausses images optimistes de la « vie au foyer » et du « bonheur conjugal », dont nos manuels sont remplis. Le secret de cette valeur, il ne faut pas le chercher ailleurs que dans la juste compréhension des conditions de l'action humaine, dans la juste utilisation, qui en dépend, des observations psychologiques et sociales pour la construction d'un système cohérent et fort d'idées motrices.

Faisons porter maintenant notre étude comparative sur une seconde question, qui diffère de celle qu'on vient d'examiner en ce que, loin d'être négligée par la morale laïque, elle est au contraire très constamment traitée par elle, et a été l'objet de récentes études sociologiques : c'est la question du suicide.

Comme les autres questions, celle du suicide est, dans la plupart de nos ouvrages d'enseignement moral, traitée sous la forme d'argumentations tendant à démontrer qu'il ne faut pas se donner la mort. Je crois pouvoir ramener ces arguments à deux types principaux, que nous allons successivement examiner du point de vue de leur valeur motrice.

1° *Nous ne devons pas nous donner la mort parce que nous avons un devoir à accomplir, parce que notre vie a un but moral.*

Bien que cet argument soit plus particulièrement propre à la morale kantienne, il a passé très généralement dans les manuels même d'inspiration empirique et sociologique. Au point de vue de la motricité, il vaut exactement ce que vaut le principe général auquel il se réfère : le principe kantien de l'obligation inconditionnelle, sans contact à la série des motifs sensibles. Or ce principe a ici la même valeur que dans le cas précédemment analysé des

devoirs conjugaux. L'idée de finalité divine, dont il n'est qu'une transposition, lui communique une certaine autorité sur les âmes déjà formées à la discipline religieuse; mais son abstraction le rend inaccessible à la compréhension commune, et normalement son action ne dépasse pas la suggestion passagère que produit une affirmation solennelle, mais sans contenu défini. Si l'idée abstraite du devoir joue un rôle médiocre dans les circonstances communes de la vie, son faible pouvoir disparaît assurément dans les remous des intérêts poignants, des passions surexcitées, au moment où se décide l'acte violent du suicide.

Quant au devoir coupé de ses liens secrets à l'autorité divine, de sa complicité avec les survivances de la foi religieuse, et réduit par l'explication sociologique à la suggestion sociale, l'idée générale d'un tel devoir ne favorise en rien les synthèses morales de résistance; elle ne peut pratiquement servir qu'à désagréger l'idée commune, inconsciemment religieuse, du devoir.

2° Aussi bien, ce recours au principe général du devoir n'est, dans les manuels empiriques, qu'une survivance du rationalisme, comme l'impératif catégorique n'est lui-même qu'une survivance de l'impératif théologique. Plus propre aux doctrines empiriques est l'*argument de l'intérêt social* (qui d'ailleurs n'est pas non plus absent de la plupart des manuels kantiens ou éclectiques) : nous appartenons aux autres, notre existence a une valeur d'utilité sociale, nous n'avons pas le droit de priver la société d'un de ses membres. Kantien ou sociologique, déduit de l'universalité exigée par la raison des principes de conduite, ou tiré d'une analyse des conditions de la vie sociale, l'argument ne fournit d'idées motrices que dans la mesure où la volonté individuelle s'attache à l'intérêt social. Dans cette mesure seulement la démonstration de l'intérêt social qui serait attaché à la conservation de notre vie suscite une inhibition à l'acte du désespoir.

La valeur motrice de l'intérêt social est le postulat plus ou moins avoué des doctrines morales à base sociologique qui prétendent à une action directe sur la volonté individuelle[1]. J'aurai plus loin, au cours de l'examen d'un troisième exemple, l'occasion d'apprécier la valeur motrice générale de l'idée d'intérêt social, et je conclurai

1. Un type très net de ce genre de doctrine, fortement nourri des éléments de la pensée philosophique contemporaine, soigneusement mis au point des conditions d'application pédagogique, nous est présenté dans les *Etudes de Morale positive* de M. Belot, Paris, Alcan, 1907.

à l'insuffisance pratique de cette idée, telle du moins qu'elle se présente dans les doctrines morales contemporaines. Mais pour l'instant, sans discuter en général la motricité de l'idée, nous allons simplement examiner les conditions particulières de son application à la question du suicide.

Il n'est pas bien difficile d'utiliser l'idée d'intérêt social pour établir contre le suicide une argumentation raisonnable, susceptible d'être approuvée par un esprit bien fait. La difficulté commence, quand on cherche à établir entre cette idée et la volonté un lien assez solide pour résister à la pression du désespoir. Le dévouement social poussé au degré d'accepter, pour servir la société, des peines telles que nous leur préférerions la mort, est-il normal chez les individus de notre société? Ou ne serait-il pas plutôt soit l'effet passager d'un enivrement sentimental, soit le produit très rare d'une particulière culture? Bien des cas tout au moins échappent pratiquement aux prises de l'argument de l'intérêt social. L'incurable, condamné à attendre la mort dans la souffrance, réduit à l'inaction, à charge aux siens et à la société, oseriez-vous lui développer l'argument? N'aurait-il pas toujours prête une réfutation aisée et décisive? L'homme dont le crime brusquement découvert l'expose immanquablement à la ruine, au déshonneur pour lui et les siens, et à une condamnation pénale qui le mettra, sans doute pour le reste de ses jours, sous la surveillance et à la charge de l'autorité sociale, est-ce la considération du bien social qui l'empêchera, pour employer le langage populaire, bien expressif en la circonstance, de « se faire justice »? Il faudrait défigurer la notion d'intérêt social dans un sens singulièrement mystique, pour admettre qu'elle fût capable d'inspirer à ce criminel la résolution d'accepter héroïquement toutes les conséquences de son crime, afin de respecter les décisions de l'autorité sociale et de donner pleine satisfaction aux sentiments collectifs qui exigent son châtiment! Hors de ces cas extrêmes, à qui fera-t-on croire, dans notre société où la natalité est parcimonieusement mesurée aux exigences d'une vie commode, à qui fera-t-on croire que l'existence d'une unité individuelle, prise au hasard, représente pour la société un intérêt réel, susceptible d'entraîner de la part de l'individu un dévouement héroïque? A qui le persuadera-t-on assez fortement pour refréner une passion victorieuse de l'instinct de vie? Pour que l'idée d'intérêt social ait contre le suicide une puissance effective, il faudrait d'abord établir de

façon valable, — et je doute qu'on y parvienne, — l'utilité sociale constante de toute existence individuelle ; il faudrait ensuite et surtout développer à un degré dont elle est normalement très éloignée la volonté individuelle du bien social.

Pour se convaincre de l'impuissance de l'idée d'intérêt social à intervenir efficacement, dans l'état présent de la nature psychique et sociale, contre le suicide, il faut lire la très ingénieuse étude de morale positive que M. Belot consacre à la question du suicide. — Fidèle à la méthode de la sociologie objective, M. Belot cherche d'abord à établir que la cause de la réprobation du suicide est sociale : c'est qu'une société ne peut admettre le suicide, qui est trop un affranchissement de l'individu, un mépris de la vie humaine, un reproche à l'adresse de la société, une impatience contre la lenteur de son amélioration. — Soit. Mais comment l'auteur va-t-il passer de cette explication sociologique à une idée douée d'une valeur pratique? Comment s'y prendra-t-il pour unir la volonté individuelle à la volonté sociale qui défend de se tuer? Pourra-t-il seulement nous montrer qu'il y a un intérêt social réel à déférer à ce désir, à cette susceptibilité de la société? — La suite de l'étude nous fait bien voir que, si M. Belot se sert effectivement de l'intérêt social pour déterminer objectivement le devoir, il n'en fait pas le mobile déterminant qui détournerait du suicide la volonté individuelle. En effet, au lieu de proposer à l'individu le devoir de déférer à la volonté sociale, il biaise et propose à la société le devoir d'ôter à l'individu toutes bonnes raisons de se tuer, pour cela, de réaliser de plus en plus au profit de l'individu le droit à la vie, c'est-à-dire à un intérêt de vivre, à une raison de vivre capable de triompher du désir de mourir. Cette raison de vivre, il estime, avec un généreux optimisme, qu'elle paraît offerte à tout individu dans un état démocratique où règne la justice sociale. En somme l'intérêt social n'est utilisé ici que pour la fonction favorite de notre morale laïque, qui est de déterminer des règles d'action et de les justifier *in abstracto* ; quant à la prise réelle de la règle sur la conscience individuelle, on se fie pour cela au progrès social, à l'avènement des formes futures de la société ; car il paraît bien aux statistiques que les formes présentes ne suffisent pas à fournir les raisons qui détournent de mourir.

Ce qu'il faut retenir de l'étude remarquable de M. Belot, c'est que, pour qui approfondit, l'intérêt social ne fournit nullement contre le suicide l'argument déterminant que lui demandent les manuels

élémentaires, c'est que pour triompher du désespoir, il faut être muni de supérieures raisons de vivre. Ce sont ces raisons qui importent : notre morale laïque ne les donne pas. M. Belot nous affirme simplement que le socialisme démocratique nous les donnera un jour. Pour le présent, le manuel de Rey et Dubus nous recommande sagement, afin d'éviter les routes vers le désespoir, une bonne hygiène morale, une vie réglée, occupée sans surmenage, mêlée autant que possible à la vie générale [1]. Je suis loin de méconnaître la sagesse de ces conseils, la générosité, la légitimité de ces espoirs. Je constate seulement que du point de vue sociologique notre morale laïque nous suggère bien des moyens extérieurs, plus ou moins efficaces, d'enrayer le suicide en prévenant la production de ses causes, mais ne nous fournit aucunement, en dépit de certaines apparences, les idées motrices capables, dans la synthèse mentale, de permettre à l'individu de triompher du désespoir.

Si d'ailleurs nous nous reportons à la très complète étude que, du point de vue purement sociologique, M. Durkheim a consacrée au suicide [2] nous y trouvons en conclusion la renonciation la plus franche de la sociologie à fournir à l'éducation la base intellectuelle capable de servir efficacement contre le suicide. Il est vrai que M. Durkheim généralise, et refuse à tout mode d'éducation une telle efficacité : « C'est prêter à l'éducation un pouvoir qu'elle n'a pas. Elle n'est que l'image et le reflet de la société. Elle l'imite et la reproduit en raccourci; elle ne la crée pas. L'éducation est saine quand les peuples eux-mêmes sont à l'état de santé; mais elle se corrompt avec eux, sans pouvoir se modifier d'elle-même [3]. » — Cependant il reconnaît, au moins dans le passé, à la société religieuse, l'influence utile qu'il désire à l'éducation. Mais il sépare d'une façon aussi radicale qu'elle est, à mon sens, arbitraire, l'influence religieuse de l'éducation doctrinale donnée au nom de la religion. La religion, selon lui, n'agit qu'en tant que société exerçant sur ses membres une pression qui les soutient dans l'accomplissement du devoir. Et il attend la restauration de cette pression du développement de formes nouvelles, aujourd'hui naissantes, de groupement et de contrainte sociale : c'est l'autorité du groupe professionnel fortifié, resserré, qui, rendant un sens aux efforts de l'individu, le soutenant dans l'accom-

1. *Leçons de morale*, p. 39.
2. *Le Suicide*, par Durkheim, Paris, Alcan, 1897.
3. *Id.*, p. 427.

plissement des devoirs qu'il en exige, le détournera de s'abandonner au désespoir. — C'est en somme la même conclusion que celle de M. Belot, moins l'apparence de donner matière à une doctrine d'enseignement moral. Reste à savoir si vraiment cette pression sociale salutaire s'opère indépendamment des systèmes idéaux offerts à la volonté individuelle, et s'il est à penser que l'institution de l'Église professionnelle moralisatrice doive se produire indépendamment de toute renaissance d'un idéal et d'une vie morale, ou bien s'il ne serait pas plus conforme à ce qu'on peut saisir des lois du devenir social, que l'énergie spirituelle constituée autour d'un centre idéal réclame un rôle éminent parmi les forces qui collaborent à créer, renouveler et maintenir les organisations sociales, à manifester et mettre en œuvre leur autorité morale. Cette question dans son ensemble déborde singulièrement le cadre très restreint de notre recherche actuelle. Mais il ne sera pas indifférent à sa solution de répondre à celle-ci, toute particulière et modeste : de quelle façon la doctrine chrétienne s'oppose-t-elle pratiquement au suicide?

M. Belot dépense beaucoup d'ingéniosité à tâcher d'établir que, si le christianisme s'est opposé au suicide, c'est en tant qu'il a identifié son intérêt à l'intérêt social. Sans doute les philosophes chrétiens trouveraient-ils à redire à cette assertion ; mais cela reste hors de notre sujet. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la cause qui a pu déterminer dans la doctrine chrétienne l'interdiction du suicide, c'est la manière dont cette doctrine intervient dans la conscience individuelle pour s'opposer au suicide.

Le catéchisme dit : Il n'est jamais permis de se donner la mort, parce que notre vie appartient à Dieu, qui seul a le droit d'en fixer le terme. C'est ce rapport à Dieu qui dans la morale laïque est soit explicitement omis et sourdement supposé dans l'argumentation rationnelle, soit remplacé par le rapport à la société. La différence entre ce rapport social et le rapport divin, c'est que l'intérêt ou la volonté sociale n'est pas liée à un intérêt individuel puissamment éprouvé, tandis que, dans le dogme religieux, le rapport à Dieu implique l'intérêt suprême du salut, et représente pour le croyant la plus haute et certaine raison de vivre. Dans le dogme chrétien, celui qui se donne la mort tombe sans ressources dans la damnation éternelle. Cette affirmation, qui intéresse immédiatement et brutalelement l'imagination sensible, est susceptible d'une interprétation profonde, propre à capter les énergies intellectuelles : renoncer à la

vie pour échapper à la souffrance, c'est renoncer aussi à la vie éternelle, à la vie divine, que la souffrance ne peut pas nous faire perdre, à laquelle la souffrance volontairement subie nous achemine, à la vie d'union à Dieu, que nous ne pouvons pas ne pas aimer et ne pas vouloir. L'effet de la doctrine chrétienne, c'est de raffermir l'instinct vital qui cède, c'est de lui ouvrir une voie nouvelle, infinie, quand les voies des désirs égoïstes, des satisfactions personnelles lui sont fermées, c'est de restituer, contre le désespoir, auquel les calculs de la conscience vulgaire donnent accès, le vouloir-vivre, qui est la loi universelle de la vie. Le croyant est assuré que la seule raison valable de sa vie ne saurait être atteinte par les maux qui émeuvent en lui le désespoir. Loin de là : la douleur même a une valeur en soi, puisqu'elle nous détache de tout ce qui nous retient dans la captivité des sens, et nous contraint à goûter dans l'union de l'âme avec Dieu les seules délices qui durent : c'est l'état d'âme héroïquement réalisé dans les grands ascètes, exprimé avec une si grave beauté dans la *Prière*, de Pascal, *pour obtenir le bon usage des maladies*. Au criminel est promise, dans l'expiation silencieuse, la régénération de son âme, sa réhabilitation parfaite devant Dieu ; à l'incurable la joie d'abandon à la volonté divine, prémices d'une éternité bienheureuse.

C'est un purisme bien artificiel, qui reproche aux doctrine religieuses d'être des doctrines du *salut*. Le salut, c'est précisément la convergence du vouloir individuel et d'une volonté supérieure, le renoncement à une limitation individuelle du vouloir, contredite impitoyablement par les lois fondamentales de la vie, l'adhésion à une vie universelle, qui nous sauve en nous replaçant en accord avec le mouvement naturel de nos énergies instinctives. Aucune doctrine morale ne peut prétendre à la véritable efficacité éducatrice, si elle ne se donne pour premier objet ce rétablissement de l'unité des conditions organiques et instinctives de la vie, et de l'idéation motrice. C'est sans profit qu'on s'attarderait à reprocher aux religions du passé les formes inférieures de persuasion, à l'usage de la masse grossière, qui superposent à l'intérêt immédiat de l'adhésion à la vie universelle des intérêts d'ordre étroitement individuel et sensible ; sans profit aussi qu'on rallumerait d'interminables querelles sur les mots d'intérêt individuel, de désintéressement, de sacrifice. Peu importent les mots abstraits : ce qui importe, c'est de saisir l'importante fonction morale du rapport intérieur de la vie individuelle à une forme supra-individuelle et absolument supérieure de l'exis-

tence ; c'est l'idée de ce rapport, c'est ce rapport même que la doctrine traditionnelle fixe et installe dans l'âme, et dont elle exprime la nécessité pratique sous le terme de salut. C'est par l'établissement de ce rapport qu'elle fournit à quiconque peut accepter ses prémisses, une base effective de détermination morale, comme nous venons de le faire voir pour le cas du suicide. C'est faute de comprendre et de suppléer la fonction positive de ce rapport que, sur la même question, nos doctrines laïques se répandent vainement en explications scientifiques, en justifications dialectiques, sans jamais rencontrer un centre moteur. Quant à la question de savoir s'il y a lieu, sans plus se soucier de doctrine éducative, d'attendre passivement de la constitution de formes nouvelles de groupements un équivalent avantageux à l'ancienne puissance morale des religions, la question reste ouverte : mais j'ai du moins démontré à propos du cas du suicide, ce point particulier, qu'en fait la religion chrétienne n'agit pas contre l'entraînement au suicide seulement en empêchant l'homme de penser librement [1], mais en lui proposant et lui imposant certaines idées déterminées, en rapport avec sa constitution psychique et ses besoins pratiques, idées qui ont par elles-mêmes sur sa conduite une efficacité déterminable psychologiquement.

Avant de présenter des conclusions pratiques, je me propose de faire porter encore l'analyse comparative sur un troisième et dernier point, dont l'importance, fort grande dans les diverses formes de doctrines religieuses, est tout à fait capitale dans nos doctrines laïques en général et dans leurs formes sociologiques en particulier : je veux parler du fondement doctrinal de l'ensemble des devoirs qui, dans le langage chrétien, se résument dans le terme de *charité*, et que l'on peut, du point de vue laïque, désigner par le mot d'*altruisme*, en comprenant dans cette expression générale les termes plus ou moins différenciés de solidarité, socialité, justice, charité. — Cet examen sera abordé dans un prochain article. Je commencerai cette fois par l'exposé de la doctrine chrétienne, ce qui aura le double avantage de varier la disposition des objets à comparer, et de nous permettre de nous arrêter de façon plus concluante sur chacune des formes, fort distinctes en l'espèce, de la doctrine laïque.

(*A suivre.*) J. DELVOLVÉ.

1. Voir Durkheim, *Le Suicide*, p. 450.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE CONTEMPORAIN

EN ALLEMAGNE[1]

Pour faire comprendre l'état actuel de la Philosophie en Allemagne, nous nous proposons d'étudier son mouvement dans les universités, l'Université allemande étant la plus parfaite représentation de la science allemande.

I

Jetons d'abord un coup d'œil sur l'enseignement[2].

C'est en entrant à l'Université que la plupart des étudiants acquièrent les premières notions de philosophie, la *Philosophische Propædeutik* n'étant pas encore introduite officiellement dans les

1. Le présent numéro constitue une revue, à peu près complète, du mouvement des idées philosophiques, tel qu'il se présente actuellement dans les pays civilisés du monde entier. Nous disons une revue *à peu près* complète seulement. On ne trouvera pas ici d'étude sur le mouvement philosophique chez les peuples slaves. Il serait intéressant de savoir, cependant, s'il existe en Russie et en Pologne une tradition philosophique originale, et dans quelle mesure la pensée slave a subi, d'autre part, l'influence de la philosophie allemande, ou française, ou anglaise. On ne trouvera pas davantage une étude sur la philosophie au Japon. On serait curieux, cependant, d'apprendre comment s'opère, dans les universités de là-bas, l'alliance entre les antiques traditions orientales, shintoïsme ou bouddhisme, et les disciplines nouvelles, découvertes par l'intermédiaire des universités anglo-américaines, dialectique hégélienne ou évolutionnisme spencerien. Ces deux lacunes, la *Revue de Métaphysique et de Morale* espère les combler un jour: mais nous voulions, sans attendre jusque-là, faire coïncider l'apparition de ce numéro spécial avec la réunion, à Heidelberg, du IIIe Congrès International de Philosophie. Une autre lacune paraîtra, sans doute, plus singulière encore. Notre numéro ne contient rien sur le mouvement philosophique français. Mais au moment même où paraîtront ces lignes, M. Émile Boutroux doit apporter au Congrès une communication sur « l'état actuel de la philosophie en France » et nos lecteurs trouveront cette communication dans notre numéro de novembre, tout entier consacré au Congrès d'Heidelberg.

2. Voir sur l'organisation de l'enseignement philosophique dans les universités allemandes les intéressants travaux de MM. H. Lachelier, *Revue philosophique*, février 1881, G. Séailles, *Revue internationale de l'Enseignement*, 15 sept. 1883, E. Durkheim, *Revue internationale de l'Enseignement*, 1887, A. Grafe, *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1886, 1887.

gymnases[1]. Mais on ne doit pas pour cela comparer l'enseignement de la philosophie dans les Universités allemandes à l'enseignement de la philosophie dans les lycées de Paris, comme l'ont fait MM. H. Lachelier et Séailles[2]. L'Université allemande est quelque chose de plus qu'une école supérieure. Il est vrai que l'Université doit en première ligne donner à l'étudiant les connaissances nécessaires sur l'histoire de la philosophie et sur les différentes disciplines. Mais grâce à la *Lehrfreiheit*, le professeur est, en principe, libre non seulement dans le choix de la méthode, mais encore dans celui des matières. Il peut traiter des problèmes qui le préoccupent personnellement. Le professeur de philosophie joue, dans l'université même, à la fois le rôle de maître et de savant (*Forscher*). C'est pourquoi on rencontre rarement en Allemagne des étudiants qui se contentent de fréquenter seulement une université. La plupart fréquentent au moins deux universités afin de connaître plusieurs représentants de la science. Dans la même université deux ou trois professeurs font le même cours pendant le même semestre. Pour illustrer ce que nous venons de dire et pour indiquer la nature de l'enseignement philosophique en Allemagne nous donnons ici les programmes des cours qui ont été faits dans la plus grande des universités, d'une part, et d'autre part dans deux petites universités, pendant les dernières années.

Berlin.

SEMESTRE D'ÉTÉ (16 avril jusqu'au 15 août 1903).

Dilthey, prof. ordinaire : *System der Philosophie in Grundzügen*, 2 leçons par semaine.

Paulsen, prof. ord. : 1. *Geschichte der neueren Philosophie mit Rücksicht auf die gesamte Kultur der Neuzeit*, 4 leçons par semaine.

2. *Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften*, 4 leçons.

3. *Philosophische Uebungen über Kant's praktische Philosophie*, publiques.

Stumpf, prof. ord. : 1. *Logik und Einleitung in die Philosophie*, 4 l. privatim.

2. *Uebungen im psychologischen Institut.*

Lasson, prof. honoraire : 1. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 5 leçons.

2. *Rechtsphilosophie*, 4 leçons.

1. Parmi les professeurs qui s'efforcent de reintroduire la Philosophie dans les classes superieures des gymnases nous signalons : R. Eucken, Rudolf Lehmann, Fr. Paulsen, Th. Ziegler.

2. Article cité, p. 153.

3. Article cité, p. 969.

3. *Hegels Lehre*, 1 leçon publiée.

Simmel, prof. extraord. : 1. *Allgemeine Psychologie*, 2 leçons.

2. *Soziologie*, 2 leçons.

3. *Soziologische Übungen*, privatissime, gratis.

Dessoir, prof. extr. : 1. *Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 2 leçons.

2. *Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 2 leçons.

Döring, privat-docent : *Einführung in die Philosophie*, 1 leçon.

Thiele, *Die Philosophie der Gegenwart*, 2 leçons.

2. *Logik und Erkenntnisstheorie*, 4 leçons.

3. *Ueber das Verhältnis von Leib und Seele*, 2 leçons.

Menzer, priv.-doc. : 1. *Logik und Erkenntnisstheorie*, 4 leçons.

2. *Aesthetische Richtungen und Fragen der Gegenwart*, 1 leçon publiée.

Schumann, priv. doc. : *Psychologie*, 4 leçons.

Vierkandt, priv. doc. : 1. *Völkerpsychologie*, 1 leçon.

2. *Ethik*, 2 leçons; 3. *Religionsphilosophie*, 2 leçons.

Münch, prof. honor. : 1. *Probleme des Sprachunterrichts*, 1 leçon.

2. *Hodegetik für das höhere Lehramt*.

Lehmann : 1. *Geschichte der Pädagogik*, 4 leçons.

2. *Colloquium zur Einführung in die Philosophie*.

SEMESTRE D'HIVER (15 oct. 1903-15 mars 1904).

Dilthey, en congé, mais jusqu'à présent il a fait tous les semestres d'hiver un cours sur : *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 4 leçons.

Paulsen : 1. *Pädagogik*, 4 leçons.

2. *Rechtsphilosophie*, 4 leçons.

3. *Philosophische Uebungen über Schopenhauer's Welt als Wille und Vorstellung*.

Stumpf : 1. *Allgem. Geschichte der Philosophie*, 4 leçons.

2. *Psychologie mit Demonstrationen*, 4 leçons.

3. *Übungen im psycholog. Institut*, 1 leçon.

Lasson : 1. *Geschichte der neueren Philosophie*, 4 leçons.

2. *Logik und Erkenntnistheorie*, 4 leçons.

3. *Glauben und Wissen*, 1 leçon.

Simmel : 1. *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 2 leçons.

2. *Soziologie*, 2 leçons.

Dessoir : 1. *Erkenntnistheorie und Logik*, 3 leçons.

2. *Allgemeine Psychologie und Psychologie der abnormen Bewusstseinszustände*.

3. *Grundzüge der Aesthetik*.

Thiele : 1. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 4 leçons.

2. *Erklärung von Kant's Kritik der reinen Vernunft*, 4 leçons.

Menzer : 1. *Einleitung in die Philosophie*, 2 leçons.

2. *Philos. Übungen über Kants Kritik der r. V.*

Döring, *Geschichte der Philosophie*, 4 leçons.

Vierkandt, *Der Irrationalismus als Weltanschauung der Gegenwart*, 1 leçon.

Ethik, 2 leçons.

Mench, *Pädagogische Theorien der Neuzeit*, 2 leçons.

Pädag. didaktische Übungen, 2 leçons.

Lehmann, *Colloquium zur Einführung in die Philosophie.*

Göthes Dramen.

Heidelberg.

Semestre d'été 1906.

K. Fischer en congé.

Windelband, prof. ord. : 1. *Psychologie*, 4 leçons.

2. *Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 4 leçons.

3. *Übungen über die Ethik Spinoza's*, privatissime.

Uhlig, prof. honor. : *Die wichtigsten gegenwärtigen Streitfragen über Organisation und Betrieb des höheren Schulunterrichts*, 1 leçon.

2. *Leitung zur Lektüre von pädagogischen Klassikern in erster Linie von Herbart.*

Elsenhans, priv. doc. : *Einleitung in die Philosophie*, 4 leçons.

2. *Erkenntnistheorie*, 2 leçons.

3. *Philos. Uebungen über Schopenhauer's Welt als Wille und Vorstellung.*

Lask, priv. doc. : *Rechtsphilosophie*, 2 leçons priv.

2. *Uebungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft privatissime, gratis.*

Schmidt, priv. doc. : 1. Platon, 2 leçons.

2. *Uebungen über Hume's Untersuchungen über den menschlichen Verstand.*

Trœltsch, prof. ord. : *Religionsphilosophie.*

Semestre d'hiver 1906-1907.

Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, 4 leçons. *Comte und der Positivismus*, 1 leç. *Übungen über Locke's und Leibniz' Erkenntnisstheorie.*

Uhlig, *Geschichte der Erziehung, des Unterrichts und der paedagogischen Theorien*, 2 leçons.

Leitung der Lektüre pädagog. Klassiker.

Elsenhans : 1. *Geschichte der neueren Philosophie von der Renaissance bis Kant*, 4 leçons.

2. *Seele und Körper*, 1 leçon.

3. *Psychologische Uebungen im Anschluss au Lotze's Grundzüge der Psychologie.*

Lask : 1. *Kants Erkenntnistheorie*, 2 leçons.

2. *Uebungen über Kants Kr. d. r. Vernunft*, 2 leçons.

Schmidt, *Das Wesen der Tragödie*, 1 leçon.

Böckel, *Prakt. päd. Übungen.*

Iéna.

Semestre d'été 1906.

Eucken, prof. ord. : *Einleitung in die Philosophie*, 1 leç., de 7-8 h. du matin les samedis [1].

1. Ce cours si matinal, que M. Eucken fait tous les étés, rappelle le cours des Dimanches de Fichte.

Ethik im Umriss, 2 leçons.
Geschichte der alten Philosophie, 2 leçons.
Philosophische Übungen über den Wahrheits und Wirklichkeitsbegriff, 2 leçons.

Liebmann, prof. ord. : *Logik*, 2 leçons.
Die Philosophie des 19. Jahrhunderts, 3 leçons.

Rein, prof. honor. : *Grundzüge der empirischen Psychologie. Spezielle Didaktik*, 2 leçons.
Päd. Seminar, 2 leçons.

Dinger, priv. doc. : *Allgemeine Dramaturgie*, 2 leçons.
Richard Wagner's Ring d. Nibelungen, Aesthet. Praktikum.

SEMESTRE D'HIVER 1906-1907.

Eucken, *Geschichte der mittleren u. neueren Philosophie*, 3 leçons. *Die religiosen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart*, 1 leçon.
Ueberblick der Geschichte der neueren Pädagogik, 1 leçon. *Geschichtsphilosophische Übungen, privatissime.*

Liebmann : *Psychologie*, 3 leçons.
Philosophische Übungen, 2 leçons.

Rein, *System der Pädagogik*, 3 leçons.
Das Bildungwesen in England, Frankreich und in den Vereinigten Staaten von Amerika.
Päd. Universitäts-Seminar, 2 leç.

Dinger, *Geschichte der Ästhetik*, 2 leçons.
Spinoza's Leben und Philosophie, 1 leçon.
Übungen über Kants Kritik der Urteilskraft.

Si l'on jette un coup d'œil sur ce tableau on voit que la plupart des cours sont consacrés à l'histoire de la philosophie. C'est que parmi les auditeurs qui suivent ces cours on trouve une catégorie d'étudiants, pour qui la philosophie est une espèce de travail forcé afin de compléter leur *Allgemeine Bildung*. Ils étudient la philosophie comme *Nebenfach*, en vue de leur examen [1]. C'est pourquoi les cours de quelques professeurs sont souvent très élémentaires et incolores. Autant vaudrait consulter un dictionnaire. Cependant il ne faut pas oublier que plusieurs cours sont faits pour ceux qui font de la philosophie l'objet principal de leurs études et qui aspirent à entrer dans l'enseignement supérieur. Le but que le professeur poursuit dans ces cours n'est pas de transmettre la science toute faite à l'étudiant, mais plutôt de l'initier dans la recherche des

1. Il faut cependant remarquer que des hommes comme Eucken et Bernheim s'efforcent de supprimer la philosophie comme matière accessoire pour l'examen.

problèmes. C'est ce que nous pouvons dire du moins des cours professés par Dilthey et Simmel à Berlin et par Eucken à Iéna. Il est vrai que ces cours sont fréquentés aussi par des auditeurs qui étudient la philosophie comme *Nebenfach*, mais ils n'y vont pas pour en tirer profit pour leur examen. M. Simmel va même jusqu'à dire à ses auditeurs au commencement de l'année qu'il ne veut rien donner pour l'examen.

Après l'histoire de la philosophie, la logique et la théorie de la la connaissance tiennent une grande place. On fait aussi beaucoup de psychologie et surtout de psychologie physiologique. Puis viennent l'éthique et l'esthétique. Quant aux questions centrales ou métaphysiques, c'est seulement dans les dernières années qu'on a commencé à les aborder. M. Liebmann fait, par exemple, un cours de métaphysique tous les deux ans, et M. Eucken traite dans ses cours des problèmes qui le préoccupent personnellement, comme : « les conceptions de la vie des grandes religions », « les lignes fondamentales d'une nouvelle conception de la vie », etc.

L'étudiant en philosophie fréquente en Allemagne peu de cours, mais il consacre la plus grande part de son temps au travail personnel. On rencontre rarement un étudiant en philosophie dans les « Corps » ou les *Burschenschaften* dont l'objet principal est la bière et l'escrime. Dans quelques Universités existent des sociétés de philosophie académiques, qui servent à la fois à l'étude et à l'amusement de l'étudiant. Dans la *Philosophische Gesellschaft* d'Iéna, dont le fondateur est Fichte, les étudiants se rassemblent régulièrement une fois par semaine en des petites réunions qu'on appelle « soirées de lecture », et une fois par mois on donne des conférences avec discussion. Les professeurs assistent souvent à ces conférences, prennent part à la discussion et même au « gemütlichem Teil » qui suit la discussion.

D'une haute importance pour l'étudiant en philosophie sont les séminaires ou exercices philosophiques en nombre restreint (*privatissime*). Ils ont lieu ou bien à l'Université ou bien chez le professeur, ce qui est plus « gemütlich », car ils sont accompagnés souvent du thé, qui contribue à reconcilier les divergences d'opinion entre les étudiants ou entre l'étudiant et le professeur. C'est surtout grâce à ces exercices que l'étudiant parvient à connaître ses aptitudes et à tracer le plan de son travail pour l'avenir.

II

Arrivons aux représentants de la philosophie dans les universités. Nous commençons par l'examen du mouvement philosophico-scientifique, non seulement parce qu'il est très repandu, mais aussi parce que sans lui les autres courants de la philosophie seraient inexplicables, et enfin parce que ses représentants ont beaucoup plus de courage que les philosophes pour construire une *Weltanschauung*.

Un des représentants les plus hardis de ce mouvement est l'illustre zoologiste d'Iéna. En effet, le but que poursuit Häckel (né en 1834), dans ses travaux de philosophie populaire[1], n'est pas seulement d'expliquer l'homme ou de réunir les innombrables connaissances et en faire un tableau d'ensemble de l'Univers. Son ambition est plutôt de surmonter le contraste brutal actuel, de rétablir l'harmonie de notre vie. Il constate avec Alfred Wallace un conflit manifeste dans notre vie, une scission entre les progrès étonnants de la civilisation et notre misère morale. « C'est dès lors, ajoute-t-il[2], non seulement un droit strict mais aussi un devoir sacré pour tout chercheur consciencieux qu'anime l'amour de l'humanité, de contribuer en toute conscience à résoudre ce conflit et à éviter les dangers qui en résultent. Ce but ne peut être atteint que par une recherche courageuse et solide de la vérité, par l'acquisition d'une philosophie claire et naturelle. Le monisme de Häckel n'est pas seulement une philosophie théorique mais aussi et surtout une philosophie pratique, c'est une religion. Par le monisme il croit satisfaire non seulement le besoin logique de causalité de notre jugement, mais aussi et surtout le besoin moral de notre *sentiment*[3].

Le dogme suprême de ce monisme est l'*omnipotence de la loi de substance*. Car cette loi démontre non seulement positivement l'unité foncière du Cosmos et l'enchaînement causal de tous les phénomènes que nous pouvons connaître, mais elle réalise, en outre, négativement, le suprême progrès intellectuel, la chute définitive des trois dogmes centraux de la métaphysique : Dieu, la liberté et l'immor-

1. Voir *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893; *Die Welträtsel*, 1899; *Die Lebenswunder*, 1904.
2. *Die Welträtsel*, p. 17. *Die Lebenswunder*.
3. *Die Lebenswunder*.

talité [1]. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails du système de Häckel. Nous nous contenterons seulement de remarquer que c'est grâce au caractère dualiste de son monisme qu'il parvient à résoudre le conflit actuel. Häckel est un dualiste malgré lui. Le dualisme se manifeste non seulement dans sa tournure d'esprit, comme l'a fort bien remarqué M. Boutroux [2], mais pénètre aussi tout son système. Tandis que sa conception de l'univers et de l'homme est essentiellement matérialiste, sa réforme de la vie a un caractère éminemment idéaliste. Sa foi aux « grandes lois d'airain » suivant lesquelles nous devrons tous accomplir le cercle de notre existence (une foi qui n'est pas du tout identique avec la conception de l'homme chez Gœthe dont Häckel invoque l'autorité), ne l'empêche pas de critiquer sévèrement l'état actuel des choses et d'essayer une réforme radicale de notre vie individuelle et sociale. Il est d'un côté convaincu de l'identité fondamentale de l'homme avec tout le reste des animaux, mais d'un autre côté il croit l'homme capable d'*agir* et d'un amour purement désintéressé. Il ne serait pas exagéré de lui appliquer le mot de Rousseau : « C'est ta triste philosophie qui te rend semblable aux bêtes : ou plutôt tu veux en vain t'avilir ; ton génie dépose contre tes principes, ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi ».

Le célèbre auteur des *Vorlesungen über Naturphilosophie* [3] est, sans doute, moins téméraire que Häckel. M. Ostwald (né en 1853) ne prétend pas résoudre toutes les énigmes de l'univers. Mais il est comme Häckel dominé, on dirait même possédé par le sentiment de l'*unité* de la nature. Aussi considère-t-il comme le but de sa philosophie de la nature de résumer et de réunir toutes nos connaissances de la nature, ce mot pris dans un sens le plus large [4]. La clef ou plutôt la pierre philosophale pour constituer cette unité, M. Ostwald croit l'avoir trouvée dans son principe de la conservation de l'*Énergie*. Il croit à la toute-puissance de ce principe, comme Häckel à celle de la « loi de substance ». « Tous les phénomènes de la nature peuvent être subordonnés à l'idée de l'Énergie. Le principe d'Énergie est le plus universel que la science ait pu créer jusqu'à présent [5] ». La

1. *Die Welträtsel*, p. 257.
2. *Science et Religion*, p. 149.
3. 3e éd., Leipzig, 1905. M. Ostwald est aussi le directeur des *Annales der Naturphilosophie*.
4. *Vorlesungen über Naturph.*, p. 152 et suiv.
5. Voir *Naturphilosophie* dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg, p. 171.

définition que M. Ostwald donne de l'énergie est la suivante : l'énergie est du travail ou tout ce qui se produit par le travail et pourrait se changer en travail. Dans tous les changements toute la quantité de l'énergie reste invariable. C'est grâce à ce principe que M. Ostwald croit expliquer les phénomènes les plus compliqués de la nature tout entière et surtout ceux de l'âme et de la vie humaines.

Le trait caractéristique de tous les êtres vivants est le « courant d'énergie [1] » (*Energiestrom*). Les opérations vitales ne sont que des opérations d'énergie. Le caractère essentiel des êtres vivants se manifeste dans leur faculté de persévérer dans l'être (*Selbsterhaltung*). La mémoire (M. Ostwald parle de la mémoire chez tous les animaux et non pas seulement chez l'homme) n'est que l'ensemble des qualités de la substance vivante en vertu desquelles certains phénomènes produisent chez l'être vivant des actions favorisant la répétition des phénomènes [2]. Les concepts ne sont que le produit immédiat de la mémoire et toute pensée consciente consiste dans la création et dans la combinaison de concepts. La définition du plaisir (*Lust*) et du déplaisir (*Unlust*) chez M. Ostwald rappelle celle de Spinoza. Tout ce qui favorise le courant d'énergie est agréable, tout ce qui le trouble est désagréable. La conscience est une qualité particulière de l'énergie nerveuse, de celle qui s'effectue dans l'organe central [3]. Toutes les opérations de la conscience sont des opérations énergétiques. Notre personnalité, notre *moi* est composé de nos souvenirs et de l'instrument qui les utilise. L'action n'est que le résultat d'un processus nerveux énergétique sous la forme d'une activité de l'énergie dans le monde matériel. L'action est réflexe si elle s'exerce sans l'intervention de la conscience. Si la conscience intervient, elle devient une action volontaire (*Willenshandlung*). La volonté n'occupe donc pas le centre de notre vie psychique. Malgré sa conception moniste de la vie, M. Ostwald croit à la *liberté de la volonté*. La question n'est pas, selon lui, de savoir si la volonté est libre, mais de réconcilier notre sentiment du libre arbitre avec l'exigence théorique d'après laquelle tout se produit selon les lois d'airain éternelles. Le libre arbitre est étroitement lié à l'évolution de l'intelligence. La différence entre l'homme et le reste des animaux

1. Voir *Naturphilosophie* dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg, p. 313.
2. *Vorlesungen*, 367.
3. *Ibid.*, 393.

n'étant qu'une différence de degré et non pas de nature, M. Ostwald ne voit pas d'inconvénient à attribuer le libre arbitre aux animaux supérieurs, par exemple au chien.

M. Ostwald ne se borne pas à appliquer son principe à la biologie et à la psychologie, mais aussi à tout l'ensemble de la vie humaine. L'art, par exemple, consiste dans la production spontanée d'impressions sensibles, qui excitent certaines sensations et idées. La morale, elle-même, est une manifestation du principe de l'énergie. Toutes les actions par lesquelles l'individu nuit aux intérêts vitaux des autres sont mauvaises. Au contraire, toutes les actions sont bonnes, par lesquelles l'individu facilite l'existence des autres. La valeur d'une action morale est d'autant plus grande, que l'individu fait de plus grands sacrifices. L'altruisme est, pour M. Ostwald comme pour Häckel, une conséquence nécessaire de l'amour de soi-même : c'est l'extension de la *Selbsterhaltung* à la famille, au peuple, à l'humanité et même à tous les êtres. Comme Häckel enfin, M. Ostwald croit que la maxime : « Aime ton prochain comme toi-même », exprime le mieux la substance de la morale énergético-évolutionniste. Quant à la religion que Häckel croit remplacer par la science, M. Ostwald la passe sous silence. Est-ce par modestie ou parce qu'il craint que le principe énergético-évolutionniste ne fasse faillite dans le domaine religieux? Mais ne s'aperçoit-il pas que ce principe est déjà insuffisant dans le domaine de la morale et même dans celui de la psychologie? Ne voit-il pas qu'en expliquant les faits moraux il ne fait, au fond, que réconcilier son sentiment moral, ou plutôt la morale traditionnelle avec l'exigence théorique de la toute-puissance du principe de l'énergie? Gœthe avait donc raison de dire :

> « Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
> Und grün des Lebens goldner Baum ».

Beaucoup plus répandu que la philosophie physico-chimiste de Ostwald est le *monisme psychologique*, dont le représentant est M. H. Ebbinghaus (né en 1850, professeur à l'université de Halle [1].

1. Parmi ses ouvrages nous signalons : *Grundzüge der Psychologie*, 1 vol., 1897. *Neue Methode zur Prüfung geistiger Fähigkeiten*; *Psychologie*, dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg. M. Ebbinghaus est aussi le directeur de *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*. Parmi les autres Revues psychologiques nous signalons : *Archiv für die Gesammte Psychologie*, directeur : *Meumann*; *Psychologische Studien*, directeur : *Wundt*; *Psychische Studien* (spiritisme), fondés par Aksakow, directeur : *Frz. Meier*.

Comme Häckel et Ostwald, M. Ebbinghaus ne se borne pas à décrire les phénomènes propres à sa science. Il croit avoir trouvé dans la psychologie la clef pour expliquer par la méthode réductrice les phénomènes les plus compliqués de l'âme et de la vie. Partout nous rencontrerons, selon lui, confusion et désordre si nous nous plaçons au point de vue du dualisme, c'est-à-dire si nous considérons l'homme comme essentiellement différent du reste des animaux. Au contraire, tout l'ensemble de notre vie s'explique, tout devient harmonie si on n'admet entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré.

L'âme et le cerveau constituent un seul et même être qui peut se manifester de deux manières différentes : il peut d'abord avoir connaissance de soi-même indirectement et sans aucun intermédiaire. Il apparaît alors comme une agrégation inextensive de sensations, représentations, sentiments, volitions, etc. : c'est l'âme. Si cet être se manifeste par la voie des sens, il apparaît alors comme extensif et composé de cellules et de filets nerveux, c'est-à-dire comme cerveau. Si l'âme et le cerveau ne font qu'un, la vie psychologique tout entière n'est qu'une complication des fonctions cérébrales et du système nerveux, en général. En effet, les représentations ne contiennent rien de nouveau si on les compare aux sensations. Quant à la volonté, il n'y a pas de raison pour la considérer comme un élément *sui generis* de la vie psychologique. La volonté n'est que l'impulsion devenue capable de prévoir.

Le trait caractéristique des êtres organisés est l'attention ou la faculté de l'âme de se fixer sur ce qui l'*intéresse*. La mémoire est la faculté de compléter et d'enrichir la conscience avec des représentations du passé. La nature se répète. Les souvenirs sont la reproduction fidèle du passé. Ils s'éloignent beaucoup plus que les perceptions de la richesse des irritations objectives. Les images souvenirs ne sont pas exceptionnellement et accidentellement, mais naturellement et régulièrement des reproductions inexactes du perçu. La vérité ou la connaissance est ce qui correspond aux expériences possibles de l'être pensant. La croyance consiste à se représenter que quelque chose est du réel et appartient à la réalité. La science et l'industrie sont les grands résultats de la pensée prévoyante. La prévoyance, dit M. Ebbinghaus avec Rousseau, est la source de toutes nos misères. Elle crée de nouvelles complications, de nouvelles souffrances et exige de nouveaux moyens pour les écarter. Plus nos connaissances s'étendent, plus nous sentons les barrières où nous

sommes enfermés, plus nous nous sentons malheureux. C'est ici qu'on doit chercher la racine de la religion. Elle naît de la crainte et de la misère. L'art aussi est, au point de vue du monisme psychologiste, une conséquence de la pensée prévoyante. Dans l'art, l'homme cherche à se délivrer à la fois du déplaisir de l'insuffisance d'activité et de celui de l'agitation et du mécontentement intérieur. L'œuvre d'art nous tranquillise au milieu d'une grande activité. Elle nous réjouit sans éveiller en nous des désirs, sans l'idée de vouloir ou de ne pas vouloir entrer en possession de quelque chose. La moralité, elle-même, est une conséquence de l'activité prévoyante de l'homme. La concurrence vitale favorise les plus forts et les rend maîtres des plus faibles. De là un conflit entre les esclaves et les patrons, et partant un déplaisir. La morale est précisément le moyen qui permet d'écarter cet état de choses et d'établir l'harmonie dans la vie sociale. Elle doit régler les rapports entre l'individu et la société, de sorte que l'un ne nuise pas aux intérêts des autres en cherchant son propre bonheur. Le but de la moralité est la conservation des sociétés humaines par les actions *librement voulues* de ses membres. Le sentiment du devoir et de la *Gesinnung* étant les plus caractéristiques de la moralité, il s'agit d'inculquer ces sentiments en chaque individu par l'éducation.

On voit que M. Ebbinghaus, en tant qu'il essaye de construire une *Weltanschauung*, est, comme Häckel et Ostwald, un dualiste, malgré lui. Tout en croyant faire œuvre strictement scientifique, il se plonge dans les plus profonds abîmes de la métaphysique intellectualiste. Il écarte le dualisme des concepts et le laisse subsister dans la vie. Sa croyance à la toute-puissance de la loi de causalité mécanique dans les phénomènes psychiques ne l'empêche pas de voir dans les actions librement voulues la condition *sine quâ non* de la véritable moralité, et de parler de devoir, de *Gesinnung*, etc., c'est-à-dire de choses tout à fait incompréhensibles et inexplicables du point de vue de la psychologie matérialiste. Malgré son horreur pour la qualité, il ne peut pas empêcher la réalité pratique de réfuter sa théorie.

Un représentant non moins célèbre du monisme naturaliste contemporain est le physicien Ernst Mach (né en 1838, professeur à l'Université de Vienne)[1]. Son monisme n'est pas aussi complet que

1. Mach a exposé ses idées philosophiques dans les ouvrages suivants : *Die Analyse der Empfindungen*, 1885, 2e éd., 1900 ; *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, 1896 ; *Wärmelehre*, 1896 ; *Erkenntnis und Irrtum*, 1905.

celui de Häckel, d'Ostwald ou même que celui d'Ebbinghaus. Il ne prétend pas résoudre une ou sept ou neuf énigmes de l'Univers, ni construire une *Weltanschauung* [1]. Il l'avoue franchement : « le pays du transcendant m'est fermé ». Son but est plutôt d'écarter les préjugés de la philosophie traditionnelle, tels que la différence de nature entre l'homme et les autres animaux, le libre arbitre, la discontinuité de la vie psychologique, etc., et de démontrer mécaniquement la dépendance directe des éléments les uns par rapport aux autres. En réalité, c'est grâce à un principe *a priori* et essentiellement *finaliste* que Mach construit son système : c'est le *principe d'économie*.

La philosophie de M. Mach est une sorte de *pragmatisme biologique*. L'homme est, comme tout le reste des animaux, une machine. Les différences que l'homme présente par rapport aux animaux, au point de vue psychique, ne sont pas qualitatives; elles sont purement quantitatives. Par suite des conditions plus compliquées de son existence : 1° il a un cercle d'intérêts plus grand et plus étendu; 2° il a une vie psychique plus intensive et plus riche; 3° il est capable, pour atteindre ses buts biologiques, d'employer un plus grand détour; 4° à cause des communications orales et écrites plus complètes, la vie des contemporains et des devanciers exerce une influence plus forte et plus directe sur l'individu; 5° il se produit, pendant la vie de chaque individu, une transformation plus rapide de sa vie psychique. Le singe s'enveloppe volontiers dans une couverture, quand il en a une. L'homme « fixe » (*stabilisiert*) tous les procédés avantageux; par sa nature, il est plus *économe*, et, en dirigeant son attention sur les moyens intermédiaires, il invente des armes et des outils, qui lui rendent des services inappréciables [2]. La sensation, qui est à la fois physique et psychique, forme la base de toute la vie psychique [3]. Les souvenirs, les représentations, les sentiments, la volonté, les idées ne sont que des traces laissées en nous par les sensations, et ne sont pas par conséquent incomparables avec celles-ci. Le physique et le psychique contiennent donc des éléments *communs* et ne sont pas l'un en face de l'autre en opposition absolue. Le passage de la représentation sensible à la pensée scientifique la plus abstraite est tout à fait continu. Dans nos actes

1. *Erkenntnis und Irrtum*, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 72.
3. *Ibid.*, p. 74.
4. *Analyse d'Empf.*, 4e éd., p. 159; *Erk. u. Irrtum*, p. 8, 20, 21, etc.

volontaires nous ne sommes pas moins automates que les organismes les plus simples. L'âme libre, envisagée comme hypothèse scientifique, et toutes les études faites dans ce sens, sont des absurdités méthodologiques. Ce que nous nommons *volonté* n'est qu'une façon particulière de faire entrer les associations *temporairement* acquises dans le mécanisme fixe du corps antérieurement formé. Il n'y a ni volonté ni attention en tant que forces psychiques spéciales. La même force qui forme le corps, dirige aussi les modes particuliers de la collaboration des parties du corps pour lesquels nous avons adopté les noms de « volonté » et d' « attention ».

Le pragmatisme biologique de Mach se manifeste dans sa conception de la vérité et de l'erreur. Une connaissance vraie est toujours un fait psychique qui nous conduit directement ou bien indirectement à un résultat biologique. Mais si le jugement ne se vérifie pas nous l'appelons erreur, et, dans le cas plus grave d'une tromperie volontaire, nous l'appelons mensonge. *Connaissance et erreur ont les mêmes sources psychiques : seul, le succès permet de les séparer l'une de l'autre.* Une erreur clairement reconnue, est, à titre de correctif, aussi féconde pour la science qu'une connaissance positive.

Toute la vie intellectuelle part des sensations pour y revenir. C'est des sensations et de leurs combinaisons que sortent nos concepts : leur rôle, dans un cas donné, est de nous conduire par les voies les plus commodes et les plus rapides à des représentations sensibles qui soient en parfait accord avec les sensations. Les *leit-motifs* de l'analogie et de la similitude se montrent de plus en plus féconds pour l'élargissement de la connaissance. Par contre, l'*induction* complète, pas plus que le syllogisme, n'élargit nos connaissances. Mais ils assurent seulement l'unité de nos connaissances et nous font reconnaître une connaissance sous formes diverses. Le temps et l'espace sont, au point de vue physiologique, des systèmes de sensations d'orientation, qui, à côté des sensations proprement dites, mettent en jeu des réactions convenables à l'adaptation biologique. Au point de vue physique, le temps et l'espace sont des relations particulières des éléments physiques entre eux.[1]

Un autre trait du pragmatisme biologique de Mach est sa croyance à l'omnipotence de la science, son fanatisme scientifique. Le célèbre physicien croit non seulement que le progrès social et moral de

1. *Erk. u. Irrt.*, p. 113 et suiv.

notre temps est une conséquence nécessaire du progrès scientifique, mais aussi que la science, à elle seule, pourra réaliser l'idéal d'un ordre moral du monde (*sittliche Weltordnung*, une expression empruntée à Fichte) et remplacer, par là même, la religion. Si nous parvenons par la science à créer un tel ordre moral (et c'est par cette profession de foi que M. Mach conclue son dernier ouvrage) nul ne dira plus qu'il n'est pas dans le monde et nul n'aura besoin de le chercher à des hauteurs ou à des profondeurs mystiques.

III

Une des conséquences les plus importantes des constructions monistes des savants contemporains a été d'avoir obligé les philosophes de métier à démontrer l'insuffisance du naturalisme. C'est pourquoi l'attitude de la plupart des philosophes contemporains est essentiellement *défensive*. Leur plus grand souci est de combattre l'adversaire, plutôt que de construire un monde nouveau. On pourrait s'en convaincre par l'étude des principaux représentants du Kantisme allemand [1], dont la devise est : « Retour à Kant ! »

Nous commençons par M. Riehl, parce que son criticisme constitue, pour ainsi dire, le pont entre le monisme des scientistes et l'anti-positivisme.

En effet, M. Riehl (né en 1844, professeur à l'université de Berlin [2]) croit surmonter le monisme naturaliste en le remplaçant par le « monisme philosophique » ou la « philosophie scientifique [3] ». Son criticisme a un double caractère. C'est, pour ainsi dire, un principe de combat à la fois contre le naturalisme et contre la théorie de la connaissance métaphysique. M. Riehl admet avec le naturalisme que

1. La revue principale du kantisme sont les « Kantstudien », directeur : H. Vaihinger. Parmi les autres revues philosophiques nous signalons : *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, directeur : R. Falckenberg. *Archiv für systematische Philosophie*, directeur Ludwig Stein. *Philosophische Wochenschrift*, directeur H. Renner. *Zeitschrift für Asthetik und Kunstwissenschaft*, directeur : M. Dessoir. *Das philosophische Jahrbuch* (revue thomiste), directeur : C. Gutberlet.

2. Voir ses ouvrages : *Der philosophische Kritizismus*, Leipz., 1876 et suiv., vient de paraître le 1er vol. de la 3e éd. ; *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipz., 2e édit., 1904 ; *Logik und Erkenntnistheorie* dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg.

3. *Einführung in die Philosophie*, p. 263. La Revue, où se reflètent les tendances de la « philosophie scientifique », est : *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, avec la collaboration de Riehl et Mach, dirigée par *P. Barth*.

les sensations sont à la base de la connaissance. Mais il nie, contre Mach et Avenarius, la possibilité de déduire la science de l' « expérience pure ». L'expérience pure n'est pas quelque chose de *donné* mais plutôt une éduction, un extrait de l'expérience donnée. Or, celle-ci s'est modelée sur les formes de la pensée. La pensée est la condition de l'expérience, une expérience sans pensée n'est pas possible[1]. Les formes de la pensée sont en nous *a priori*. Être *a priori* ne signifie pas préexister dans l'esprit, mais être indépendant de l'expérience[2]. On ne peut pas éliminer la pensée de l'expérience ni la déduire des sensations. Les sensations sont incohérentes et interrompues. L'économie de la pensée n'est pas un principe épistémologique, mais tout au plus une hypothèse biologique. Le besoin du savant n'est pas d'épargner des expériences, soit pour lui ou pour d'autres; ce qu'il vise, c'est l'explication des faits, le triomphe de la pensée sur la matière[3]. Les lois les plus hautes de l'expérience et de la nature doivent être considérées comme l'émanation d'un seul et même principe. Elles expriment l'unité de la *conscience pensante* dans toute perception et expérience. Cette unité existe en dehors de nous dans le monde.

Mais d'autre part M. Riehl repousse (contre Rickert, par exemple) la dualité de méthodes entre les sciences naturelles et les sciences de l'esprit. Les sciences, séparées par leur objet, sont liées par l'unité du savoir. La méthode est donc pour toutes les sciences la même. La théorie de la connaissance doit se borner à analyser la connaissance scientifique, à critiquer la faculté de connaître, et ne s'occuper guère de la matière de la connaissance[4]. C'est alors seulement qu'elle méritera le nom de « philosophie scientifique ». M. Riehl est un adversaire de toute métaphysique. Il considère la croyance à l'impossibilité des systèmes métaphysiques comme un des résultats les plus importants de la théorie générale de la science. Elle empêche que des forces de l'esprit soient employées à l'avenir à la considération de problèmes insolubles[5].

Le caractère double du criticisme de Riehl se révèle aussi dans sa philosophie pratique, et surtout dans sa position à l'égard du problème de la liberté.

1. *Einführung*, p. 259.
2. *Logik. u. Erkenntnistheorie*, p. 82.
3. *Ibid.*, p. 92 et suiv.
4. *Ibid*, p. 86.
5. *Der philos. Kritizisums*, vol. II, p. 120.

Il combat, en effet, d'un côté, l'interprétation fataliste de l'idée de loi naturelle. Le fataliste élimine la volonté de la nature, il croit que l'ordre et la succession des phénomènes s'accompliraient sans sa volonté aussi bien qu'ils s'accomplissent avec sa volonté, il croit que sa volonté n'est pas efficace [1]. L'erreur du fatalisme est de matérialiser et d'hypostasier les lois. Il sépare les lois des phénomènes, et au lieu de les considérer comme une expression de la constance des propriétés des choses, il s'imagine qu'elles prescrivent des préceptes aux choses et forcent la succession des phénomènes à suivre des routes déterminées. L'homme, grâce à la connaissance des lois de la nature, est capable de se proposer des buts et d'agir sur les choses [2].

Mais, de cette réfutation du fatalisme, il ne s'ensuit pas que M. Riehl affirme la liberté de la volonté. Il combat celle-ci avec beaucoup plus d'énergie que le fatalisme. Il s'efforce de démontrer que la liberté de la volonté est une illusion métaphysique, sans aucun fondement scientifique et sans aucune valeur pour la vie pratique [3]. L'énergie de notre vouloir, l'intensité de nos passions, la stabilité de nos maximes, la disposition à l'action ne dérivent pas plus de nous que la force d'une pierre lancée ne dérive de la pierre elle-même. Rien n'est moins dans notre pouvoir que le vouloir [4]. L'ignorance des causes de notre vouloir ne prouve pas l'absence des causes, l'absence d'une contrainte intérieure ne prouve pas l'indépendance de la volonté par rapport à la loi de causalité. L'hypothèse de la liberté ne peut pas être vérifiée par l'expérience. Elle est même en contradiction avec la loi logique de notre pensée, parce qu'elle signifie que l'identique n'est pas identique, que le même phénomène peut être en même temps un phénomène différent et contraire de ce qu'il est [5]. M. Riehl croit plutôt que tout ce qui arrive, arrive avec la même nécessité et ne peut pas arriver autrement que comme il arrive. L'action passée et présente est déterminée, l'action future prédéterminée. La liberté de la volonté et la responsabilité s'excluent l'une l'autre. Que deviendrait l'art de l'éducateur et de l'homme d'État si la volonté faisait une exception de la loi de causalité [6] ?

1. *Der philos. Kritizismus*, II, III partie, p. 246 et suiv.
2. *Ibid.*, II, 2, p. 20.
3. *Ibid.*, p. 219.
4. *Ibid.*, p. 228 et suiv.
5. *Ibid.*, 239.
6. *Ibid.*, 232-251.

IV

Tandis que M. Riehl croit continuer l'œuvre de Kant en faisant un compromis avec le positivisme, les représentants de l'école de Marburg, Cohen et Natorp, voudraient atteindre le même but en restant fidèles à la doctrine du maître : Marburg est le centre du kantisme orthodoxe.

Hermann Cohen (né en 1842)[1] marche dans la direction du criticisme idéaliste de Fr. A. Lange, le célèbre auteur de *Geschichte des Materialismus*. Il veut remplacer la métaphysique par la théorie de la connaissance pure. Grâce à la découverte de l'*a priorité* de l'espace et du temps, tout idéalisme matériel, tout matérialisme a été anéanti une fois pour toutes. L'intuition pure relie la sensibilité à l'entendement. Cohen se place sur le terrain de la science mathématique de la Nature (*Mathematische Naturwissenschaft*). La base du système philosophique est la logique en tant que logique de la connaissance pure. L'éthique est coordonnée à la logique, parce que celle-ci seulement peut nous montrer par quelle méthode l'éthique doit chercher à établir des lois. L'éthique est la logique des sciences de l'esprit[2]. La logique est ensuite la base de l'esthétique. L'artiste cherche la nature non par le rêve contemplatif mais par l'étude de ses lois et de ses créations les plus intimes. La logique est enfin la base de la psychologie. La tâche de la psychologie est de décrire et de déterminer l'unité de la conscience, et c'est la logique qui nous apprend ce que c'est que l'unité[3].

Dans son éthique, M. Cohen s'efforce de démontrer que le *naturalisme*, cet héritage de l'union de la psychologie avec la physiologie, est l'ennemi mortel de l'éthique[4]. Toute psychologie a affaire à l'être de la nature; l'éthique, au contraire, à l'être du devoir. Non moins dangereux pour l'éthique est le *panthéisme*. Cohen est un anti-spinoziste. Si Dieu et la nature ne font qu'un, l'homme et la nature doivent l'être aussi, et par conséquent pas de différence entre être (*Sein*)

1. Parmi ses ouvrages nous signalons : *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871 : 2e éd., 1885; *Kants Begründung der Ethik*, 1877; *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889; *System der Philosophie* dont jusqu'à présent ont paru : *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, *Ethik des reinen Willens*, 1904.
2. *Ethik*, p. 62.
3. *Logik*, p. 517 et suiv.
4. *Ethik*, p. 11 et suiv.

et devoir (*Sollen*)[1]. L'homme n'est pas seulement individu; mais il est membre d'une pluralité (*Mehrheit*), qui correspond à la Société[2], et ce n'est que dans l'Universalité (*Allheit*) qu'il achève le cercle de son existence. Et cette Universalité même a plusieurs degrés jusqu'à ce qu'elle trouve son terme dans une véritable unité qui est l'humanité[3]. C'est sur la notion d'Universalité que Cohen s'efforce de fonder son éthique. Sans l'Universalité, sans commencer par l'Universalité, l'idée de l'homme ne peut même pas s'achever, ni même se développer ni se former. L'Universalité constitue non seulement l'heureuse fin mais aussi le véritable commencement[4]. Cohen compare sa « Allheit » avec la « volonté générale » de Rousseau qui est, comme on sait, différente de la « volonté de tous »[5]. L'Universalité c'est l'État dans le sens suprême du mot, c'est la justice. L'Universalité ne dépend pas des membres particuliers, ceux-ci gravitent plutôt vers elle, mais elle ne peut pas se constituer si un de ses membres reste mutilé. Et la plus grande mutilation est la mutilation intellectuelle. C'est dans l'Universalité que l'individu trouve son idéal, c'est elle qui lui permet de devenir un être moral.

*
* *

D'autres représentants du kantisme allemand, convaincus des graves conséquences du naturalisme pour tout l'ensemble de notre vie, le combattent sous toutes ses manifestations. D'une haute valeur à cet égard nous paraît l'œuvre du poète philosophe d'Iéna, Otto Liebmann (né en 1840)[6], un des premiers qui ont lancé l'appel : « Retour à Kant! »

La devise de M. Liebmann dans sa lutte contre le naturalisme est le mot de Gœthe :

> « Geheinmisvoll am lichten Tag,
> Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
> Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
> Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben ».

1. *Ethik*, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 7.
4. *Ibid.*, p. 229.
5. *Ibid.*, p. 231, 568, 489.
6. Le talent poétique de M. Liebmann se manifeste non seulement dans ses remarquables travaux *Analysis der Wirklichkeit*, 1876. 3e éd., 1909; *Gedanken und Tatsachen*, 1882-1901; mais il a fait aussi un volume de poésies philosophiques, *Weltwanderung*, 1899.

M. Liebmann s'attache surtout à combattre le mécanisme biologique et psychologique. La grande erreur de la biologie mécanistique consiste à croire qu'elle *explique* la vie. *Qu'est-ce que la vie?* se demande M. Liebmann[1]. Voilà la grande énigme du sphinx qui attend encore son Œdipe. *Qu'est-ce que la vie?* Nous voyons un courant avec tous ses tourbillons rouler sans cesse à travers les innombrables séries des générations, nous-mêmes nous nageons au milieu de ce courant, essayant autant que possible de rester sur l'eau; mais nous ne le comprenons pas, et nous ignorons son origine. *Qu'est-ce que la vie?* Un processus d'oxydation, peut-être? Oui certes, mais beaucoup plus! Ou bien un mécanisme? Oui, mais infiniment plus que cela. Il nous manque toujours le « Newton du brin d'herbe » que Kant *n'*attend *pas* dans sa cosmogonie. *Qu'est-ce que la vie?* Nous sommes débarrassés du vitalisme, mais nous n'avons rien de meilleur pour mettre à sa place. D'où vient que l'animal-mère, soit par germination, soit par bourgeonnement, soit par la génération sexuée, puisse engendrer des œufs capables de se développer ou des enfants venus à terme? D'où vient que d'ordinaire (mais pas toujours) les descendants ressemblent aux parents? que de l'animal-mère sortent, soit directement, soit indirectement des descendants qui, malgré quelques différences individuelles, héritent, en général, le type de la mère ou de la grand-mère? Nous pouvons bien construire des machines à vapeur parce que nous pouvons les expliquer scientifiquement, mais nous ne pouvons pas construire une grenouille vivante parce que nous ne pouvons pas l'expliquer. Il y a donc des limites absolues de la connaissance humaine.

De même que la biologie mécanistique ne peut pas expliquer la vie, de même la psychologie mécanistique ne peut pas expliquer les faits psychiques. En quelle mesure contribuent le volume, le poids absolu ou spécifique, la structure ou la texture, l'abondance de plis et le contenu de graisse du cerveau humain à la naissance des pensées du détenteur du cerveau? Qu'est-ce qu'il y a de commun entre l'albumine, la potasse et le phosphore de la substance cérébrale et la logique? Ou bien, comment expliquez-vous le génie mathématique d'un Gauss, l'immense monde de pensées d'un Gœthe par le volume, le poids et la forme du cerveau? — Nous ne le pouvons pas. Ainsi, notre explication matérialiste des fonctions mentales rivalise

1. *Analysis der Wirklichkeit*, p. 352.

jusqu'à présent avec le célèbre « Opium facit dormire quia est in eo virtus dormitiva »[1]. Et si un adversaire malicieux, renversant les rôles, nous posait la question : « Ne pourrait-on pas penser *sans* cerveau? et si non, par quelle raison? », personne au monde ne pourrait lui répondre. Il y a, sans aucun doute, à la base du mécanisme de la nature quelque chose d'essentiellement logique. Si la raison est un produit naturel, la nature, elle-même, doit avoir une raison. L'idée d'une base unique de la nature et de la logique des faits qui règne dans le monde, s'impose à nous, mais c'est une idée énigmatique, une idée vide de contenu pour notre connaissance scientifique[2]. Personne ne peut pénétrer dans l'impénétrable. C'est le transcendant, l'inconnaissable[3]. Ce qui est certain, ce sont les *valeurs*, les concepts de valeur, les jugements de valeur, des impératifs, des normes, bref il y a des *idéaux* qui ont pour nous une valeur même si dans le monde intelligible rien ne leur correspond complètement. Il y a, cependant, deux choses qui sont de la plus haute valeur : *raison* et *amour*. Ce sont les deux plus grandes manifestations de cet être unique dont nous ne pouvons saisir l'essence[4]. Quant au rapport entre ces idéaux et l'être unique, cette question échappe au domaine de la métaphysique critique. Elle appartient à la religion et à la poésie. La tâche du philosophe est ici de reconnaître les limites de l'esprit humain et de s'abstenir de toute connaissance de l'absolu. La métaphysique est un problème pour l'homme, une science pour le surhomme.

*
* *

M. Windelband né en 1848, professeur à l'université de Heidelberg[5], tout en s'inspirant de Fichte, représente un criticisme ana-

1. *Analysis der Wirklichkeit*, p. 540 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 577.
3. *Gedanken und Tatsachen*, *II*, 2, p. 229.
4. *Ibid.*, p. 233.
5. Parmi les ouvrages de M. Windelband nous signalons : *Die Lehren vom Zufall*, 1870; *Geschichte der neueren Philosophie*, 2e éd., 1899; *Präludien*, 1884; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 2e éd., 1903; *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894; *Platon*, 1901, 3e éd. *Ueber Willensfreiheit*, 1904. Sous sa direction un recueil d'études consacrées au 80e anniversaire de Kuno Fischer, sous le titre, *Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*, dont les auteurs sont : Liebmann, Wundt, Windelband, Trœltsch, Rickert, Groos, Bauch, Lask. Les deux études de M. Windelband dans ce recueil sont : *Logik*, dans le 1er vol. et *Geschichte der Philosophie*, dans le 2e vol.

logue à celui de M. Liebmann. En effet, la philosophie est, selon M. Windelband, la science de la conscience normale [1], ou la science critique des valeurs absolues (*allgemeingültig* [2]). L'objet de la philosophie n'est pas la « raison humaine » comme une connexion donnée empiriquement par l'évolution psychique de l'espèce homo sapiens, mais c'est la raison métempirique et universelle [3]. La philosophie étudie la conscience empirique pour établir sur quels points de cette conscience se manifeste l'évidence immédiate d'une universalité normative. La conscience normale est un système de normes qui doivent valoir, mais qui ne se réalisent qu'en partie dans la réalité empirique. La conscience normale demeure pour notre connaissance un idéal dont nous ne saisissons que la frange. Il nous est impossible de saisir cette conscience normale complètement par la voie d'une connaissance scientifique. Dans la sphère de notre expérience l'idéal transparaît de loin en loin, et dans le cas où nous serions convaincus de la réalité d'une conscience normale absolue, il s'agirait d'une croyance personnelle, et non plus d'une connaissance scientifique [4]. L'objet de la philosophie étant non pas de poser des jugements de fait, mais des jugements de valeur, il n'y a, à proprement parler, que trois disciplines philosophiques : la logique, l'éthique et l'esthétique. La psychologie est une science empirique, en partie descriptive et en partie explicative, la métaphysique comme science de l'absolu est impossible, la théorie de la connaissance, la philosophie de la religion et de l'art ne sont légitimes qu'en tant qu'on les traite dans un sens non pas métaphysique, mais critique. L'universalité des jugements de valeur logiques, moraux et esthétiques n'est pas réelle, mais idéale, c'est-à-dire quelque chose qui doit (*soll*) être, et la nécessité n'est pas celle d'un falloir (*Müssen*) mais celle d'un devoir (*Sollen*).

M. Windelband applique son idéalisme critique surtout en *histoire*. Il reproche à la science exacte, en général, et au positivisme en particulier, de vouloir expliquer les faits historiques par les mêmes procédés et concepts que les sciences naturelles, et de méconnaître l'originalité de la science historique en cherchant des lois dans l'histoire. Il s'efforce d'établir une différence radicale, une disjonction

1. Voir : *Praeludien*, p. 45.
2. *Ibid.*, p. 28.
3. *Geschichte d. Philsophie*, dans le 2e vol. du recueil, p. 183.
4. *Praeludien*.

profonde entre les sciences de la nature et la science de l'histoire (et non pas entre les sciences naturelles et les sciences de l'esprit, la psychologie étant à la fois l'un et l'autre). L'objet de la science de la nature est de chercher les lois des phénomènes, tandis que celui de l'histoire est de saisir et de comprendre la signification individuelle dans les événements uniques de l'histoire humaine[1]. Les sciences empiriques cherchent dans la connaissance du réel, ou bien ce qu'il y a d'universel dans la forme de la loi naturelle, ou bien ce qu'il y a d'individuel dans une situation historique donnée; elles considèrent en partie la forme en tant qu'elle reste toujours la même, en partie le contenu individuel (*einmalig*) des événements réels. Les unes sont des sciences de lois, les autres des sciences d'événements; celles-là nous renseignent sur ce qui est toujours, celles-ci sur ce qui a été une fois seulement. La pensée scientifique est dans le premier cas *nomothétique*, dans l'autre *idiographique*.

Cependant, cette opposition de méthode classifie seulement la forme, et non pas le contenu du savoir. Les mêmes objets peuvent être considérés à la fois du point de vue nomothétique et du point de vue idiographique. La différence entre l'observation de la nature et l'histoire commence là où il s'agit de l'appréciation épistémologique des faits. C'est ici que nous voyons que l'une cherche des lois, l'autre des figures (*Gestalten*). Dans la pensée scientifique prédomine la tendance d'abstraction, dans la pensée historique, au contraire, celle de l'intuition.

M. Rickert (né en 1863, professeur à l'université de Fribourg[2]) est le plus remarquable continuateur de l'œuvre de M. Windelband. La philosophie est, pour tous les deux, la science critique des valeurs absolues. Elle doit laisser tout le domaine de l'être empirique aux sciences particulières, renoncer à une conception métaphysique du monde et se borner à l'empire des valeurs[3]. Nous ignorons s'il y a un monde de choses transcendantes, mais ce qui est certain, c'est qu'il y a une valeur transcendante. Il est hors de doute qu'il y a un

1. *Logik*, op. cit., p. 178 et suiv.
2. Parmi ses ouvrages nous signalons : *zur Lehre von der Definition*, 1888; *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892; *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899; *Geschichtsphilosophie*, dans *Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*.
3. *Geschichtsphilosophie*, p. 133.

devoir indépendant de l'individu[1]. Le savant se subordonne aussi bien à un devoir que l'homme moral.

M. Rickert lutte contre la méthode universelle des positivistes en général, et contre le naturalisme en histoire en particulier. Il conteste aux naturalistes le droit de fonder une morale. La notion de devoir n'a pas de sens dans la « nature » de la science naturelle[2]. L'affirmation que les lois morales sont des lois naturelles ou bien est futile parce qu'on devrait d'abord s'entendre sur le sens du mot « loi naturelle », ou bien elle implique une contradiction parce que les lois naturelles énoncent ce qui doit arriver partout et toujours, et par conséquent leur contenu est précisément la seule chose qui ne peut prendre jamais la forme de devoir.

M. Rickert nie la possibilité d'établir des lois dans l'histoire[3]. L'histoire qui traite des hommes, de leurs institutions et de leurs actions ne peut être définie que comme la science individualisante de la civilisation (*individualisierende Kulturwissenschaft*). Son but est toujours d'exposer une série individuelle (*einmalig*) plus ou moins vaste de l'évolution, et ses objets sont ou bien eux-mêmes des faits de civilisation, ou bien ils sont en rapport avec les valeurs de civilisation. M. Rickert semble aller plus loin que M. Windelhaud lorsqu'il dit que l'histoire diffère, en principe, des sciences naturelles, non pas seulement au point de vue de la méthode mais aussi au point de vue du contenu. La notion de loi implique nécessité. Une science des lois comme doctrine historique est logiquement impossible[4]. La notion de loi comme un principe de l'univers historique n'a pas de sens pour la philosophie de l'histoire, pas plus que la notion de loi historique comme objet d'une science empirique de l'histoire. La sociologie, en tant que science des lois, ne peut par conséquent remplacer la philosophie de l'histoire. Celle-ci conçoit l'histoire comme la description individualisante de l'evolution originelle de la civilisation. Les principes de la vie historique n'étant eux-mêmes que des valeurs, la considération de ces valeurs constituera la deuxième tâche de la philosophie de l'histoire, qui par conséquent coïncide avec la philosophie comme science des valeurs absolues. Enfin la philosophie de l'histoire, en tant qu'elle essaie de

1. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 87 et suiv.
2. *Ueber die Grenzen d. naturw. Begriffsb.*, p. 713.
3. *Geschichtsphilosophie*, p. 89.
4. *Ibid.*, p. 96.

montrer jusqu'à quel point les valeurs critiquement établies ont été réalisées dans l'histoire jusqu'à présent et quelles ont été les grandes époques de cette réalisation pour comprendre où nous nous trouvons aujourd'hui dans cette évolution et où nous devons chercher notre tâche à l'avenir, constitue la conclusion du système de la philosophie.

D'autres représentants de l'école de Windelband combattent le naturalisme, le psychologisme et le sociologisme surtout en *éthique* (Br. Bauch) et en *esthétique* (J. Cohn).

M. Bauch[1] reproche au naturalisme contemporain de ne pas voir que l'appréciation naturaliste s'abolit d'elle-même dans une insoluble contradiction. Si quelque chose a une valeur seulement parce que c'est nécessaire, alors tout le réel a la même valeur, et toutes les oppositions réelles ont aussi la même valeur, aucune d'elles ne peut être quelque chose de meilleur qu'une autre[2]. Toute l'expérience de la nature extérieure ne suffit pas pour donner une mesure de valeur. La tâche de l'éthique critique est de chercher si nous pouvons trouver, en général, une mesure de valeur absolue. Le principe absolu est, en tant que forme pure, supra-individuel, mais en tant qu'il est applicable à tous les contenus de la vie réelle, c'est-à-dire à chaque cas concret, il est en même temps absolument individuel.

Un but essentiel de l'ouvrage de M. J. Cohn, *Allgemeine Aesthetik* (1901), est de délivrer l'esthétique du joug du psychologisme et du sociologisme, et d'établir son autonomie en faisant d'elle une science critique des valeurs absolues. La tâche de l'esthétique est d'étudier le genre spécial des valeurs qui dominent dans l'art et dans le beau. Or, la psychologie ne connaît pas de différences de valeur; aussi n'a-t-elle aucun intérêt à délimiter le domaine esthétique, et à le distinguer, par exemple, de celui de l'agréable[1]. De même, le fondement sociologique de l'esthétique méconnaît le point de vue de la valeur. On ne voit pas que ce point de vue s'applique déjà lorsqu'il s'agit de savoir quels phénomènes sociaux servent à des fins esthétiques. Cette question est surtout d'une réponse difficile en ce qui concerne les peuples primitifs.

Contre le psychologisme en esthétique lutte aussi M. J. Volkelt

1. *Ethik* dans *Die Philosophie im Beginn des 20 Jahrhunderts*, vol. I.
2. *Ethik*, p. 91.

(né en 1848, prof. à Leipzig) dans son ouvrage intitulé *System der Aesthetik*[1]. L'esthétique, tout en s'appuyant sur la psychologie, est une science normative. Elle exprime un devoir, encore que ce ne soit pas un idéal moral. M. Volkelt pense avec M. Liebmann que l'esthétique repose sur des jugements de valeur[2]. L'esthétique purement descriptive (celle de Taine, par exemple, et jusqu'à un certain degré, celle de Lipps) ne peut pas s'appeler une science. Si l'esthéticien a motivé sa manière d'apprécier, s'il parle des autres appréciations esthétiques avec dédain, il cesse alors de procéder par description et il semble considérer certaines propositions comme des normes[3]. Quant à la métaphysique, M. Volkelt ne la considère pas comme la base mais plutôt comme le couronnement de l'esthétique. Comme dans la psychologie, dans la morale et dans chaque science philosophique, l'esthétique conduit à la considération des questions métaphysiques et surtout à la question de savoir jusqu'à quel point le domaine des valeurs esthétiques est en rapport avec l'essence de l'homme et de l'Univers en général.

*
* *

M. Simmel (né en 1858, professeur à l'université de Berlin[4]) aussi considère comme la tâche principale de la philosophie actuellement de continuer l'œuvre de Kant et de nous délivrer du naturalisme dans tous les domaines de la vie. Très caractéristique à cet égard nous paraît sa lutte contre le naturalisme historique. M. Simmel s'efforce de montrer la différence, ou plutôt le dualisme radical qui existe entre la science historique et la science des lois. Les lois des choses n'ont rien à faire avec la réalité de celles-ci, elles subsisteraient de même si le cas qu'elles décrivent se produisait une fois ou un million de fois. La généralité absolue avec laquelle elles affirment : *Si* (*Wenn*) A est, B doit être, elles la rachètent par l'insuffisance

1. 1 vol. 1905; parmi ses autres ouvrages nous signalons : *Erfahrung und Denken*, 1886; *Psychologie und Pädagogik*, 1898; *A. Schopenhauer*, 1900; La philosophie de M. Volkelt est une sorte de synthèse entre le Kantisme et l'Hégélianisme.

2. *Ästhetik*, I, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. Parmi ses ouvrages nous signalons : *Ueber soziale Differenzierung*, 1890; *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892; *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, 2e éd., 1905; *Philosophie des Geldes*, 1900; *Kant*, 1904; *Schopenhauer und Nietzsche*, 1907; *Soziologie*, 1908.

absolue de déterminer *si ob* A existe. Le cas individuel dans l'espace et dans le temps qui est le contenu de l'histoire est pour la science des lois tout à fait indifférent. L'idée d'une loi historique est, par conséquent, une idée contradictoire [1]. La tendance à trouver des lois dans l'histoire est, en effet, une illusion, en tant que les lois qui déterminent l'histoire ne sont pas des lois spéciales de l'histoire comme un segment déterminé du cercle cosmique. Mais elles sont légitimes comme orientation préliminaire sur la contingence des phénomènes historiques et comme phases antérieures de la connaissance des lois réellement efficaces.

M. Simmel repousse toute métaphysique comme science, c'est-à-dire toute tentative faite pour expliquer la réalité par un principe intellectuel parce que nous ne pouvons tirer ce principe que de la réalité qu'il voudrait expliquer. La métaphysique n'est légitime que lorsqu'on la considère comme une interprétation symbolique de la réalité. Car dans ce cas, elle sera non une connaissance, mais la transformation d'intérêts psychologiques et de besoins du cœur, qui, en tant que faits psychologiques, sont au delà de l'alternative de vrai et de faux.

Quant à la sociologie de M. Simmel, les lecteurs de cette *Revue* savent que le pénétrant philosophe de Berlin conçoit cette science non pas comme une science de la matière, mais de *la forme de la vie sociale* [2]. Les formes qu'affectent les groupes d'hommes unis pour vivre les uns à côté des autres, les uns pour les autres, ou les uns avec les autres, voilà le domaine de la sociologie. Ni la faim, ni l'amour, ni le travail, ni la religiosité, ni la technique, ni les produits intellectuels ne sont par eux-mêmes de nature sociale ; mais c'est le fait même de l'association qui donne à toutes les choses leur réalité. La sociologie abstrait, pour en faire l'objet d'une observation spéciale, les éléments, le côté purement social de la totalité de l'histoire humaine, c'est-à-dire de ce qui arrive dans la société : autrement dit, elle étudie dans la société ce qui n'est que « société ».

1. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892, p. 41-44.
3. Cf. les articles de M. Simmel, *Le problème de la Sociologie* dans le tome II (1894) de cette *Revue*, et *Comment les formes sociales se maintiennent* dans l'*Année Sociologique*, 1898.

*
* *

M. Dilthey (né en 1833, professeur à l'université de Berlin [1]) lutte à la fois contre le positivisme et contre la métaphysique. Il trouve que Comte et les positivistes, Stuart Mill et les empiristes mutilent la réalité historique pour l'adapter aux concepts et aux méthodes des sciences naturelles. Mais d'un autre côté il lui semble que l'anti-positivisme, dont le plus éminent représentant a été Lotze, sacrifie l'autonomie légitime des sciences particulières, la fécondité de leurs méthodes expérimentales et la solidité de leurs bases à une nostalgie métaphysique. L'unique point de vue que la philosophie peut accepter actuellement comme légitime est, selon M. Dilthey, le point de vue *épistémologique*. Toute science est une science expérimentale, mais toute expérience est intimement liée à notre conscience où elle se produit [2]. M. Dilthey s'attache surtout à démontrer la stérilité et l'impossibilité d'une métaphysique comme science. Une métaphysique, dit-il, qui sait dépasser et qui se borne à réunir les derniers concepts des sciences expérimentales en un tout représentable ne pourra jamais surmonter la relativité de la sphère expérimentale de ces concepts ni celle de l'intelligence qui réunit les expériences dans un tout [3]. Le monde métaphysique qui s'ouvre derrière les concepts de la science naturelle, est, pour ainsi dire un *ens rationis* en deuxième puissance. C'est ce que nous montre l'histoire de la philosophie moderne. La substance de Spinoza, les atomes des monistes, les monades de Leibniz, les réaux (Réalien) de Herbart mettent le désordre dans les sciences naturelles en faisant intervenir des éléments psychiques dans les phénomènes de la nature, et elles rabaissent la vie intellectuelle en cherchant dans la volonté la cohérence de la nature.

Il faut, cependant, remarquer que la théorie de la connaissance de M. Dilthey a un caractère anti-intellectualiste et que sa lutte contre la métaphysique est une lutte contre la métaphysique intellectualiste. Dans les veines de l'individu, tel que Hume, Locke,

1. Hors différents travaux parus dans les *Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wissenschaften*, M. Dilthey a écrit des volumes sur *Schleiermacher's Leben*, 1870; *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1887; *Erlebnis und Dichtung*, 1905, etc.; *Das Wesen der Philosophie* dans la *Systematische Philosophie*, de Hinneberg.
2. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, p. 16.
3. *Ibid.*, p. 513.

et Kant l'ont construit, ne coule pas un sang véritable mais le suc dilué d'une raison considérée comme pure faculté de penser. Au contraire, M. Dilthey s'efforce d'expliquer les éléments principaux de notre représentation et de notre connaissance de la réalité, tels que l'unité de la personnalité, le monde matériel, les individus en dehors de nous, leur vie dans le temps et leur action réciproque en se plaçant au centre de la nature humaine, dont la volonté, le sentiment et la représentation ne sont que différents aspects. Ce n'est pas en partant d'un *a priori* immobile de notre faculté de connaître mais grâce à une histoire de l'évolution qu'on pourra répondre aux questions que nous posons à la philosophie [1]. La base de toute véritable philosophie sont les expériences intimes des penseurs. Dans son étude intitulée *Das Wesen der Philosophie*, M. Dilthey semble même reconnaître la légitimité d'une véritable métaphysique. Il dit que le philosophe s'efforce d'exprimer et de réunir tout l'ensemble d'expériences vécues (*Erlebnisse*), de valeurs, de fins, d'intuitions; qu'il va de l'enchaînement des choses et des changements dans le monde vers une idée du monde, qu'il remonte à un principe, à une cause du monde, et essaie de déterminer le sens et la signification du monde [2]. La philosophie est une puissance qui veut exercer une action réformatrice sur la vie. Elle n'est pas un produit de l'entendement. M. Dilthey croit même que le grand poète voit par intuition ce que le philosophe cherche à rendre par des concepts. La poésie a exprimé l'idéal de l'humanité d'une manière beaucoup plus pure, plus libre et plus humaine que la philosophie ne l'aurait jamais pu faire.

*
* *

M. Wundt (né en 1832, professeur à l'université de Leipzig) [3] semble adorer ce que M. Dilthey voudrait brûler. L'illustre psychologue de Leipzig est le seul représentant du kantisme allemand qui s'efforce de démontrer la légitimité de la métaphysique comme science. A la question que Kant se pose dans les *Prolégomènes* : « La

1. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, XVII.
2. *Wesen der Philosophie*, p. 69.
3. Parmi les nombreux ouvrages de M. Wundt nous signalons : *Vorlesungen über Menschen-und Tierseele*, 1863; *Grundzüge der physiolog. Psychologie*, 4 éd., 1893; *Logik*, 2e éd., 1893; *Essays*, 2e éd., 1900; *Ethik*, 3e éd., 1903; *System der Philosophie*, 2e éd., 1897; *Einleitung in die Philosophie*, 3e éd., 1904; Metaphysik, 1907, dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg.

métaphysique comme science est-elle possible? » M. Wundt répond : puisqu'elle est nécessaire, il faut qu'elle soit possible[1]. Même si l'on pouvait la bannir de la philosophie, elle ne disparaîtrait jamais des sciences particulières[2]. C'est ce qu'on voit dans les travaux des savants, tels que Häckel, Mach et Ostwald, que Wundt appelle des métaphysiciens malgré eux. La science opère sur des postulats qui ne lui sont pas donnés par l'expérience[3]. C'est à la métaphysique de les fonder. Elle ne doit pas ériger son édifice de toutes pièces, c'est-à-dire voir la réalité avec d'autres yeux que la science positive — car il n'y a qu'une seule réalité, celle des phénomènes, — mais plutôt partir des éléments hypothétiques que lui donnent les sciences particulières, les examiner logiquement, les accorder les uns avec les autres, écarter les contradictions et les réunir dans un tout harmonieux. C'est alors seulement que la philosophie sera une véritable science, une « philosophie scientifique[4]. » La véritable philosophie est réaliste en ce sens qu'elle n'érige pas un édifice de concepts en dehors des sciences positives, mais elle prend pour base les sciences réelles et leurs méthodes[5]. C'est une métaphysique de ce genre que M. Wundt esquisse dans son « System ». Il ne veut pas nous donner un système nouveau, c'est-à-dire une conception de la réalité essentiellement différente de celle de la science. Son but est plutôt de résumer les résultats des connaissances particulières sous une formule philosophique. Étant parti lui-même des sciences naturelles et ayant abouti à la philosophie à travers la philosophie empirique, il lui serait impossible de philosopher autrement que par la méthode des sciences[6].

La philosophie de M. Paulsen (né en 1846, professeur à l'université de Berlin)[7] présente une grande analogie avec celle de M. Wundt. Tous les deux luttent pour une philosophie scientifique et une métaphysique *volontariste*; tous les deux croient au *parallélisme* psycho-

1. *Metaphysik*, p. 132.
2. *System*, p. 33.
3. *Ibid.*, préface, VI.
4. *Einleitung in die Philosophie*, p. 19.
5. *Ibid.*, p. 422.
6. Pour le détail du Système de Wundt voir l'étude de M. Norero dans les numéros de mars et de mai de la *Revue*.
7. Voir ses ouvrages : *Einleitung in die Philosophie*, 5e éd., 1898, 16e éd., 1906; *Kant*, 1898. *System der Ethik*, 1889, 6e éd., 1904; *Schopenhauer. Mephistopheles, Hamlet*, 1904; *Geschichte des Gelehrten Unterrichts*, 1895; *Die Zukunftsaufgabe der Philosophie* dans la *Systematische Philosophie* de Hinneberg.

physique. La philosophie, selon M. Paulsen, ne diffère ni par sa méthode ni par la matière de la science positive[1], elle n'est que l'ensemble (*Inbegriff*) de la connaissance scientifique. Chaque science étudie une partie, un profil de la réalité ; la philosophie consiste à résumer toutes ces connaissances dans une unité, afin de donner une réponse à la question de savoir ce que c'est que la réalité. Chaque savant, chez qui l'idée de l'unité de toute connaissance est vivante, est un philosophe. Si l'on voulait faire de la philosophie une matière spéciale, on devrait donc remonter à la conception aristotélicienne de la philosophie. La tâche serait de traiter certaines questions les plus générales de la réalité, et ce serait la métaphysique. La philosophie de l'avenir sera, selon M. Paulsen, un idéalisme objectif ou une philosophie *monothéiste-panthéiste*. La réalité qui apparaît dans le monde des phénomènes comme un système matériel unique, doit être conçue comme un être unique psychique, c'est-à-dire comme une volonté universelle tendant vers un but (*ein einheitlicher zielstrebiger Allwille*), se réalisant dans une infinité de systèmes de volontés relativement indépendantes[2].

Dans son éthique, M. Paulsen se place au point de vue de l'Évolutionisme, ou du finalisme social[3]. La réglementation des rapports entre les individus est la fonction spéciale de la morale objective. Ce qui distingue l'éthique téléologico-sociale de l'éthique formaliste de Kant, c'est qu'elle unit le bonheur avec la loi morale. Le souverain bien est une vie perfectionnée de l'homme, c'est-à-dire une vie qui vise le développement complet de toutes les facultés et dispositions de la personnalité rationnelle. Les lois morales sont les lois naturelles de la vie humaine, en ce sens que leur réalisation conduit à la conservation et au perfectionnement, et leur négligence (*Missachtung*) à l'abolition de la vie morale et enfin de la vie physique elle-même.

V

On voit par ce qui précède que le kantisme sous ses différentes formes est la philosophie dominante dans les universités allemandes et que le plus grand souci de ses représentants est de surmonter le

1. *Einleitung in die Philosophie*, 1898, p. 19.
2. *Die Zukunftsaufgabe der Philosophie*, p. 396.
3. *Ethik*, dans la *Systemat. Philosophie* de Hinneberg.

naturalisme en renonçant à faire de la philosophie autonome, de la spéculation. Il est vrai que Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Herbart, Hartmann, Nietzsche ont des admirateurs et des disciples parmi les représentants du monde universitaire. Nous avons vu plus haut que M. Windelband s'inspire de Fichte; M. Wundt s'inspire à la fois de Fichte (de sa « sittliche Weltordnung », par exemple), et de Schopenhauer (voir son volontarisme). Nous signalons aussi que M. Lasson (né en 1832, professeur à l'université de Berlin)[1] se considère lui-même comme un disciple de Hegel, ainsi que Paul Deussen (né en 1845, professeur à l'université de Kiel)[2] comme un disciple de Schopenhauer, Arthur Drews[3] (né en 1865, professeur à l'école polytechnique de Karlsruhe) comme un disciple de Hartmann, W. Rein[4] (né en 1847, professeur de pédagogie à l'université d'Iéna) comme un disciple d'Herbart. Quant à Nietzsche, s'il n'a pas d'élèves parmi les professeurs de philosophie, on s'efforce du moins de l'interpréter d'une manière impartiale et de voir en lui quelque chose de plus qu'un « immoraliste » et un fou.

Mais ces disciples et admirateurs de la haute philosophie allemande ne font pas des questions centrales de la vie l'objet principal de leurs études. La seule exception que nous pouvons signaler à cet égard est l'œuvre de R. Eucken[5] (né en 1846, professeur à l'université d'Iéna).

Tout en s'inspirant de Platon, et surtout de Plotin et de Saint-Augustin, M. Eucken est un disciple de Fichte dans le meilleur sens du mot. Il ne se borne pas à combattre le naturalisme, ni à faire un compromis entre la science positive et la philosophie en construisant une « philosophie scientifique » : il rejette toute philo-

1. M. Lasson est l'auteur d'un *System der Rechtsphilosophie*, 1882, qui est très apprécié parmi les juristes; il a écrit aussi sur Meister Eckhardt, 1868; *Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit*, 1883, etc.

2. Auteur de *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der indischen Religionen*, I vol., 1894 et suiv. *Die Elemente der Metaphysik*, 1877, 3e éd., 1902, *Sur la Philosophie des Vedas*, etc.

3. Auteur d'ouvrages sur la Philosophie de Hartmann et sur celle de Nietzsche, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, etc.

4. Auteur de *System der Pädagogik*, 1900; *Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts*, etc., et directeur de l'important *Encyklopädisches Handbuch der Päd.* M. Rein est aussi le directeur de la *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik*.

5. Ses ouvrages les plus remarquables sont : *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit*, 1888; *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 7e éd., 1907; *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 2e éd., 1907; *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2e éd., 1905; *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 4e éd., 1908; *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, 1907; *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, 1908.

sophie qui n'est pas autonome, toute philosophie qui se contente d'enregistrer les résultats des sciences particulières, ou qui se borne à faire une critique de la faculté de connaître, ou enfin qui s'efforce de construire une conception du monde et de la vie avec les matériaux et les procédés de la science positive. M. Eucken a le mérite de mettre les philosophes contemporains en face d'une grande alternative : ou bien la philosophie doit apporter quelque chose d'essentiellement nouveau ou bien elle n'a pas de raison d'être. Ou bien la philosophie est un appendice accessoire des sciences particulières, ou bien elle a un principe et une manière de procéder *sui generis* qui lui permet de fournir une nouvelle conception de la réalité[1]. Cette conception du rapport entre la philosophie et la science n'est qu'une conséquence du grand *Entweder-Oder* qui domine toute l'œuvre de M. Eucken : ou bien il y a quelque chose de supérieur à la civilisation purement humaine, ou bien la vie n'a pas de sens ni de valeur. La conviction fondamentale de M. Eucken est que notre vie de l'esprit, c'est-à-dire la science, l'art, la religion, la morale, la vie politique et sociale, et surtout les œuvres des grands représentants du genre humain, tout cela n'est que l'évolution ou plutôt la réalisation spontanée d'une « vie de l'esprit » (*Geistesleben*) ayant son fondement en elle-même et obéissant à ses fins propres. La spiritualité historico-sociale n'est que l'évolution d'une vie de l'esprit supérieure à tous les intérêts purement humains. L'homme ne produit pas la vie de l'esprit, mais il y participe comme collaborateur libre et actif. La vie de l'esprit n'est pas un produit de l'histoire, mais se développe *dans* et *avec* l'histoire. Dans chaque grand fait historique se révèle quelque chose de supratemporel, de surhumain. La tâche de la philosophie est précisément de dégager ce supratemporel, ce surhumain, cet absolu. Grâce à la liberté de la pensée elle peut remonter à la source et voir les choses *sub specie aeterni*. Les sciences particulières prennent des vues différentes sur la réalité, c'est leur droit, mais cela ne suffit pas. Il faut qu'il y ait une science qui voit les choses en se replaçant dans le tout (*ein Sehen vom Ganzen*). De même que la « vie de l'esprit » n'est pas un pur assemblage de points particuliers mais un tout interne, de même on peut espérer que la philosophie, tout en s'appuyant sur les sciences particulières, nous fournira une

1. *Geistige Strömungen*, p. 340 et suiv.

nouvelle interprétation de la réalité ; elle n'est pas une considération froide des choses, mais elle intéresse notre être tout entier. Le véritable philosophe est en même temps un artiste, un poète. C'est grâce à une intuition créatrice qu'il voit le tout[2]. La philosophie ne peut pas se passer des symboles et des images. Elle est aussi une science des faits (*Tatsachenwisenchaft*), mais ses faits sont d'un genre différent de ceux des autres sciences. Elle est la conquête du fond de notre propre être[3].

Il nous est impossible d'entrer ici dans le détail de l'œuvre si riche d'idées profondes M. Eucken. Nous nous bornerons à indiquer très brièvement l'application de sa thèse aux domaines de la connaissance et de la morale, afin de faire ressortir le caractère métaphysico-moral ou mystique de son *activisme*?

Dans la recherche de la vérité, il ne s'agit pas d'une appropriation passive du donné, mais d'une création de la réalité véritable, d'une élévation vers une vie personnelle et libre. M. Eucken prend un parti opposé et à l'intellectualisme et au volontarisme, et estime que cette vie ne peut pas être réalisée par la pure intelligence ou par la volonté, mais par une action libératrice et élévatrice de tout l'ensemble de notre être. C'est pourquoi M. Eucken reconnaît l'importance du mouvement pragmatiste de notre temps, mais il trouve que le pragmatisme, s'il veut surmonter l'intellectualisme, doit dépasser le point de vue purement humain et aboutir à une métaphysique[4]. Il doit reconnaître que dans la recherche de la vérité nous luttons pour notre moi véritable, pour remonter à notre origine spirituelle. La philosophie de M. Eucken conduit donc directement à la religion. Ce qui l'oblige surtout à voir dans le christianisme la religion suprême de l'humanité, c'est le fait qu'ici le métaphysique a un caractère moral et le moral un caractère métaphysique. Rien de plus sublime que la conviction du christianisme selon laquelle Dieu se fit homme afin que l'homme fût fait Dieu[5]. L'amour chrétien n'est pas quelque chose de si superficiel que le croient certains de ses interprètes modernes. Ce que l'homme

1. *Geistige Strömungen*, p. 162.
2. *Ibid.*, 340.
3. *Geschichtsphilosophie* dans la *Systematische Philosophie*, de Hinneberg, p. 267.
4. Ce n'est que dans son ouvrage récemment paru, *Die Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, que M. Eucken a donné à sa doctrine le nom d'*activisme*.
5. *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 155.
6. *Hauptprobleme der Religionsphilosophie*.

doit faire n'est pas une affaire qui concerne seulement son bonheur : il intervient dans l'ordre du tout et se charge par là d'une grande responsabilité. Il n'y a, selon M. Eucken, qu'une morale véritable — celle qui est fondée sur la métaphysique ; mais d'un autre côté, il n'y a qu'une métaphysique véritable — celle qui a un caractère moral. Toute morale hétéronome, c'est-à-dire toute morale qui se borne à prescrire des préceptes, positifs ou négatifs, est en dernière analyse une espèce de police et de technique de la vie. La morale métaphysique, fondée sur une métaphysique morale, fait de notre existence entière une tâche, elle est nécessairement productrice et créatrice, et non pas seulement régulatrice ; elle ne se borne pas à dresser des tables de lois et d'attendre qu'une occasion se présente pour les appliquer ; elle doit plutôt préparer les occasions d'agir, elle doit pousser à l'action et élargir par là le règne de l'esprit au sein de l'humanité [1]. La morale est surtout une élévation intime de la vie, une appropriation de l'infinité entière. Elle ne consiste pas en une somme de services rendus à la société ou à un autre « grand Être » empirique ; elle signifie plutôt l'accès à un monde supérieur et nouveau. Il ne s'agit plus d'une manière nouvelle d'agir, mais d'une manière nouvelle d'*être*, qui doit, il est vrai, se traduire en action. L'intériorité (*Innerlichkeit*) ou la *vie mystique* de M. Eucken n'est donc pas simplement un ardent désir de s'évanouir dans l'infinité, mais elle est plutôt de nature active et énergique, elle repose sur une activité continuelle et spontanée.

*
* *

La marche que nous avons suivie dans l'exposé précédent nous permet de conclure en peu de mots. En commençant par Häckel et en terminant par Eucken, nous avons voulu indiquer implicitement en quel sens le mouvement philosophique du temps présent pourrait-être appelé un progrès. Nous avons vu que la meilleure réfutation du naturalisme est le naturalisme lui-même lorsqu'il essaie d'aborder les questions centrales de la vie et de s'élargir dans une *Weltanschauung*. Nous avons constaté que les différents représentants du kantisme, absorbés dans la lutte contre le naturalisme, ont négligé les questions centrales de la vie, mais ils ont

1. *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung.*

préparé le terrain pour une philosophie autonome qui n'est à présent qu'à l'état de naissance ou plutôt de renaissance. Il est à croire que la philosophie sera à l'avenir un véritable prolongement de la science positive en ce sens qu'elle considérera les faits eux-mêmes avec d'autres yeux que ceux de la science positive. C'est alors seulement qu'elle redeviendra ce qu'elle a été chez ses plus grands représentants, c'est-à-dire une métaphysique. Les assauts contre la métaphysique ne sont légitimes que lorsqu'ils sont dirigés contre une métaphysique intellectualiste ou contre celle qui croit saisir la vive réalité vivante avec les matériaux et les procédés de la science positive. En ce sens la polémique de M. Dilthey, par exemple, est d'une grande importance. Mais il y a loin de là à vouloir repousser toute métaphysique. Il ne faut pas oublier le mot profond de Gœthe : « Man kann in den Naturwissenschaften über manche Probleme nicht gehörig sprechen, wenn man nicht die Metaphysik zu Hülfe ruft; aber nicht jene Schul-und Wortweisheit; es ist dasjenige, was vor, mit, und nach der Physik war, ist, und sein wird. » *La véritable métaphysique est une science pour l'homme en tant qu'il participe à une vie surhumaine.* Connaître l'essence des choses signifie voir, c'est voir l'origine divine de l'homme. Contester la possibilité et la nécessité d'une science de l'absolu, c'est affirmer qu'il n'y a dans l'homme que du pur humain, de l'animalité, c'est nier l'existence de l'art, de la morale et de la religion, c'est ne pas voir que « dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons[1] », c'est prétendre que l'homme n'est pas capable de créer et d'aimer.

J. Benrubi.

1. Bergson, *Évolution créatrice*, p. 217.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EN GRANDE-BRETAGNE

On croit encore très généralement que le trait caractéristique de la philosophie anglaise, c'est l'empirisme. Pour beaucoup de gens, Bacon représente toujours nos méthodes, Hobbes nos conclusions philosophiques. La chose n'a rien de surprenant. On peut invoquer, pour justifier ce point de vue, la longue lignée de philosophes qui, de Francis Bacon (ou même de Roger Bacon) conduit, en passant par Hobbes, Locke et Hume, à J. S. Mill, Bain et H. Spencer. Et pourtant Berkeley, qui appartient à la même famille de philosophes, doit être considéré comme nous révélant des virtualités d'un genre tout différent. Les formes plus récemment prises par la pensée anglaise nous ont montré sous quels aspects ces virtualités pouvaient se réaliser.

Quand il s'agit des caractéristiques d'un peuple, il est toujours dangereux de généraliser. Une nation aussi bien qu'un individu peut, selon l'expression de Browning, *boast two soul sides.* Il y a un siècle environ « l'empire des airs » était censé appartenir à l'Allemagne. Nous commençons à nous apercevoir que la terre, et même la mer, ne sont pas hors de sa portée. En France, l'abîme est grand, tout en n'étant peut-être pas infranchissable, entre les méditations de Pascal et le persiflage de Voltaire. De même en Angleterre les tendances sont nombreuses. Le courant principal a pendant longtemps suivi une direction qui ne pouvait aboutir, dogmatiquement qu'à Hobbes, sceptiquement qu'à Hume. Mais un courant plus profond n'a jamais cessé de remonter en sens presque opposé ; contre-courant qui a parfois paru à la surface et qui est très probablement en train de devenir maintenant le courant principal. Ce second courant possède une continuité propre. Il se manifeste avec Herbert de Cherbury, avec les Platoniciens de Cambridge (par l'intermédiaire desquels il influence considérablement Locke), dans les écrits éthi-

ques de Clarke, Butler, Hutcheson, dans ce qu'on a appelé l'École écossaise du sens commun. Mais c'est encore au centre même du grand courant de la pensée philosophique anglaise, dans l'œuvre de l'évêque Berkeley, le vrai fondateur de l'idéalisme anglais, qu'il apparaît sous sa forme la plus frappante. Plus récemment Kant, Fichte, Hegel et Lotze sont venus renforcer la tendance idéaliste de notre philosophie. Mais elle n'a jamais complètement perdu les caractéristiques qui lui viennent de Berkeley et qui, en fin de compte, ont continué à la différencier d'avec ce qu'il y a de distinctif dans la spéculation allemande. On ne saurait sans quelque peine et quelque subtilité analyser la nature de cette différence, mais on peut dire, d'une manière générale, que l'idéalisme anglais tend à être plus individualiste, plus subjectif, plus personnel, plus expérimental. Il s'appuie volontiers sur la volonté, le sentiment, et néglige les catégories purement logiques de son prototype allemand. Cette différence caractéristique s'est particulièrement manifestée au cours de ces dernières années, et s'est encore accentuée sous l'influence d'écrivains américains, chez qui elle apparaît particulièrement nette. Elle peut évidemment s'expliquer, dans une grande mesure, par le souvenir persistant des tendances empiriques autrefois dominantes.

Mon intention, dans cette courte étude, sera de rendre compte du développement de l'école idéaliste en Angleterre, et d'indiquer ses rapports avec les autres écoles. Je voudrais ensuite dire brièvement à quels travaux se sont livrés les philosophes anglais dans les diverses branches de leurs études, et donner enfin un court aperçu de la place occupée, dans le système d'éducation anglais, par les études philosophiques.

I

Principales écoles philosophiques.

Il est incontestable que les formes les plus récentes de la pensée philosophique anglaise ont été principalement influencées par l'idéalisme allemand, et surtout par la philosophie de Hegel. L'infiltration de la pensée allemande en Angleterre fut lente, et elle ne fut pas amenée par des philosophes de profession : c'est peut-être là un symptôme caractéristique de la façon dont la pensée se développe en Angleterre. Nous sommes sous certains rapports, comme on l'a dit,

une nation d'amateurs. Les courants intellectuels qui passent dans la littérature, la politique, ou dans les grands mouvements religieux nous impressionnent plus que des formes de pensée plus strictement professorales. Ce fut Coleridge qui, plus que personne autre, introduisit parmi nous les façons de penser allemandes. Les résultats ne tardèrent pas à se faire sentir. Les poètes Wordsworth et Shelley nous donnaient bientôt une interprétation idéaliste de la nature, et, quelques années plus tard Browning et Tennyson en Angleterre, Emerson et Walt Whitman en Amérique, nous donnaient à leur tour une interprétation idéaliste de la vie humaine. L'œuvre commencée par Coleridge passa d'autre part aux mains d'écrivains moins exclusivement poètes, tels Carlyle et de Quincey, mais sous une forme qui tenait toujours plus de la littérature que de la philosophie.

Cette influence finit par se faire sentir jusque dans les écrits de ceux qui étaient censés représenter la forme la plus traditionnelle de la pensée anglaise, et surtout chez J. S. Mill. Mais on trouvera une compréhension plus approfondie de l'œuvre des philosophes allemands dans les écrits de Sir W. Hamilton, qui tenta la conciliation d'un kantisme modifié avec la philosophie du sens commun de Thomas Reid. Peu après J. F. Ferrier, dans ses *Institutes of Metaphysics*, développa d'une manière indépendante, et sans beaucoup se référer aux écrivains allemands, une philosophie idéaliste fort analogue à celle de Hegel et de Schelling. Il insista surtout sur l'unité inséparable du *moi* et du *non moi* dans toute connaissance et dans toute réalité. Il appuya sur ce point avec beaucoup de vigueur, mais il ne mit pas beaucoup d'application au développement systématique de cette idée. Ses passionnantes conférences sur la philosophie grecque contribuèrent, au moins autant que son livre, au progrès de la pensée idéaliste. Après lui, l'influence de la pensée hégélienne commença à se faire sentir plus directement en Angleterre. Mais on peut néanmoins toujours se demander si la poésie de Gœthe n'a pas mieux contribué à nous faire connaître l'idéalisme allemand que les œuvres plus techniques de Kant ou de Hegel.

Ce fut le docteur Hutcheson Stirling qui le premier, dans un livre frappant, « Le Secret de Hegel », publié en 1865, présenta Hegel au public anglais. D'autres œuvres suivirent rapidement, œuvres d'un caractère principalement critique ; ce sont particulièrement des discussions sur la philosophie de Sir William Hamilton et sur le matérialisme courant. Un peu plus tard il publia un « Manuel de Philo

sophie kantienne » (*Text Book to Kant*), une traduction de l'Histoire de la Philosophie de Schwegler avec des notes intéressantes, un volume de *Gifford Lectures* sur la théologie, et plusieurs autres ouvrages. Il fut nettement un adhérent et un interprète du point de vue hégélien. Un style tranchant et pittoresque, quelque peu imité de Carlyle, caractérise son œuvre, qui en revanche manque d'arrangement logique et de clarté d'exposition. En somme, il ne réussit pas à faire connaître d'une manière effective la philosophie hégélienne en Angleterre. A Stirling reste l'honneur d'avoir le premier exploré ce domaine, et il se peut même que le lecteur anglais apprécie mieux son œuvre quand il la retrouvera après avoir étudié des ouvrages postérieurs. Mais l'introduction de la pensée hégélienne sous une forme capable de convaincre les intelligences reste due, en fin de compte, à un groupe remarquable d'écrivains d'Oxford.

Ce mouvement d'Oxford, comme la philosophie de J. F. Ferrier, était étroitement lié à une renaissance de l'étude de la philosophie grecque. Quand on pense à ce mouvement, on ne doit pas oublier le nom de Benjamin Jowett. Jowett est surtout connu par ses très brillantes traductions des Dialogues de Platon, qui parurent précédées d'une excellente introduction, dans laquelle l'influence de la pensée allemande se fait nettement sentir. L'action de Jowett fut étroitement liée au développement de la philosophie idéaliste à Oxford, quoique en dernière analyse sa propre attitude, comme aussi celle de Sir William Hamilton, fût hostile à ce mouvement. Son tempérament était sans doute plus pratique que spéculatif — et il fut un des premiers apôtres du nouvel évangile de « l'action » (*efficiency*). A côté de lui nous signalerons son éminent contemporain W. H. Thompson, qui provoqua à Cambridge un mouvement parallèle de renaissance de la philosophie grecque — mouvement qui, s'il a, de nos jours, amené la publication de quelques œuvres très remarquables, n'a produit aucun travail original de synthèse philosophique. Jowett et Thompson étaient tous deux des hommes d'une individualité puissante. Ils devinrent, chacun dans sa ville universitaire, le directeur du collège le plus important, et contribuèrent beaucoup à relever la place tenue dans ces Universités par l'étude de la Philosophie.

Mais le véritable chef du mouvement idéaliste d'Oxford fut Thomas Hill Green, un des hommes les plus éminents de notre

époque et qui, malheureusement, mourut à un âge peu avancé. La haute conscience morale et religieuse dont le souffle anime son œuvre explique en grande partie la puissante influence exercée par Green sur ses lecteurs et sur ses eleves. A un point de vue plus strictement philosophique, l'étroite combinaison qu'il a su opérer entre l'idéalisme moderne et le meilleur de la pensée grecque, et surtout de la pensée d'Aristote, ajoute encore à la valeur de son œuvre.

Il contribua en outre à rendre la pensée allemande plus accessible qu'elle ne l'avait encore été au lecteur anglais, en l'abordant par l'intermédiaire d'une critique des systèmes de Locke, de Berkeley et de Hume; et, sans tenter de nous mettre face à face avec les subtilités de Hegel, il nous y prépara par l'étude des œuvres de Kant qui en sont les préliminaires. Ses ouvrages les plus importants sont « l'Introduction à Hume » et les « Prolégomènes à l'Éthique ». Dans le premier, il essaie de démontrer par une critique fouillée et minutieuse l'insuffisance extrême, aussi bien au point de vue épistémologique qu'au point de vue éthique, des courants de pensée qui ont mené à Hume, et il nous fait vivement sentir la nécessité de quelque nouvelle forme de philosophie constructive. Il est maintenant reconnu par tous que cette partie de son œuvre, tout en manquant parfois un peu d'équité et de sympathie pour les auteurs dont il traite, est, en fin de compte, concluante. Dans les « Prolégomènes à l'Éthique », il entreprend la tâche plus ardue de montrer en quel sens nous devons chercher cette nouvelle construction philosophique dont le besoin se fait sentir, se proposant surtout pour but de donner une base satisfaisante aux théories morales. Il prend comme point de départ la théorie de Kant, dont il nous donne, à la suite de Ueberweg, un énoncé passablement sommaire, suivant laquelle l'entendement produit la nature, mais avec des matériaux qu'il ne produit pas. Il tente d'établir que la tranchante antithèse entre la forme et la matière de la connaissance humaine est, en fin de compte, insoutenable, et que nous devons bien plutôt considérer la nature aussi bien que la vie humaine comme les expressions d'un « principe spirituel », d'une « conscience éternelle » qui cependant se réalise ou du moins se « reproduit » par un processus temporel. La vie est essentiellement, selon Green, la manière dont, au point de vue pratique, cette « conscience éternelle » se réalise dans l'individu.

Il est douteux que Green ait aussi bien réussi la partie constructive que la partie pratique de son œuvre. La manière dont, pour

commencer, il caractérise l'œuvre de Kant, ne paraît pas être absolument juste. Il représente l'antithèse kantienne entre l'œuvre constructive de l'entendement et la réceptivité passive des sens comme étant plus extrême qu'elle ne l'est réellement : il semble en particulier qu'il ait négligé la fonction médiatrice de l'imagination. Et cette antithèse sur laquelle il insiste dans une intention critique semble s'attacher d'une manière plutôt embarrassante à la partie positive de ses thèses. Il a réveillé un serpent en voulant l'étrangler, et, dans les efforts qu'il fait pour le détruire, il n'arrive qu'à se laisser enlacer plus étroitement par lui. Dans toute son œuvre constructive, et malgré ses dénégations, il a toujours l'air de décrire l'entendement comme une faculté dont l'œuvre consiste à synthétiser une matière étrangère. De plus, il n'est pas facile de comprendre comment le « principe spirituel » peut simultanément être éternel (ce qui, chez Green, signifie toujours « en dehors du temps ») et pourtant être de nature à se reproduire dans le temps. Si Green avait pu compléter son œuvre, il serait arrivé sans doute à faire disparaître ces obscurités. Telles qu'elles sont, elles font beaucoup de tort à son système, et non seulement elles brouillent sa métaphysique, mais elles empêchent aussi que sa philosophie morale soit parfaitement claire.

Green fut admirablement secondé dans son œuvre philosophique par son ami le docteur Edward Caird qui fut pendant quelque temps professeur de philosophie morale à Glasgow, et qui succéda ensuite à Jowett comme Master de Balliol College, à Oxford. Il a eu sur Green l'avantage de pouvoir consacrer une longue existence à des travaux philosophiques constants. Il consacra la plus grande partie de cette existence à une exposition du système kantien. Son objet principal fut de démontrer que le mouvement de pensée dont Kant fut l'initiateur conduit inévitablement à un idéalisme beaucoup plus absolu que Kant lui-même ne l'eût jamais supposé. L'opposition entre sens et pensée, et entre phénomène et noumène, doit complètement disparaître, et nous finissons par voir que l'univers ne peut être interprété que comme un développement, qui, par étapes successives, finit par s'élever, chez l'homme, jusqu'à la conscience de soi. C'est une conception plus nettement hégélienne que celle de Green ; il semble aussi qu'elle soit beaucoup plus cohérente. Pourtant Caird n'essaie pas plus que Green ne l'avait fait avant lui de donner une apologie en forme du système hégélien. On peut dire

de l'un et de l'autre qu'ils conduisent à la terre promise, mais sans toutefois en prendre possession.

Après son exposition et sa critique de Kant, qui, tout considéré, est très probablement l'ouvrage le plus solide et le plus complet que l'idealisme anglais ait encore produit, le docteur Caird s'occupa surtout à faire ressortir l'influence de la forme de pensée idéaliste sur la religion. Il fut, en grande partie, devancé dans cette œuvre par son frère aîné, le docteur John Caird, « Principal » à l'Université de Glasgow. Les deux séries de *Gifford Lectures* dont Edward Caird est l'auteur, sur « l'Évolution de la Religion » et « l'Évolution de la Théologie chez les Philosophes grecs », sont des modèles d'interprétation historique et de critique. Ces deux ouvrages réussissent, à certains égards, à nous faire comprendre le sens profond de la thèse idéaliste avec plus de vigueur qu'aucun autre écrit anglais.

R. L. Nettleship est encore un écrivain d'Oxford dont le nom doit toujours être associé avec celui de Green. Son analyse des *Prolegomena* de Green, et la grande étude qu'il a consacrée à la vie et à l'enseignement de ce dernier, contribuèrent largement à mettre en lumière les principaux aspects du système. Pourtant son œuvre personnelle consiste plutôt dans l'exposition des écrits de Platon. Son essai sur la « Théorie platonicienne de l'éducation » est extrêmement prisée par tous ceux qui s'occupent de philosophie et de pédagogie. Ce fut un homme doué d'un beau tempérament artistique aussi bien que d'une grande puissance philosophique. Mais il en fut de lui comme de son maître Green : il mourut avant que son rare talent eût pu arriver à sa pleine maturité.

Les écrivains dont je viens de parler sont quelquefois considérés comme représentant la droite hégélienne. La gauche est très bien représentée par la philosophie de F. H. Bradley. Ses principales œuvres sont les « Principes de Logique » et « Apparence et Réalité ». Cette dernière contient l'exposé le plus complet de son système. L'influence de Hegel se fait très nettement sentir à travers toute son œuvre, bien plus nettement que chez Green, qui tend plutôt à rester attaché à Kant. Mais, dès ses débuts, Bradley protesta contre ce qu'il appela « le ballet immateriel des categories exsangues » qu'il croyait découvrir dans le système hégélien. Et, en réaction contre cette tendance, il appuya sur le côté sentiment en ce qui concerne à la fois la connaissance, la réalité et la conduite. En insis-

tant ainsi sur l'importance du sentiment, il fut amené à donner à sa philosophie une double tendance, d'un côté, vers la subjectivité pure, et de l'autre, vers l'affirmation d'une réalité qui dépasse la portée de notre intelligence rationnelle. Il se trouve être ainsi en même temps le philosophe de l'expérience et le philosophe de l'absolu. Regardé d'un côté, il fait penser au subjectivisme et au scepticisme de Hume; regardé d'un autre côté, il peut sembler le représentant de l'intuition mystique. Il n'est pas facile de concilier ces contradictions apparentes. Les moyens de parvenir autant que possible à cette conciliation nous sont donnés par Bradley dans la notion suivant laquelle il y aurait des « degrés de réalité ». Son point de vue paraît être que toute expérience a quelque réalité, mais que la réalité dans son sens le plus plein ne peut se trouver que dans une sorte d'expérience prolongée, dans laquelle toutes les contradictions se résolvent. Cette expérience complète ne peut, semble-t-il, être considérée comme l'expérience d'aucun individu.

Bradley est le Zénon de la philosophie moderne, et, en lisant son œuvre, nous ne pouvons jamais oublier combien vite Zénon mène à Gorgias. Sa dialectique destructive, par laquelle surtout il est fameux, a été comparée à une arme qui est toute en lames et sans poignée : elle peut couper les doigts de ceux qui s'en servent aussi bien que la tête de ceux contre lesquels on s'en sert. Il est, comme Kant, « der alles zermalmende ». On peut aussi trouver une sorte de perversité ou de caprice dans quelques-unes de ses méthodes d'affirmation. Ce fait donne à ses écrits une sorte de charme personnel, si on les considère comme exprimant les changements d'humeur d'un esprit individuel, mais rend aussi particulièrement difficile de les résumer en un tout cohérent. Pourtant il a contribué puissamment, par ses grands ouvrages et par ses articles du *Mind*, à débrouiller quelques-uns des problèmes spéculatifs les plus embarrassants, et ses écrits tout entiers sont une mine de trésors pour l'investigateur philosophique. Son originalité frappante, son adresse dialectique sont peut-être les causes pour lesquelles son œuvre a attiré plus d'attention que celle d'aucun autre écrivain philosophique moderne. Des disciples ont tenté de présenter après lui son système sous une forme plus cohérente et plus convaincante. M. H. H. Joachim dans son ouvrage remarquable sur « la Nature de la Vérité » a repris et discuté avec quelque pénétration la théorie générale de la connaissance de Bradley, confrontant cette théorie avec les théories

rivales. Mais son livre ne conclut pas et laisse, l'auteur l'avoue lui-même, des difficultés fondamentales irrésolues. M. A. E. Taylor a fait une tentative plus ambitieuse pour développer le système de Bradley sous une forme positive et synthétique dans ses très intéressants « Éléments de métaphysique ». Mais M. Taylor utilise aussi un grand nombre d'idées empruntées à d'autres auteurs, notamment à James Ward et à Josiah Royce, et son œuvre est peut-être trop éclectique pour satisfaire pleinement l'esprit du lecteur. Pourtant son livre peut être chaudement recommandé aux lecteurs français, car il contient en somme le meilleur résumé général de l'attitude adoptée de nos jours en Angleterre par la philosophie idéaliste vis-à-vis des problèmes fondamentaux.

Étroitement associé à Bradley — associé, en fait, à Bradley à peu près comme Caird l'était à Green, — nous trouvons M. le professeur Bernard Bosanquet. Son œuvre est particulièrement remarquable par l'étendue du domaine qu'elle embrasse. Il est difficile de trouver un aspect de la philosophie qu'il n'ait pas envisagé, et il les envisage presque tous avec une hauteur de vues remarquable, avec une connaissance et une pénétration rares. Son attitude est, d'une manière générale, plus proche de Hegel que ne l'était celle de Bradley. En fait, il est difficile de distinguer son point de vue de celui de Caird; on peut dire cependant d'une manière générale que Bradley et Bosanquet se séparent de Green et de Caird en ce qu'ils sont moins proches de Kant; cela revient à dire que leur idéalisme est d'un type un peu plus subjectif. Mais, en ce qui concerne Bosanquet, le fait qu'il s'est généralement occupé des parties séparées et des applications pratiques de la philosophie plutôt que de ses problèmes fondamentaux, rend assez difficile de définir en peu de mots ses tendances personnelles. Sa force gît, comme pour Aristote, dans la faculté de saisir d'ensemble un grand nombre de détails, plus que dans l'affirmation d'idées prises en elles-mêmes, ou dans la construction d'une synthèse harmonieuse.

Parmi les autres écrivains de l'école d'Oxford, le plus important est très probablement William Wallace, qui succéda à Green dans sa chaire de Philosophie morale. Il prit pour tâche de faire connaître l'œuvre de Hegel au public anglais, et, si l'on excepte Hutchison Stirling, il le fit plus directement qu'on ne l'avait fait avant lui. Wallace se distingue, comme Hutchison Stirling, par la fécondité de ses réflexions et la richesse de ses exemples. Mais ses sympathies

sont plus larges, son jugement est mieux équilibré. Ses écrits ont leur personnalité. Il a parfois une sorte de concision et de profondeur prophétiques qui rappellent presque la manière d'Héraclite. Il fut peut-être plus remarquable dans son intelligence de la personnalité des auteurs que dans l'exposition et la critique de leurs œuvres purement théoriques. Il sut parler, en termes extrêmement sympathiques, d'hommes très différents de lui-même, tels que les anciens Epicuriens, Schopenhauer ou Nietzsche. En fait, on peut se demander s'il eut avec Hegel beaucoup d'idées communes. Mais il avait de grands éclairs d'intuition, grâce auxquels il pouvait illuminer les œuvres d'autrui.

Il ne faut pas oublier de joindre à cette longue énumération d'écrivains d'Oxford M. le docteur Ellis McTaggart, de Cambridge, car, comme eux, il s'est consacré très spécialement à l'interprétation directe de Hegel. Cette interprétation se distingue pourtant par quelques signes particuliers. Dans ses études sur « la Dialectique hégélienne », il a combiné l'interprétation avec la reconstruction d'une manière qui est sans équivalent, soit dans les écrits de Stirling, soit dans ceux de Wallace. En fin de compte, ce qu'il nous présente est un hégélianisme nettement modifié, modifié selon la tendance de ce qu'on pourrait appeler, en gros, la tendance de Berkeley. Dans un ouvrage plus populaire, « Quelques dogmes religieux », on trouve peu de traces d'hégélianisme nettement défini. Sa position se rapproche plutôt de celle qui a été adoptée par l'américain G. H. Howison dans son ouvrage très suggestif, « Les limites de l'Évolution ». En tous cas, McTaggart, parti de ce subjectivisme qui est la tendance maîtresse des œuvres de Bradley et de Bosanquet, aboutit à des conclusions que ces auteurs n'avaient point prévues. Disant, avec Berkeley, que l'existence du système matériel consiste seulement dans ce qu'il se présente à la conscience, il maintient que la réalité ne peut se trouver que dans la vie consciente. Étant encore d'avis que l'existence de Dieu ne peut être fondée sur aucune raison adéquate, il prétend que les personnalités humaines doivent être considérées comme des « différenciations permanentes de l'absolu » ; et il se fonde là-dessus pour adopter les doctrines de la préexistence et de l'immortalité humaines, un peu dans l'esprit de la doctrine bouddhique, mais sans la conception du Nirvana. Et pourtant, en même temps qu'il affirme la réalité absolue de l'individu, M. McTaggart tient pour l'irréalité du temps. Il n'est certainement pas facile de voir comment les deux

thèses peuvent se concilier. Le style de M. McTaggart est singulièrement clair et incisif, et il a beaucoup contribué, assurément, à faire mieux connaître la thèse hégélienne, en même temps qu'à attirer l'attention sur les principales difficultés qu'elle présente.

Un autre écrivain, plus jeune et qui appartient, lui aussi, à Cambridge, s'est consacré à l'exposition de l'hégélianisme. C'est M. le Professeur J. B. Baillie, qui enseigne aujourd'hui à l'Université d'Aberdeen. Son livre sur « la Logique de Hegel » a une valeur considérable, tant au point de vue de l'exposition qu'au point de vue critique. Son plus récent volume, « Sur la construction idéaliste de l'Expérience », est un exposé et une défense du point de vue hégélien, brillante assurément mais un peu trop sommaire pour pouvoir servir de base à des discussions portant sur des points précis. Sa méthode d'exposition pèche aussi parfois par défaut de clarté, si du moins on compare ses ouvrages à ceux de M. McTaggart.

En somme, l'idéalisme hégélien n'a jamais pris racine à Cambridge comme à Oxford. La forme d'idéalisme qui caractérise Cambridge a pour représentant caractéristique M. le Professeur James Ward, l'auteur de « Naturalisme et Agnosticisme ». Ce livre a pour objet principal la critique des théories naturalistes ou semi-naturalistes, et il est à souhaiter que les suggestions qu'on y trouve sur la direction dans laquelle on devra chercher la construction d'un système idéaliste plus complet trouveront un développement dans la seconde série de *Gifford Lectures* qui est maintenant en préparation. En attendant on peut dire que ce qui distingue surtout M. James Ward des écrivains plus strictement hégéliens, c'est l'importance plus grande qu'il attache à la volonté : par où il se trouve naturellement conduit — plus directement encore que ne l'était M. McTaggart — vers l'idéalisme. Il conçoit que la réalité ultime ne peut se trouver que dans des choses qui sont douées d'activité causale, et que les volontés sont les seuls agents auxquels cette causalité puisse être attribuée. Jusqu'où ceci le mènera-t-il dans la direction du pur volontarisme? C'est ce qui reste à voir. Le côté purement constructif de sa philosophie est comparativement peu développé. Pour le moment nous devons nous contenter de chercher cette philosophie dans les très remarquables critiques qu'il a dirigées contre le parallélisme psycho-physique et contre les tendances générales de la philosophie mécaniste.

On s'est beaucoup servi, dans ces dernières années, du terme

« Idéalisme personnel » pour définir l'attitude de ceux qui attachent une importance spéciale à la réalité irréductible de l'individu. Presque tous les écrivains de cette école ont été plus ou moins influencés par Lotze. M. McTaggart peut pourtant être considéré comme le trait d'union que les relie aux hégéliens. Un des écrivains les plus caractéristiques de cette école est M. le docteur Hastings Rashdall qui a développé sa philosophie, et plus particulièrement les conséquences morales de sa philosophie, dans un livre très étudié sur « la Théorie du Bien et du Mal ». M. Hastings Rashdall se rapproche de Berkeley plus qu'aucun de ses prédécesseurs. Il s'en rapproche plus que M. McTaggart, car il affirme l'existence de Dieu. Il conçoit pourtant un Dieu fini. Par quoi Dieu est limité, voilà ce qu'il n'est pas très aisé de découvrir. Je suppose que Dieu doit lutter, avec plus ou moins de succès, contre un principe du mal qui est dans le monde. Cette conception d'un Dieu limité, suggérée par John Stuart Mill, a été reprise par M. le docteur F. C. S. Schiller dans le remarquable ouvrage qu'il a intitulé « les Enigmes du Sphinx », et par d'autres encore : mais c'est M. Hastings Rashdall, entre tous, qui l'a faite sienne. En somme, elle nous ramène tout droit à la vieille thèse du manichéisme. On en revient à dire qu'il existe un certain nombre de personnalités indépendantes, les unes bonnes, les autres mauvaises, qui sont en lutte les unes avec les autres, et que l'Univers est constitué par leur conflit. Dieu est vraisemblablement le créateur de toutes, et il faut le regarder en même temps comme le *leader* du bon parti. On se demande s'il existe aussi un Diable pour servir de *leader* à l'opposition, et s'il existe par-dessus le marché un parti modéré au centre. Ce qui complique toute la doctrine, c'est que les personnalités en question non seulement sont indépendantes, mais encore sont douées, si nous en croyons tout au moins quelques-uns des adhérents de l'Idéalisme Personnel [1], d'un libre arbitre mystérieux, qui nous rend impossible d'en considérer aucune comme étant d'une manière permanente bonne ou mauvaise. Je dois avouer, cependant, qu'il m'est difficile d'exposer sous une forme cohérente des conceptions qui me restent inintelligibles. On a peine à y voir un effort sérieux de synthèse philosophique, et cependant il semble que l'Idéalisme Personnel veuille se faire prendre pour cela. Tout ce

1. Il convient cependant d'observer qu'à cet égard M. le Dr Rashdall se sépare nettement des autres écrivains du groupe.

que je puis faire, c'est de renvoyer le lecteur à la « Théorie du Bien et du Mal », par Rashdall, l'ouvrage le plus considérable qui ait été écrit au point de vue de l'école en question.

L'Idéalisme Personnel est proche parent du Pragmatisme, qui s'est surtout développé en Amérique mais qui a trouvé plusieurs adhérents en Grande-Bretagne. Le plus en vue parmi ces derniers est M. le docteur F. C. S. Schiller, dont les idées sont développées dans un certain nombre d'Essais, et dont l'essai le plus important se trouve dans le volume intitulé « Idéalisme Personnel », édité par M. H. Sturt. D'autres essais sont réunis sous la rubrique « Études sur l'Humanisme ». Le pragmatisme a de grandes affinités avec les doctrines de MM. E. Boutroux, H. Poincaré et d'autres écrivains qu'on a quelquefois qualifiés de « contingentistes ». La position générale du Pragmatisme est le fruit naturel des tendances subjectives de l'idéalisme combinées avec la théorie qui attache une importance spéciale à la volonté. Cela consiste à dire que la réalité est un produit de la volonté; mais les différents auteurs ne sont pas exactement d'accord sur le sens qu'il faut donner à cette proposition. C'est une école qui a un nombre considérable d'adeptes, tant en Angleterre qu'en Amérique, peut-être à cause des tendances pratiques de l'esprit anglo-saxon. Quand Carlyle dit, après Gœthe, que « la fin de l'homme est une action et non pas une pensée », il résume une idée qui a de tout temps été chère au cœur de la race anglo-saxonne, toujours plus portée à l'action qu'à la réflexion. Et voilà la raison principale pour laquelle la philosophie britannique tend toujours, en fin de compte, à reprendre la forme de quelque sorte d'empirisme. Nos Pragmatistes se vantent d'être « jeunes et virils ». Nous verrons ce qu'il restera de leurs doctrines quand ils auront un peu vieilli.

Le Pragmatisme est, d'une manière avouée, très voisin de la vieille doctrine de Protagoras, suivant laquelle l'homme est la mesure de toute chose et, par suite, très proche du scepticisme. M. A. J. Balfour, par exemple, dans sa « Défense du Doute Philosophique », développe un ensemble d'idées qu'il est bien difficile de distinguer du Pragmatisme. Voici peut-être comment on pourrait définir la différence. M. Balfour conçoit qu'il existe une vérité objective, mais qu'il manque à l'esprit humain les facultés nécessaires pour la découvrir, tandis que les Pragmatistes disent que la vérité que nous faisons pour notre usage personnel est la seule espèce de vérité

qu'il puisse y avoir. M. Alfred Sidgwick est un autre très remarquable représentant du point de vue sceptique; et le scepticisme a constitué une des phases de la pensée philosophique de Henri Sidgwick, qui fut d'ailleurs un sceptique beaucoup plus radical. Il n'aboutit à aucune espèce de conclusions positives, en ce qui concerne les problèmes de philosophie première. S'il eut une philosophie qui se prête à une définition, ce fut un dualisme très voisin de ce qu'on appelle le « dualisme naturel » de Thomas Reid et de son école. Mais ses écrits ont une grande valeur critique, quoique il fût parfois trop incapable de sympathiser intellectuellement avec les auteurs qu'il discutait. Cette sorte de scepticisme pratique a pris une importance considérable en Grande-Bretagne. En revanche, l'Agnosticisme pur, tel qu'il fut représenté par Herbert Spencer, a peu de disciples, et son proche parent, le Monisme scientifique de Hæckel, n'en a pas davantage.

Les tendances subjectives qui se sont manifestées dans une bonne partie de nos récents systèmes, aussi bien idéalistes que pragmatistes et sceptiques, ont provoqué une réaction qui a pris des formes diverses chez un grand nombre d'écrivains. Parmi ces derniers les plus remarquables sont peut-être les deux métaphysiciens de Cambridge, G. E. Moore et Bertrand Russell. Ils ont développé une doctrine qui commence à être connue sous le nom de « Nouveau Réalisme ». La partie la plus remarquable de leur œuvre est probablement celle où ils attaquent l'idéalisme subjectif sous toutes ses formes. Le côté positif de cette théorie n'a pas encore été pleinement développé. M. Moore dans ses *Principia Ethica* et M. B. Russell dans ses « Principes des Mathématiques » ont indiqué, en quelque sorte, la direction dans laquelle cette doctrine pourra être utilisée, mais on attend avec impatience le traité plus complet sur la métaphysique que M. Moore est, dit-on, en train d'écrire. En somme, ce qui rend leur point de vue particulièrement significatif, c'est que son exclusivisme fait exactement antithèse à l'exclusivisme des pragmatistes. Pragmatisme et réalisme, sur la route que suit la philosophie dans son progrès, c'est actuellement Charybde et Scylla. Celui qui saura manœuvrer adroitement entre ces deux écueils rendra un grand service à la métaphysique contemporaine. L'auteur dont nous avons le plus lieu d'espérer qu'il nous rendra peut-être ce service est M. le Professeur G. F. Stout, directeur du *Mind*, sorti, lui aussi, de Cambridge; il a déjà fait paraître dans le *Personal*

Idealism, dans les *Proceedings of the Aristotelian Society* et dans le *Mind*, des articles extrêmement utiles.

Les écrivains auxquels j'ai fait allusion dans cette courte esquisse ne sont peut-être pas toujours les plus importants; mais ils nous ont paru être les plus aptes à caractériser certaines formes essentielles de la pensée contemporaine. Il en est beaucoup d'autres, et des plus remarquables, qui représentent le mouvement hégélien, — tels que MM. John Watson, Henry Jones, R. B. Haldane, au point de vue purement métaphysique, et MM. John MacCunn, W. R. Sorley, J. H. Muirhead et feu D. G. Ritchie en matière de morale et de politique. Robert Adamson commença par adhérer à cette école, mais il parut, à la fin de sa vie, pencher vers une certaine forme de réalisme. M. le professeur Pringle-Pattison qui commença aussi par appartenir tout à fait à cette école, montra plus tard quelque sympathie pour ce qu'on appelle l'Idéalisme Personnel, et frôla même, à un certain moment, le Pragmatisme de très près. Néanmoins, dans ses derniers écrits, il semble qu'il soit revenu à un idéalisme d'une forme plus proprement hégélienne. Son plus jeune frère, M. James Seth, a écrit des choses instructives sur la morale, en se plaçant au même point de vue : c'est-à-dire qu'il incline légèrement à l'idéalisme personnel. Mes ouvrages — « Esquisses de Métaphysique » (*Outlines of Metaphysics*), « Leçons sur l'Humanisme », « Manuel d'Éthique », « Introduction à la Philosophie Sociale », et deux articles, parus dans le *Mind*, sur l'Infini et le Nouveau Réalisme — appartiennent aussi à l'école idéaliste. J'ai surtout voulu insister sur cette idée, que la réalité a pour nature essentielle d'être un développement et un progrès. J'ai cru pouvoir en même temps avancer, sur l'infini, et surtout sur l'infinité du temps, une théorie assez nouvelle, qui n'a pas encore trouvé d'adhérents. D'autres écrivains, qui professent des doctrines différant plus ou moins de celles auxquelles j'ai fait allusion, et pour lesquelles je ne puis faire plus, ici, que de les nommer, sont : MM. S. H. Hodgson (« La Métaphysique de l'Expérience »), Carveth Read (« La Métaphysique de la Nature »), L. T. Hobhouse (« La Théorie de la Connaissance »), S. H. Mellone (« Critique et Construction Philosophique »), T. Case (« Réalisme Moderne »).

La diversité de tous ces points de vue semble peut-être — au premier abord — quelque peu chaotique; en réalité, il y a tendance à l'unité. L'Idéalisme, le Pragmatisme et le Nouveau Réalisme ont

beaucoup plus d'éléments communs que ne sont portés à le croire les adhérents respectifs des diverses doctrines.

II

Principaux ouvrages ayant paru dans les diverses branches de la Philosophie.

Ayant donné cet aperçu général des tendances qui dominent, de nos jours, en Grande-Bretagne, je vais maintenant énumérer très brièvement les œuvres les plus importantes qui ont paru récemment dans les différentes branches de la philosophie.

1. *Psychologie.* — Les travaux qui ont le plus contribué au progrès de la Psychologie sont ceux de J. Ward et de son élève J. F. Stout. La discussion de l'Association des Idées par Bradley, parue dans ses « Principes de Logique », et plusieurs autres articles qu'il a publiés dans le *Mind*, ont également la plus grande valeur. Les écrits de Lloyd Morgan sur la Psychologie comparée sont excellents. Il ne faut pas non plus oublier les œuvres de Croom Robertson, James Sully, L. T. Hobhouse, A. F. Shand, W. Mitchell, W. McDougall, ni celles des écrivains américains W. James, E. B. Titchener, J. Dewey. J. Mark Baldwin, G. T. Ladd, qui ont également exercé beaucoup d'influence sur les études psychologiques en Angleterre. Les phénomènes anormaux ont été observés à la « Société pour les recherches psychiques », et les plus remarquables résultats de ses travaux se trouvent dans le très important ouvrage de F. W. Myers, « La Personnalité Humaine et sa survivance à la mort corporelle ». Les autres aspects de la psychologie expérimentale ne sont pas très étudiés en Grande-Bretagne. En somme, ce qui a été fait se rapporte plus directement à la physiologie qu'à la philosophie. Le meilleur abrégé général de psychologie, comme on entend aujourd'hui la psychologie en Grande-Bretagne, c'est le « Manuel » de Stout.

2. *Logique et théorie de la connaissance.* — Au point de vue strictement formel signalons les ouvrages de J. Venn, « Logique symbolique » et « Logique du Hasard », et de J. N. Keynes (« Études de Logique Formelle » ; signalons encore les « Principes des Mathématiques » de M. Bertrand Russell. Au point de vue de la méthode scientifique, on peut citer la « Logique Empirique » de Venn. La « Grammaire de la science » de M. K. Pearson, « La Défense du

Doute Philosophique » de M. A. J. Balfour, et les écrits de Alfred Sidgwick méritent aussi d'être mentionnés. Mais ce qui s'est fait de plus important, dans ces derniers temps, en matière de logique, se rapporte plutôt à la théorie générale de la connaissance. Pour qui se place à ce point de vue, les ouvrages les plus considérables sont les « Principes de Logique » de Bradley et la « Logique » de Bosanquet. Il faut citer encore : la « Théorie de la Connaissance » de M. Hobhouse, la « Nature de la Vérité » de M. Joachim, « La Philosophie de Lotze » de M. H. Jones, les études sur « la Dialectique hégélienne » de M. McTaggart, « La Logique de Hegel » de M. J. B. Baillie. La récente « Introduction à la Logique » de M. J. W. H. Joseph est un utile résumé.

3. *Métaphysique constructive.* — La courte étude qui précède a suffisamment défini le courant général. Les œuvres les plus importantes sont probablement : « La Philosophie critique de Kant » de M. Caird, « Apparence et Réalité » de M. Bradley, « Naturalisme et Agnosticisme » de M. J. Ward. « Études de cosmologie Hégélienne », de M. McTaggart, Meilleur résumé général : les « Éléments de Métaphysique » de Taylor.

4. *Éthique.* — Les *Prolegomena* de Green restent l'œuvre fondamentale. Les « Méthodes de l'Éthique » de Sidgwick sont un ouvrage utile pour qui s'intéresse à la critique des systèmes, mais la forme modifiée d'Utilitarisme qui en est la conclusion n'a pas beaucoup d'adhérents. M. Rashdall a proposé récemment un compromis nouveau entre l'Utilitarisme et les autres modes de pensée. L'école évolutionniste a été bien représentée par Spencer, Stephen, et Alexander, mais elle s'est peu développée dans le cours de ces dernières années. Le « Problème de la Conduite » de Taylor trahit l'influence de Bradley et celle de Nietzsche, et il a une très considérable valeur critique. M. G. E. Moore a essayé avec beaucoup d'ingéniosité, dans ses *Principia Ethica*, d'appliquer à la morale les théories du nouveau réalisme. L'aspect sociologique de l'Ethique est bien représenté par les professeurs E. Westermarck, L. T. Hobhouse et par Miss Julia Wedgwood. Les « Éléments d'Éthique » de M. Muirhead sont une bonne introduction générale aux vues qui ont cours aujourd'hui. Citons encore : « L'Éthique du Naturalisme » de M. Sorley, « L'Éthique chez Green, Spencer et Martineau » de Sidgwick, « les Principes de Morale » (*A Study of Ethical Principles*) de Seth, « Abrégé de Morale » (*Short Study of Ethics*) de d'Arcy.

5. *Philosophie de la Religion.* — Les œuvres de M. E. Caird ont déjà été mentionnées; celles de M. J. Caird sont : « Une Introduction à la Philosophie des Religions » et « les Idées fondamentales du Christianisme ». Le livre de M. McTaggart, « Quelques Dogmes religieux », contient, quoique ce soit un ouvrage exotérique, et rédigé d'ailleurs sous une forme un peu paradoxale, quelques idées frappantes. Le positivisme est représenté par F. Harrison (« Le Credo d'un laïque »); la Religion Ethique par Stanton Coit (« Idéalisme National et Église d'État »). Les affirmations récentes de R. J. Campbell (La Nouvelle Théologie, etc.), fondées en grande mesure sur la philosophie de T. H. Green, ont troublé et surpris ceux à qui les formes nouvelles de la pensée philosophique n'étaient pas familières. Les spéculations théosophiques ont attiré beaucoup d'attention dans ces derniers temps : les écrits de M. G. R. S. Mead sont, en ce genre, particulièrement à citer. Sir Oliver Lodge a abordé le sujet (surtout dans le *Hibbert Journal*) d'une manière suggestive et en se plaçant au point de vue de la science physique. Le Dr J. Hastings est en train de publier de bons Dictionnaires Encyclopédiques. — On peut renvoyer aussi aux écrits de MM. A. J. Balfour, W. Wallace, Rashdall, Fairbairn, Inge, H. Jones, J. Watson, G. L. Dickinson, J. B. Crozier, etc. Le meilleur résumé général, sur l'état actuel de la spéculation théologique dans notre pays, c'est peut-être l'ouvrage de M. le Professeur J. Watson, intitulé « La Base Philosophique de la Religion », où la plupart des conceptions régnantes sont soumises à une critique pénétrante.

6. *Philosophie sociale et politique.* — Les écrits de Comte et de Herbert Spencer, et à un autre point de vue ceux de Carlyle et Ruskin, ont beaucoup fait pour éveiller l'intérêt pris à cet aspect de la philosophie. L'ouvrage le plus important paru en ces matières est probablement la « Théorie Philosophique de l'État » de M. Bosanquet. Mentionnons aussi les « Éléments de Politique » de Sidgwick, les « Conférences sur l'Obligation Politique » de Green, la « Philosophie du Droit » de H. Stirling, le « Darwinisme politique », les « Principes de l'Intervention de l'État », les « Droits naturels », de Ritchie, « L'Évolution sociale » et « Les Principes de la Civilisation Occidentale » de M. B. Kidd, « Démocratie et Réaction » de M. Hobhouse, « Morale civique » (*Ethics of Citizenship*) de M. McCunn, « Le Service de l'État » de J. H. Muirhead, « Buckle et ses critiques » de M. John Robertson, et notre propre « Introduction à la Philosophie sociale ».

Dernièrement l'économie politique a été assez nettement séparée de la philosophie, mais les deux sujets ont été traités par le Dr J. Bonar d'une manière fort instructive au point de vue de la parenté historique qui les relie, tandis que le très important ouvrage économique de Marshall se caractérise par une largeur de vues vraiment philosophique. Les ouvrages de E. B. Tylor, « Le Rameau d'or » (*the Golden Bough*) de J. G. Frazer, « Les Todas » de W. H. R. Rivers, « La Création de la Religion » (*the Making of Religion*) de Andrew Lang, et beaucoup d'autres livres encore, représentent bien l'Anthropologie sociale.

7. *Esthétique.* — Peu d'ouvrages proprement philosophiques ont été écrits sur ce sujet. Les livres de William Morris, et surtout ceux de Ruskin, ont éveillé un certain intérêt pour les questions d'art. L'« Histoire de l'Esthétique » de Bosanquet, bien qu'elle manque un peu de proportion, est un ouvrage très estimable. Grant Allen, James Sully, William Knight et plusieurs autres ont traité les mêmes questions. La critique poétique a pris aussi parfois une forme philosophique. La « Tragédie de Shakespeare » par M. le Professeur A. C. Bradley en est peut-être le meilleur exemple. N'oublions pas non plus les études sur Dante, Gœthe et Wordsworth de E. Caird, ni les écrits de H. Jones, A. C. Pigou sur Browning, Stopford Brooke sur Tennyson, G. M. Trevelyan et Mrs. Sturge Henderson sur Meredith, et beaucoup d'autres.

8. *Théorie de l'Éducation.* — Sur ce sujet non plus on n'a guère écrit au point de vue purement philosophique. L'ouvrage de Herbert Spencer sur l'éducation a éveillé beaucoup d'intérêt, et l'influence de Herbart s'est fait puissamment sentir plus récemment. M. le Professeur S. S. Laurie a appliqué à la question les principes d'un système philosophique. Les ouvrages les plus philosophiques parus sur la théorie de l'éducation sont probablement « La Formation du Caractère » de McCunn, et la « Suggestion dans l'Education » de M. W. Keatinge. Au point de vue historique l'œuvre très fouillée de Dr Rashdall, « Histoire des Universités au Moyen-Age », a beaucoup de valeur.

Entre autres écrivains qui ont traité cette question, John Adams, J. J. Findlay, T. Raymont, et F. H. Hayward sont franchement herbartiens : le dernier des quatre est même un herbartien radical. J. Welton et A. Darroch sont plus critiques : quant aux ouvrages de J. W. Adamson, W. H. Woodward, Foster Watson, James Oliphant

et J. A. Green, ils ont un caractère plus purement historique. Les « Principes d'Education » de M. T. Raymont renferment peut-être, sur l'état actuel de la question, le meilleur résumé général.

9. *Histoire de la philosophie.* — Les ouvrages sont trop nombreux pour que nous puissions les mentionner tous. Si cependant nous cherchons un livre d'ensemble, c'est encore à l'Allemagne, à la France, au Danemark qu'il nous faut recourir. Pour l'étude de la philosophie ancienne les écrits de M. le Docteur Jackson et de M. Archer-Hind sur l'œuvre de Platon sont peut-être ceux dont l'originalité est la plus frappante. M. J. Burnet a écrit des ouvrages très instructifs sur les philosophes pré-socratiques et sur Aristote. « L'Evolution de la Théologie chez les Philosophes grecs » par M. E. Caird a une portée plus grande que le titre ne le laisserait supposer. W. L. Newman a beaucoup travaillé sur la politique d'Aristote. M. le Professeur Stewart a écrit sur les « Mythes de Platon » et sur « l'Ethique à Nicomaque » des livres d'une haute valeur. On peut encore citer les ouvrages de MM. E. Wallace, J. I. Beare, A. E. Taylor, A. W. Benn, J. Cook Wilson, R. D. Hicks, J. Adam, E. Barker, R. G. Bury, M. V. William et beaucoup d'autres. La philosophie du moyen âge n'a été guère étudiée, excepté par les auteurs de divers manuels catholiques de philosophie, parus récemment. M. le Docteur J. L. McIntyre a traité de Giordano Bruno.

En ce qui concerne la philosophie moderne, MM. E. Caird et Norman Smith ont écrit sur les Cartésiens; MM. Pollock, Martineau, J. Caird, H. H. Joachim, R. A. Duff sur Spinoza : Merz, B. Russell et R. Latta sur Leibniz; M. Croom Robertson sur Hobbes; M. Tulloch sur les Platoniciens de Cambridge; MM. T. H. Green et A. Campbell Fraser sur Locke et Berkeley; M. J. H. Green sur Hume; M. A. S. Pringle-Pattison sur la Philosophie écossaise; MM. E. Caird, Hutchison Stirling, Adamson, J. Watson, Sidgwick, Mahaffy, Abbott et beaucoup d'autres sur Kant; Hutchison Stirling, W. Wallace, MM. E. Caird, B. Bosanquet, Pringle-Pattison, J. E. McTaggart, J. B. Baillie et d'autres sur Hegel; M. E. Caird sur Comte; MM. W. Wallace et W. Caldwell sur Schopenhauer; Sir Leslie Stephen sur les Utilitaires anglais; M. H. Jones sur Lotze; M. Adamson sur l'histoire générale de la Philosophie moderne; MM. Merz, Crozier, Benn, etc., sur l'histoire générale du développement intellectuel.

C'est un fait symptomatique que la publication d'une série de Manuels catholiques par le Père Rickaby et par plusieurs autres

Pères de la Compagnie de Jésus. Ces manuels ont beaucoup attiré l'attention du public philosophique et ont, jusqu'à un certain point, réveillé dans notre pays l'intérêt pour la scolastique.

Il paraît beaucoup de travaux importants sur des questions de philosophie dans le *Mind*, le *International Journal of Ethics*, le *British Journal of Psychology*, le *Hibbert Journal*, le *Sociological Review*, etc.

III

De la place occupée par la philosophie dans notre système d'éducation.

Pour traiter de notre système d'éducation, le plus naturel est de commencer par le sommet, en d'autres termes par nos deux grandes Universités d'Oxford et de Cambridge.

A Oxford l'étude de la Philosophie est étroitement attachée à la Faculté des *Literæ Humaniores*[1], et, par suite, à l'étude du grec. Le résultat a été de rétrécir un peu le champ de ces études, et de rendre l'influence d'Aristote un peu plus prédominante qu'elle n'aurait été autrement. En revanche ce système a eu l'avantage d'intéresser un plus grand nombre d'élèves à la philosophie. Il les y amène graduellement en prenant comme point de départ les sujets de leurs études scolaires. Dans le cours de ces dernières années on a introduit quelques sujets d'un type plus nettement moderne, Psychologie, Théologie naturelle, Théorie de l'Education. On a ouvert aussi un laboratoire de Psychophysiologie. Il y a un mouvement d'opinion pour réclamer l'établissement d'une véritable école moderne d'études philosophiques, s'ajoutant à celle qui fait partie intégrante des études classiques.

A Cambridge, il existe depuis longtemps, depuis le temps de Whewell, deux écoles distinctes de philosophie, qui n'ont pour ainsi dire pas de rapports entre elles, et qui tendent même à diverger de plus en plus l'une de l'autre. La première, comme celle d'Oxford, fait aller l'étude de la philosophie de pair avec l'étude du grec, mais cette tendance y est beaucoup plus accentuée, et elle attire un beaucoup plus petit nombre d'élèves. Chose à noter : tandis qu'Oxford

1. Qui comprend, avec la philosophie, l'étude du latin, du grec et de l'histoire ancienne.

s'est consacré à l'étude d'Aristote, dont il tend peut-être à exagérer l'importance philosophique, Platon occupe presque exclusivement Cambridge. On y est même disposé à professer un certain mépris pour Aristote, et à le présenter comme un compilateur de manuels scientifiques, doué de peu de pénétration spéculative, et ayant constamment compris de travers son maître Platon. L'école moderne des études philosophiques est tout à fait distincte. Les étudiants qui y travaillent n'entendent pour ainsi dire jamais prononcer le nom de Platon, et rarement celui d'Aristote. Elle se divise en deux degrés, connus sous le nom de première et de seconde partie du « Tripos[1] » des sciences morales. Dans la première partie on étudie la Logique, la Psychologie, l'Ethique et les éléments de la Métaphysique. La seconde partie permet plus de spécialisation dans l'étude des différentes branches, mais surtout de la Métaphysique et de l'Histoire de la Philosophie moderne. Dans ces dernières années les systèmes de Kant et de Hegel ont beaucoup attiré l'attention. Le nombre d'élèves qui suivent ces cours est d'ailleurs très restreint et généralement il se compose de presque autant de femmes que d'hommes. L'économie politique et la science politique ont été longtemps associées avec l'étude de la philosophie moderne, mais une séparation complète a été depuis lors opérée entre ces deux ordres de sujets. Il existe un laboratoire de psychophysique qui est utilisé par les étudiants de Psychologie aussi bien au cours des travaux qui conduisent à la première partie du « Tripos » que pour les travaux plus spéciaux qui conduisent à la seconde partie.

Dans la plupart des nouvelles Universités anglaises (par exemple celles de Londres, Manchester, Liverpool et Birmingham) et dans la nouvelle Université établie au Pays de Galles, qui a été organisée à peu près sur le même type, l'étude de la philosophie occupe une place bien définie dans la Faculté des Arts et une place subordonnée dans la Faculté des Sciences. Je prendrai comme exemple l'Université du Pays de Galles, car elle est assez représentative et a, sous certains rapports, servi de modèle pour l'organisation de ce nouveau type d'enseignement. Elle se compose de trois collèges, celui de Aberystwyth, celui de Bangor et celui de Cardiff. Dans ces collèges les étudiants qui veulent obtenir leurs grades dans la Faculté des

1. Chacune des principales branches d'études, à Cambridge, s'appelle un *Tripos*. On croit que le nom vient des « trépieds » sur lesquels les candidats prenaient place.

Arts peuvent suivre des cours de philosophie s'échelonnant sur un nombre d'années qui va de un à quatre. Pendant la première année ils étudient les éléments de la logique et font connaissance avec la « République » de Platon. La seconde année ils étudient les éléments de la psychologie et poussent un peu plus loin l'étude de l'ancienne philosophie grecque. La troisième année ils étudient l'Éthique et l'histoire générale de la philosophie moderne de Descartes jusqu'à Kant, en s'arrêtant particulièrement à Descartes et à Berkeley. Le travail de la quatrième année, qui est suivi par un nombre assez limité d'étudiants, est d'un caractère plus vaste et comprend des études un peu plus approfondies de toutes les grandes branches de la philosophie. On écrit des thèses pour obtenir les grades supérieurs de « Maître ès Arts » et de Docteur. La philosophie occupe une place un peu plus importante au Pays de Galles que dans la plupart des Universités provinciales anglaises. Ces dernières se sont généralement plutôt développées au point de vue des sciences appliquées; mais le travail auquel se livrent, dans ces Universités, les étudiants de philosophie est, la plupart du temps, d'un caractère très semblable à celui que nous venons de décrire. La théorie et l'histoire de l'éducation sont étroitement associées, dans la plupart des nouvelles Universités, avec la philosophie. Il existe à l'Université de Londres un laboratoire de psychophysique; et c'est un symptôme significatif qu'on en ait également prévu dans les plans des Universités de Birmingham et de Cardiff, maintenant en construction. L'économie politique est enseignée dans les Universités de Londres et du Pays de Galles, et dans quelques autres. On a établi depuis quelque temps à Londres deux chaires de sociologie, et à Liverpool il existe à présent un professeur d'anthropologie sociale.

Dans les Universités écossaises la philosophie a toujours occupé une place importante. Le fait s'explique, au moins partiellement, par l'étroite association qui s'est établie entre les cours de la Faculté des Arts et l'étude de la Théologie. Jusqu'à ces dernières années, sur les sept cours exigés pour l'obtention des grades de la Faculté des Arts, deux étaient de philosophie, mais, depuis quelque temps, les conditions sont un peu moins strictes. Pourtant les étudiants ont encore l'habitude de suivre les cours de philosophie pendant deux ans, et ceux qui visent aux « Honneurs » y consacrent généralement trois années. Aberdeen a eu pendant quelque temps des conférences spéciales de psychologie, et l'on fait en ce moment à Glasgow des confé-

rences de psychologie et de philosophie politique. Il existe dans les quatre Universités des *Gifford Lectureships* de théologie naturelle, qui ont beaucoup encouragé et popularisé l'étude des aspects philosophiques de la religion. Et dans toutes les Universités une année de pédagogie peut maintenant être substituée à une année de philosophie.

En Irlande, et surtout à Dublin, on s'est beaucoup intéressé à la philosophie. Des écrivains irlandais ont produit quelques œuvres importantes, surtout en ce qui concerne la philosophie de Kant. Mais l'habitude qui s'est conservée jusqu'à nos jours à Dublin de transférer les professeurs d'une spécialité à une autre, a très certainement nui à la continuité de leur travail. En somme, tout le système universitaire en Irlande traverse une phase de transition, de sorte qu'il ne vaut guère la peine d'insister sur ses caractères particuliers. La proposition faite de doter un collège catholique aura sans doute pour résultat d'amener cette renaissance de l'étude des systèmes scolastiques à laquelle nous faisons allusion plus haut.

Dans plusieurs Universités, telles que celles d'Oxford et de Cambridge, de Durham, de Dublin, les Universités d'Écosse et l'Université du Pays de Galles, on donne des grades de théologie : ce qui implique généralement quelques études de philosophie religieuse.

En dehors des Universités et des collèges universitaires on étudie peu la philosophie en Grande-Bretagne. Des travailleurs indépendants tels que furent autrefois Hobbes, Hume, Bentham, J. S. Mill et Herbert Spencer tendent à devenir de plus en plus rares. On n'a pas non plus tenté d'introduire des études philosophiques dans les écoles secondaires comme on l'a, par exemple, fait en Allemagne, sous l'influence de Hegel. Pourtant certaines écoles — surtout des écoles de filles — sont en partie des écoles normales, où l'on forme des maîtres : ce qui implique presque nécessairement quelques notions d'études psychologiques. Mais notons surtout les tentatives faites, et couronnées en partie de succès, pour introduire une instruction morale systématique dans nos écoles. Ce mouvement, qui a été provoqué par la *Moral Instruction League*, ne peut que contribuer au développement d'une conception réfléchie de la vie, et éveiller un certain intérêt pour les aspects éthiques de la philosophie. En somme ne sont-ce pas là les formes de la philosophie qui ont toujours le plus attiré l'attention des penseurs anglais?

Prof. J. S. Mackenzie.
University College, Cardiff.

LA PHILOSOPHIE AMÉRICAINE CONTEMPORAINE

Les Universités des États-Unis ont traversé, en ces vingt-cinq ou trente dernières années, une période de croissance remarquable. On a vu, non seulement de nouvelles et importantes institutions se fonder, mais s'en accroître d'anciennes, qui, de simples collèges, sont devenues de véritables universités, centres tout à la fois d'éducation libérale, de préparation professionnelle et de recherches scientifiques.

Les conditions d'admission sont devenues plus difficiles, le corps enseignant est devenu plus nombreux et plus savant. Beaucoup de nouvelles chaires ont été créées. Les bibliothèques et les laboratoires qui, dernièrement encore, jouaient un rôle nul ou tout au moins insignifiant dans les collèges, sont arrivées à un haut degré d'excellence. Le travail a pris partout plus d'expansion et plus d'intensité.

Les Universités ont fondé des écoles d'Arts mécaniques, de Droit, de Médecine, d'Agriculture, de Pédagogie et, dans beaucoup de cas, de Commerce, de Diplomatie, de Journalisme, de Philanthropie, de Musique et de Beaux-Arts, tandis que dans les « graduate schools » on a commencé à offrir de grandes facilités à ceux qui désirent poursuivre des études spéciales et plus approfondies. Le nombre des étudiants s'est beaucoup accru. On a dû construire bâtiment sur bâtiment pour loger non seulement les étudiants, mais les instruments, les machines et le matériel scientifique — de sorte que le terrain occupé par l'université moderne a fini par ressembler à une grande communauté d'organisation très compliquée.

Comprendre les changements par lesquels a passé l'Université américaine, c'est comprendre, dans une certaine mesure, quelle y a été l'histoire des études philosophiques. Depuis la fondation des premiers collèges jusqu'à un temps relativement récent, la chaire de « Philosophie mentale et morale », ainsi qu'elle était désignée, entraînait habituellement pour le titulaire l'obligation d'enseigner une série d'autres matières, telle que la Science politique — le Droit

international — et était occupée par un ecclésiastique. Il en était du reste ainsi pour un grand nombre de chaires. Dans la plupart des cas, le Président du Collège combinait avec ses fonctions administratives, peu absorbantes du reste, celles de l'enseignement philosophique dans ses différentes branches. Parmi les présidents de collèges dont on se rappelle encore les noms, Jonathan Edwards, James Marsh, Noah Porter, James McCosh, Laurence Hickok, J. H. Seelye, tous théologiens, se distinguèrent comme professeurs et comme écrivains. Le principe de la division du travail n'était pas alors établi dans nos collèges aussi solidement qu'il l'est aujourd'hui, et chaque membre d'une faculté était censé avoir l'aptitude voulue pour enseigner la philosophie aussi bien que n'importe quelle branche du savoir; n'avait-il pas lui-même étudié tout cela au collège et au séminaire théologique? La chose nous semble étrange maintenant — et pourtant elle n'est pas particulière à l'histoire des Universités américaines. Au XVIIIe siècle encore Christian Wolff enseignait les Mathématiques, la Physique et les Sciences politiques aussi bien que la Logique, la Psychologie, la Morale et la Métaphysique. Les établissements d'enseignement supérieur du Nouveau Monde ne faisaient que traverser leur période d'enfance.

Depuis ce temps de grands changements se sont produits dans l'organisation universitaire. Là où il y avait autrefois une seule chaire de philosophie — et encore le professeur qui l'occupait traitait-il souvent d'autres sujets — nous en avons maintenant plusieurs, et l'enseignement y est donné par des professeurs préparés pour cette fonction, et se consacrant chacun à une branche spéciale de la philosophie. A l'Université de Princeton par exemple, deux chaires sont exclusivement affectées à la Psychologie : l'une de Psychologie expérimentale; deux chaires de Morale, une chaire de Logique, une chaire d'Histoire de la Philosophie et de Métaphysique, sans compter cinq *Assistant Professorships* ou *Preceptorships* et deux *Instructorships*.

Dans certaines Institutions les cours de Pédagogie, de Neurologie, d'Anthropologie, de Théologie, de Sciences sociales, de Morale chrétienne, d'Histoire et de Philosophie de la Religion, de Morale sociale et politique, de Charité, d'Assistance publique et d'Institutions pénitentiaires, sont inscrits comme faisant partie de la philosophie.

Pour donner une idée du nombre d'hommes qui enseignent la philosophie dans les plus grandes Universités américaines, je vais

donner un tableau où je ne mentionnerai que les professeurs enseignant des matières strictement philosophiques (la psychologie incluse).

	Professeurs.	Professeurs assistants.	Instructors, Tutors, Assistants.
Columbia	8	2	8
Cornell	3	1	4
Harvard	3	3	14
Johns Hopkins	3	2	3
Princeton		5	3
Wisconsin	3	1	1
Yale	3	1	2

Les cours sont nombreux et variés. Il y a des cours pour les *undergraduates*, des cours mixtes pour les *undergraduates* et les *graduates*, et des cours pour les *graduates* seuls. Nous appelons *undergraduates*, dans nos Universités, les candidats au grade de bachelier ès arts, ès lettres, ou ès sciences, *graduates*, les candidats aux grades supérieurs, — et par exemple aux grades de maître ès arts, maître ès sciences, docteur de philosophie. Le travail des *undergraduates* ne comprend, généralement, que les branches fondamentales de la philosophie : Logique, Psychologie, Morale, Histoire de la Philosophie et Introduction à la Métaphysique. L'enseignement de ces matières est souvent pratiqué par la méthode de la récitation (et en Psychologie, par le travail de laboratoire), quelquefois par une combinaison de récitations et de conférences : dans la plupart des cas un manuel est employé. Dans quelques universités la logique et la psychologie sont exigées de tous les candidats au titre de bachelier ès arts : dans d'autres, où les étudiants ont le choix des matières, toutes les études philosophiques sont facultatives. Lorsque les classes sont très nombreuses, il est d'usage que le professeur fasse à la classe entière une conférence hebdomadaire ou bi-hebdomadaire, puis divise la classe en sections, pour le travail de récitation qui se fait sous la direction des assistants.

A Princeton par exemple, où la logique et la psychologie sont obligatoires pour tous les étudiants de seconde année — les « Sophomores », comme on les appelle —, la classe entière est divisée en vingt sections environ se composant chacune de dix à vingt-cinq membres, et ces divisions reçoivent l'enseignement du professeur aidé par huit collègues. Des examens écrits ont lieu à la fin de chaque semestre, et il y a fréquemment dans le cours du semestre des examens

préliminaires. Dans beaucoup d'Universités, l'instruction se fait par des conférences; seulement la pratique varie selon les idées de chaque professeur ou suivant les usages de l'institution.

En plus des cours déjà mentionnés, il existe des cours supérieurs auxquels on admet les *undergraduates* qui y sont spécialement préparés, et qui forment une sorte d'introduction au *graduate work*. Voici les titres de quelques-uns de ces cours, empruntés aux programmes des plus grandes Universités : Psychologie supérieure, Psychologie expérimentale, Psychologie comparée, Psychologie du Langage, Psychologie pathologique, Philosophie de l'Esprit, Philosophie de la Nature, Histoire de la Moralité, Évolution de la Moralité, Philosophie de l'Histoire, Philosophie de la Religion, Théorie de la Connaissance, Métaphysique, Histoire de la Morale grecque, Histoire de la Morale moderne, Morale anglaise, Morale de Kant et de Green, le Pessimisme allemand, l'Esthétique, Histoire de la Philosophie grecque et du Moyen âge, Philosophie indoue, Philosophie anglaise de Locke à Hume, Descartes, Spinoza et Leibnitz, Kant, Lotze et les penseurs philosophiques du XIXe siècle. Quelques-uns de ces enseignements sont donnés sous la forme de conférences; d'autres ressemblent plutôt, par la méthode, à des travaux pratiques; dans presque tous les étudiants travaillent activement à l'investigation des problèmes et à la rédaction de mémoires et d'essais critiques.

En dehors des cours que nous venons de mentionner et auxquels les *undergraduates* sont admis, quoiqu'ils soient plutôt faits en vue des *graduates*, il en est d'autres qui sont particulièrement destinés aux candidats au doctorat de philosophie. Je relève les titres suivants : La Philosophie de saint Thomas d'Aquin, la Morale d'Aristote, la Philosophie Morale et Politique, les Problèmes et la Méthode de la Philosophie contemporaine, Types de Théorie Logique, Types d'Epistémologie, Causalité et Finalité en Science et en Philosophie, la Nature du Jugement, les Principes de la Science, Séminaires de Philosophie Ancienne et du Moyen âge, de Philosophie Moderne, de Psychologie, de Logique, de Morale et de Métaphysique. C'est dans les séminaires que sont poussées le plus avant les recherches originales; souvent le candidat se consacre à la préparation de sa « thèse »[1] sous la direction du professeur avec qui il étudie le sujet spécial qu'il a choisi, son « Hauptfach ».

1. Quelque chose d'analogue à la « dissertation » par laquelle les étudiants allemands obtiennent le titre de docteur.

Il sera peut-être intéressant, pour les lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de connaître le nombre de jeunes gens qui se consacrent à l'étude de la philosophie dans les Universités américaines. Je me trouve avoir ici les chiffres pour quelques-unes des Universités les plus importantes.

	Undergraduates[1].	Graduates[2].
Chicago { automne 1907	232	35
Chicago { hiver 1908	244	
Columbia	240	77
Barnard Collège, département des femmes à la même Université	188	0
Cornell	600	19
Harvard	535	43
Johns Hopkins	60	22
Princeton	520	3
Wisconsin	550	12
Yale	389	21

Une autre preuve de l'intérêt grandissant pris à la philosophie pendant ces vingt dernières années c'est la fondation de Revues et de Sociétés ayant la philosophie et la psychologie pour objet. Avant 1890 il paraissait un seul journal de philosophie : le *Journal of Speculative Philosophy* édité par M. le Docteur W.-P. Harris, et publié à des intervalles irrégulièrs[3]. En 1890 M. le Docteur Paul Carus commença la publication du *Monist*. En 1892 la *Philosophical Review* fut fondé par M. le Professeur J.-G. Shurman, aujourd'hui Président de l'Université de Cornell. La même année S. Burns Weston, le directeur de la Société Éthique à Philadelphie, fonda le *International Journal of Ethics*. Aujourd'hui, sans compter ces trois périodiques, on publie aux États-Unis *The American Journal of Psychology* (fondé en 1887), *The Psychological Review*, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, et *The Psychological Bulletin*, *The Psychological Clinic*, *The Educational Review*, *The American Journal of Theology*, *Science*, et le *Popular Science Monthly* contiennent aussi des articles pouvant intéresser les étudiants de philosophie. Beaucoup d'Universités publient les recherches de leurs

1. Ces chiffres représentent les inscriptions pour tous les cours de philosophie et de psychologie.

2. Ces chiffres représentent le nombre des graduates prenant leurs « majors » ou « minors » en philosophie et en psychologie, y compris la pédagogie, — le *Hauptfach* et le *Nebenfach* des Universités allemandes.

3. *The Platonist*, un journal consacré à l'étude de la philosophie de Platon, fut fondé en 1881.

graduates et parfois celles de leurs professeurs sous le titre de *Studies*, d'*Archives* ou de *Contributions*. Parmi ces publications, citons : *The Cornell Studies in Philosophy*; *The Archives of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* et le *Library of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, publié par l'Université de Columbia; *Contributions to Philosophy and to Psychology* de Princeton; *The University of Missouri Studies*; *The Chicago Philosophic Studies*; les contributions des laboratoires psychologiques de Chicago, de Colorado, de Columbia, de Cornell, de Harvard, de Iowa, de Yale et beaucoup d'autres. Il y a aujourd'hui quatre sociétés consacrées à la Psychologie et à la Philosophie. Je les cite dans l'ordre de leur fondation : *American Psychological Association* (205 membres), *Western Philosophical Association* (100 membres environ), *American Philosophical Association* (175 membres) et *Southern Philosophical Association* (48 membres). Ces sociétés se réunissent une fois par an dans diverses universités et consacrent deux ou trois jours à la lecture et à la discussion des communications.

Presque toutes les institutions où l'on fait du *graduate work* offrent des bourses (*scholarships* et *fellowships*), aux étudiants qui ont fait preuve de capacité dans leurs études, les unes de 150 à 450 dollars, les autres de 450 à 1 000 dollars. Il y a cette année à l'Université de Cornell trois *fellows* et sept *scholars*; à Harvard, six *fellows* et six *scholars* en philosophie. Les centres de *graduate work* sont aujourd'hui les universités les plus importantes, bien que toute université sérieuse possède des cours supérieurs pour les étudiants qui peuvent être capables d'en profiter.

Après ce bref aperçu des progrès accomplis aux États-Unis par les études philosophiques considérées sous leur aspect extérieur, prenons maintenant la philosophie américaine en elle-même et étudions ses formes les plus caractéristiques.

Ainsi que je l'ai déjà indiqué, la philosophie, jusqu'à ces derniers temps, était restée étroitement liée à la théologie. A l'époque coloniale, les collèges n'étaient à vrai dire que des écoles préparatoires pour le clergé; les présidents et les professeurs étaient des théologiens, et les étudiants entraient dans les collèges pour se préparer aux ordres [1]. La philosophie était, dans une grande mesure, la servante de la théologie. En vérité, aujourd'hui encore, les petits collèges

1. Birdseye, *Individual Training in American Colleges*, 1906.

sont, en grande majorité, chacun la propriété d'une dénomination religieuse, et la philosophie y est subordonnée à la théologie. Ce n'est guère que dans les établissements affranchis de tout contrôle ecclésiastique que la philosophie est enseignée sans préoccupation théologique.

On ne saurait s'étonner que dans une colonie anglaise l'influence des systèmes anglais fût prépondérante. Parmi les premiers philosophes américains, professeurs ou écrivains, nous trouvons des disciples de Locke et de Berkeley et, plus tard, des adeptes de l'école écossaise. Ces tendances sont spiritualistes et ennemies du scepticisme et du matérialisme[1]. Cependant les penseurs influencés par Locke et Berkeley, le plus grand de ceux-ci étant Jonathan Edwards (mort en 1758) penchaient vers l'idéalisme, tandis que ceux qui adoptaient la philosophie écossaise se rattachaient à l'école réaliste du sens commun.

C'est le président John Witherspoon, de Princeton College, arrivé d'Écosse en 1768, qui introduisit la philosophie écossaise dans les États-Unis, et Princeton resta, jusqu'en ces dernières années, le centre de cette forme de pensée. Le Docteur James McCosh, président de l'Université de Princeton de 1868 à 1888, a certainement été, dans son pays d'adoption, le plus habile interprète de cette philosophie. M. le Professeur A.-T. Ormond, de Princeton, subit l'influence de son prédécesseur écossais, tout en cherchant cependant à rapprocher son enseignement des théories de Kant et de Lotze[2].

Le mouvement connu sous le nom de « Boston Trascendentalism » fut une réaction contre cette école. Ses chefs les plus marquants furent W.-E. Channing (1780-1843) et Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Le mouvement était idéaliste : l'esprit était conçu comme étant la seule réalité, et tout le reste comme n'étant qu'une manifestation de l'esprit. C'est Emerson, avec son idéalisme individualiste, qui donna à cette forme de la pensée américaine son application morale la plus éloquente. Elle exerça sur la vie spirituelle de ce pays neuf l'action la plus salutaire. Cet Idéalisme populaire était nourri de la philosophie critique de Kant, dont l'influence avait été

1. Un mouvement matérialiste se produisit cependant chez un grand nombre de savants en dehors des collèges. Voir Riley, *American Philosophy. The Early Schools*, 1907.

2. *Basal Concepts in Philosophy*, 1894; *Foundations of Knowledge*, 1900; *Concepts of Philosophy*, 1906. Un compte rendu bien fait des livres de Ormond se trouve dans le *Psychological Bulletin*, vol. IV, II; l'auteur est M. le Professeur Lovejoy.

subie non pas d'une façon directe mais par l'intermédiaire des écrits du poète anglais Coleridge, et aussi par l'intermédiaire des ouvrages du philosophe français Cousin, dont beaucoup furent traduits en anglais entre 1820 et 1840. L'intérêt porté à la philosophie spéculative allemande devint de plus en plus puissant et conduisit avec le temps à l'étude directe des œuvres de Kant, Fichte, Schelling et Hegel. M. le Docteur W.-T. Harris, de Saint-Louis, fonda le *Journal of speculative Philosophy* en 1867. De nombreuses traductions des écrits de Fichte, Schelling et Hegel y furent publiées, et le *Journal* continua de paraître jusque vers 1890 environ. La fondation du *Concord School of Philosophy*, en 1879, donna une nouvelle impulsion à l'étude de la philosophie spéculative. En été, des meetings de plusieurs semaines de durée se tenaient à Concord (Massachussets). On y faisait des conférences de philosophie, de littérature et d'art; les conférenciers étaient des penseurs éminents, tels que M. le Docteur Harris, M. le président Noah Porter, MM. les Professeurs George S. Morris, John Watson et G.-H. Howison. Une autre manifestation du mouvement idéaliste fut la publication des *German Philosophical Classics*, édités par M. le Professeur Morris, série qui commença à paraître en 1881 et qui comprend les ouvrages suivants : *Critique de la raison pure de Kant*, par G.-S. Morris; *l'Idéalisme transcendental de Schelling*, par John Watson; *la Doctrine de la Science de Fichte*, par C. G-Everett; *l'Esthétique de Hegel*, par J.-S. Kedney; *l'Éthique de Kant*, par Noah Porter; *La Philosophie de l'État et la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, par G.-S. Morris; *les Nouveaux Essais sur l'Entendement humain de Leibnitz*, par John Dewey, et *la Logique de Hegel*, par W.-P. Harris[1].

Bien que le transcendantalisme américain ait eu très peu d'influence directe sur la génération actuelle des étudiants de philosophie aux États Unis, il servit néanmoins à entretenir l'intérêt pour la spéculation et surtout pour l'idéalisme dans un pays où les tendances sont particulièrement pratiques. La plus grande influence exercée sur les professeurs et sur les écrivains philosophes idéalistes est incontestablement venue des néo-hégéliens anglais : Thomas Hill Green, les deux Caird, Bosanquet et Bradley, aussi bien que des philosophes post-kantiens allemands par l'intermédiaire de leurs

1. Une bibliographie de l'histoire de la philosophie américaine se trouve dans la dixième édition du *Grundriss der Geschichte der Philosophie d'Uberweg*, Vierter teil, § 63.

interprètes anglais. Parmi les représentants de ce type moderne d'idéalisme objectif qui a répudié les vieilles méthodes rationalistes, nous pouvons citer : MM. les Professeurs John Watson [1] de Queen's-College (Canada); Josiah Royce, de l'Université de Harvard; J.-E. Creighton [2], William Hammond [3] et Ernest Albee [4], de l'Université de Cornell; John Grier Hibben [5], de l'Université de Princeton; A. K. Rogers [6] de Butler Collège et J. A. Leighton de Hobart College [7]. M. le Docteur W.-T. Harris [8], qui a été le fidèle interprète de la philosophie idéaliste pendant plus d'un demi-siècle, semble être, plus qu'aucun de ses jeunes contemporains, sous la dépendance des maîtres de la pensée allemande.

M. le Professeur G.-H. Howison [9], de l'Université de Californie adopte le système hégélien — mais enseigne un système d'idéalisme personnel. Il a su éveiller avec beaucoup de succès l'intérêt pour la spéculation sur les côtes du Pacifique et gagner l'esprit de jeunes hommes intelligents à la philosophie. Mentionnons, au nombre de ses élèves les plus remarquables, MM. les Professeurs C.-M. Bakewell [10] de l'Université de Yale et A.-O. Lovejoy [11] de l'Université de Missouri — qui ont aussi travaillé avec James et Royce. M. le Professeur G.-T. Ladd [12], auteurs de savants ouvrages qui se rapportent à des branches très diverses de la philosophie, trahit

1. Derniers ouvrages de Watson : *Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer*, 1895; *Christianity and Idealism*, 1897; *An Outline of Philosophy*, 1898.

2. *Introductory Logic*, 1898,

3. Traducteur de la *Psychologie* d'Aristote, a publié des articles sur la philosophie grecque et médiévale.

4. *History of English Utilitarianism*, 1902.

5. *Inductive Logic*, 1896; *The Problems of Philosophy*, 1898; *Hegel's Logic*, 1902; *Logic, Deductive and Deductive*, 1905.

6. *Introduction to Modern Philosophy*, 1899; *A Student's History of Philosophy* 1901; *The Religious Conception of the World*, 1907.

7. *Typical Modern Conceptions of God*, 1901,

8. *Exposition of Hegel's Logic*, 1890; *Introduction to Philosophy*, 1890; *Psychogic Foundations of Education*, 1898. M. Harris, récemment encore « Commissioner of Education » aux États-Unis, dirige aussi la publication des *International Education Series*.

9. *The Limits of Evolution*, 1901. Voir son allocution, reproduite dans les *Proceedings* du Congrès de Saint-Louis, vol. I, 1905.

10. *Source Book in Ancient Philosophy*, 1907.

11. Lovejoy a publié beaucoup d'articles dans les revues philosophiques; voir *The Thirteen Pragmatisms*; *Journal of Philosophy*, vol. V, 1, 2.

12. *Elements of Physiological Psychology*, 1887; *Introduction to Philosophy*, 1890; *Psychology, Descriptive and Explanatory*, 1894; *The Philosophy of Mind*, 1895; *Philosophy of Knowledge*, 1897; *A Theory of Reality*, 1899; *Philosophy of Conduct*, 1902; *Philosophy of Religion*, 1906. Le résumé ci-dessus des vues de Ladd est tiré de sa « Philosophie de l'Esprit. »

l'influence de Lotze et peut être aussi compté parmi les adeptes de l'idéalisme. Il existe selon lui deux formes de l'être — l'esprit et le corps. Mais ce n'est pas dans le dualisme qu'est la solution dernière du problème. L'esprit et le corps ne peuvent pas être laissés par la raison dans cet état de séparation, et l'opposition des deux termes doit finalement se résoudre dans un monisme. L'essence même du monde, dont tous les êtres particuliers sont des parties, doit être conçue de telle sorte qu'on puisse trouver en elle la base unique de toutes les existences et de toutes les activités considérées dans leurs relations réciproques. Ce principe est en lui-même un Esprit absolu. M. le Professeur C.-A. Strong [1], de l'Université de Columbia, présente un système de monisme idéaliste semblable à celui de Fechner et qui ne diffère en rien du système exposé dans l'*Einleitung in die Philosophie* de F. Paulsen. M. le Professeur W.-T. Marvin [2], de Princeton, qui qualifie son point de vue d' « Idéalisme rationaliste », a été influencé par la pensée allemande contemporaine telle qu'elle est représentée par Benno Erdmann. M. le Président J.-G. Schurman [3], de l'Université de Cornell, qui fonda le *Philosophical Review* et organisa le *Sage School of Philosophy*, un des centres d'études philosophiques aux États-Unis, a publié d'importants travaux sur la philosophie kantienne. MM. les Professeurs John Dewey, de l'Université de Columbia, un élève de Morris, et E.-B. McGilvary, de l'Université de Wisconsin, élève de Howison, ont commencé par appartenir à l'école idéaliste, mais ils viennent de passer tous deux aux rangs de la réaction.

Le chef de notre école idéaliste est sans nul doute Josiah Royce. C'est probablement notre meilleur historien de la philosophie. Il a écrit plusieurs ouvrages qui témoignent non seulement de connaissances très étendues et de grandes capacités spéculatives, mais aussi d'un goût littéraire très délicat [4].

Le monde du sens commun ne contient, selon Royce, aucun fait

1. *Why the Mind has a Body*, 1903.

2. *An Introduction to Systematic Philosophy*, 1903.

3. *Kanthian Ethics and the Ethics of Evolution*, 1881; *The Ethical Import of Darwinism*, 1888; *Belief in God*, 1890; *Agnosticism and Religion*, 1896.

4. Parmi ces ouvrages nous citerons : *The Religious Aspects of Philosophy*, 1892; *The Conception of God*, 1897; *The World and the Individual*, 1900-1901; *Studies of Good and Evil*, 1898; *Herbert Spencer*, 1904; *Outlines of Psychology*, 1902; et *The Philosophy of Loyalty*, 1908. Ce dernier ouvrage vient d'être publié : c'est une éloquente et populaire exposition d'un système idéaliste de morale. V. un compte rendu de ce livre dans la *Philosophical Review*, septembre 1908.

que nous ne puissions interpréter en termes d'idées, de telle sorte que le monde est fait tout entier de la même substance dont nos idées sont faites. Toute réalité que *nous* pouvons attribuer à notre monde, devient, autant que *nous* savons et pouvons dire ce que nous entendons par là, un idéal. Il existe en fait un certain système d'idées qui nous est imposé par l'expérience, et que nous devons employer comme un guide pour l'action. Nous l'appelons le monde de la matière. Mais n'y a-t-il pas au delà quelque chose qui correspond, en fait, à cette série d'expériences en nous? Oui, seulement c'est encore un système d'idées, extérieur, sans doute, à notre esprit, mais non pas à tous les esprits. Si mon monde, qui est pour moi un au-delà, est en quelque manière connaissable, il doit être en lui-même et pour lui-même essentiellement un monde mental. Il existe en et pour un esprit universel dont le système d'idées constitue l'Univers. Je peux comprendre un esprit parce que je suis moi-même un esprit. Une existence sans attribut mental est pour moi absolument opaque. Ou bien un esprit extérieur à mon esprit, ou bien l'inconnaissable, voilà le choix. Or rien d'absolument inconnaissable ne peut exister; la notion de l'inconnaissable est absurde. Tout ce qui est connaissable est une idée, le contenu d'un esprit. Si cette essence peut être connue par un esprit, elle est déjà essentiellement idéale et mentale. Le monde réel doit être un esprit ou un groupe d'esprits.

Mais comment pouvons-nous atteindre ces idées des esprits qui sont au delà de nous? En un certain sens nous ne dépassons jamais ni ne pouvons jamais dépasser nos propres idées, et nous ne pouvons pas aspirer à le faire, puisque tous ces autres esprits qui constituent notre monde extérieur et réel sont identiques à notre propre moi. Le monde entier est essentiellement un univers unique, par conséquent l'Univers d'une conscience unique — « tu es cela », comme dit la sentence bouddhique. Le moi qui affirme l'existence de l'objet est identique au moi plus compréhensif qui possède l'objet : ainsi quand je cherche une idée perdue, le moi qui cherche l'idée est le même moi qui tout à l'heure en prendra possession. Ce moi plus profond est le moi qui connaît toute vérité dans l'unité de son essence. Il n'y a donc qu'un seul *moi* qui organiquement, réflexivement, consciemment, comprend tous les moi et par suite toutes les vérités, c'est le Logos, solution de tous les problèmes, connaissance de toutes choses. Tout ce que nous pouvons affirmer avec

certitude de ce monde, c'est qu'il est intelligent, rationnel, ordonné, essentiellement compréhensible. De sorte que tous ses problèmes sont en quelque manière résolus, et que ses mystères sont connus du moi suprême. Ce moi dépasse infiniment et réflexivement notre conscience, et par suite, puisque notre essence est comprise dans la sienne, il est à tout le moins une personne, et une personne douée d'une conscience plus claire que la nôtre. Car ce qu'il possède, c'est la connaissance réfléchie, et qu'est-ce que la connaissance réfléchie, sinon la conscience? L'ordre naturel et l'ordre spirituel, l'ordre physique et l'ordre moral, le divin et l'humain, le fatal et le libre, peuvent, d'après Royce, être conciliés si l'on accepte la doctrine de Kant sur la liberté transcendantale ou extra-temporelle et la détermination temporelle de toutes nos actions.

Ce résumé de la philosophie de Royce est tirée de son « Esprit de la Philosophie moderne ». Dans son grand ouvrage systématique sur « Le monde et l'individu », cette théorie est développée en détail, et appliquée à l'interprétation de la nature de l'homme. Royce insiste dans ses derniers ouvrages, beaucoup plus qu'il ne l'avait fait dans les premiers exposés de sa doctrine, sur le côté volitif et intentionnel de l'expérience. Peut-être ceci est-il dû en partie à la nature des sujets traités; peut-être veut-il aussi répondre aux critiques qui l'ont accusé d'exagérer l'importance de l'élément intellectuel. « Etre, signifie simplement exprimer, manifester le sens complet et interne d'un certain système absolu d'idées; un système, en outre, dont l'essence constitue l'explication et la fin de toutes les idées finies, si fragmentaires soient-elles. » La forme finale de l'idée, « l'objet final cherché, quand nous cherchons l'être, est : 1° une expression complète de la tendance interne de toute idée finie qui peut servir de point de départ à notre recherche; 2° l'accomplissement intégral de la volonté ou de l'intention dont cette idée constitue la manifestation partielle; 3° une vie individuelle à laquelle aucune autre vie ne peut être substituée ». En d'autres termes, Royce tente d'échapper à l'accusation d'intellectualisme en insistant sur l'aspect actif des idées, et à l'accusation de mysticisme en insistant sur la place occupée par le moi individuel dans le moi absolu.

Le système que nous venons d'exposer est idéaliste, car il laisse entendre que toute notre connaissance est la connaissance des idées. Il est moniste, car il ne reconnaît qu'un principe de réalité. Il est spiritualiste parce que ce principe est l'esprit ou l'idée. Il est pan-

théiste parce que toutes les idées et tous les esprits sont inclus dans un seul grand système d'idées. Il est théiste parce que ce système est une unité consciente. Il est rationaliste parce qu'il assume des catégories de la pensée communes à toutes les raisons. Il est absolutiste parce qu'il pose une norme de vérité absolue.

Un très vif mouvement de réaction s'est prononcé contre cette école; et ce qui caractérise l'ensemble de la philosophie américaine d'aujourd'hui, ce sont les attaques dirigées par divers auteurs contre chacune des thèses que nous venons de définir. Ce mouvement de réaction s'appellera réalisme, empirisme immédiat ou radical, pragmatisme, dualisme, pluralisme, selon l'aspect de la conception idéaliste sur lequel on aura choisi de faire porter l'effort de sa critique.

Il est tout un groupe de penseurs qui opposent aux doctrines de l'idéalisme une philosophie néo-réaliste. Certains, tels que MM. les professeurs F.-J.-E. Woodbridge [1] et W.-P. Montague [2], de l'Université de Columbia, et E.-B. McGilvary [3], de l'Université de Wisconsin, ont été profondément influencés par les théories biologiques et par la doctrine de l'évolution. Ils dirigent surtout leurs attaques contre les aspects phénoménalistes et spiritualistes de l'idéalisme, et ils insistent sur la réalité et la primauté du monde extérieur. Selon Woodbridge, la science naturelle a constamment tendu à diminuer l'importance de l'homme et de sa faculté de raisonner philosophiquement au sujet du monde extérieur. Dans l'évolution il n'y a pas d'esprit conçu comme *terminus finalis* (*End-Term*) dont les relations se résolvent en conscience. Il y a plutôt des processus d'espèces diverses qui vont constamment en se réorganisant jusqu'à ce que, à la fin, ils deviennent conscients, comprennent les conditions dont ils sont sortis, apprennent leur propre histoire et leur propre genèse et découvrent que la conscience n'est pas une cause mais un produit dérivé. Quel sens peut conserver la question « Comment l'esprit connaît-il le monde? »

1. *The Field of Logic.* (Saint-Louis, Congrès pour les Arts et les Sciences, vol. I, 1905). *The Problem of Consciousness* (*Studies in Philosophy and Psychology*, 1906); Woodbridge est le rédacteur en chef du *Journal of Philosophy, and Scientific Psychology Methods.*

2. *Contemporary Realism and the Problems of Perception*; *Current Misconceptions of Realism*; in *Journal of Philosophy*, vol. IV, p. 374, 100.

3. *Pure Experience and Reality* (*Philosophical Review*, vol. XVI, n° 3); *The Stream of Consciousness*; *Prolegomena to a Tentative Realism*; *The Physiological Argument against Realism* (*Journal of Philosophy*, vol. IX, n°s 9, 17, 22.)

quand nous posons cette autre question : « Comment le monde évolue-t-il vers la conscience de lui-même? » Plus on comprend clairement la notion de l'évolution, plus apparaissent comme intenables les thèses de l'idéalisme traditionnel. La conscience n'est pas le but (*an End-Term*) d'une relation, mais une relation en elle-même. Une recherche consciente de ce dont nous avons conscience fait voir une grande variété de choses diversement groupées, et diversement reliées les unes aux autres. Certains types de relations ont plus d'importance que les autres, par exemple les relations de temps et d'espace. Mais une chose peut en suggérer une autre, elle peut être soumise à une autre dans la relation du signe à la chose signifiée (*meaning*), sans être pour cela soumise à une relation de contiguïté avec cette autre, de sorte que la relation de signification, de *meaning*, est une *relation entre choses*, au même titre que le temps et l'espace. Les relations de signe à chose signifiée sont susceptibles, à un degré remarquable, de systématisation, de synthèse, de condensation et d'unification; tout cela sans qu'il se produise en apparence aucun changement correspondant dans les autres relations qui subsistent. D'où la tendance si manifeste de la philosophie, à considérer cet ordre particulier des relations comme immatériel : s'il est des relations qui rendent possible une synthèse matérielle des choses, il en est une qui rend possible une synthèse immatérielle.

La conscience est donc une relation de signe à chose signifiée. Le fait d'avoir conscience ne consiste en rien autre que dans les multiples et irrésistibles relations de signe à chose signifiée que les choses soutiennent entre elles, dans l'état conscient. Il ne faut pas opposer la réalité en tant que connue à la réalité inconnue ou indépendante de la connaissance, comme l'image à son modèle, l'idée à la chose, le phénomène au noumène : la réalité en tant que connue est une des phases du développement de la réalité elle-même; il n'y a pas d'esprit pour connaître la réalité du dehors par l'intermédiaire de ses propres idées. Le fait que le caractère d'être connu s'ajoute à une réalité qui en était antérieurement privée ajoute quelque chose à cette réalité, il ne la transforme pas. Les choses ne sont pas des idées qui représentent d'autres choses en dehors de la conscience, mais des choses réelles qui, étant dans la conscience, ont la capacité de se représenter l'une l'autre, de se remplacer l'une l'autre, d'être les signes l'une de l'autre.

Ce point de vue a sa base dans une métaphysique évolutionniste. Nous pouvons le qualifier de réalisme dogmatique. Il admet l'existence d'un monde réel, et il admet que nous pouvons connaître ce monde réel. Mais la connaissance n'est plus, comme dans le vieux réalisme, une copie ou une représentation du monde réel; l'objet de la vision, par exemple, n'est pas une modification de la conscience, c'est la chose elle-même. Dans la conscience la réalité devient directement connue. Le monde extérieur est la vraie réalité, la conscience est une phase de son développement, et n'ajoute, quand elle paraît, aucune qualité à la réalité. « Ajoutez la conscience au monde de la science et alors vous ajoutez ceci qu'une chose en veut dire une autre, en implique une autre, et voilà tout. » Mais qu'est-ce que cette conscience? La réponse de Woodbridge est vague, indéterminée, et obscure. Il ne veut pas la considérer comme une chose, il ne veut pas non plus la considérer comme une activité capable d'établir des relations; et pourtant, comme il ne peut pas la nier, il la qualifie de « relation entre choses ». Il est difficile de concevoir ce que cette phrase peut au juste signifier. Elle fait penser à la doctrine des nombres de Pythagore. Ce que Woodbridge devrait dire, et ce que sa description suggère réellement, c'est que la conscience *relie* les choses, *signifie* (*means* des choses, que certaines choses en signifient d'autres *pour la conscience*. Une autre difficulté dont il se rend compte mais dont il ne parvient pas à triompher résulte des tentatives qu'il fait pour limiter toutes les qualités à son monde réel. En ajoutant la conscience, n'ajoutons-nous pas aussi les sentiments et les qualités secondaires, sans parler des volitions, des images, des concepts? Mais la relation de signification est quelque chose de plus qu'une simple relation entre les choses, et la conscience est plus qu'une relation de signe à chose signifiée.

Quelques écrivains réalistes, tels que MM. les professeurs A.-E. Taylor[1] de l'Université de McGill, de Montréal, et Norman Smith[2] de l'Université de Princeton, rejettent l'idéalisme subjectif et croient que nous prenons directement conscience de la réalité telle qu'elle est; mais ils refusent en même temps de réduire, comme

1. *The Problems of Conduct*, 1901 : *Elements of Metaphysics*, 1903. Notre résumé de la philosophie de Taylor est inspiré par la communication qu'il a faite au *Cornell meeting* de l'*American Philosophical Association*, 1907. (V. *Philosophical Review*, mars 1908). M. le professeur Taylor vient d'accepter la chaire de philosophie à l'Université de Saint-Andrews en Écosse.

2. *Studies in Cartesian Philosophy*, 1902.

Woodbridge serait tenté de le faire, la pensée à « un effet, à un produit, peut-être à une structure telle que la digestion et la floraison ». Chez eux la réaction contre l'idéalisme ne va pas jusqu'à leur faire mettre la conscience au même niveau qu'une phrase intermittente dans le processus de l'évolution. La vraie révolution copernickienne de la philosophie, nous la devons, selon Taylor, moins à Kant qu'à Avenarius.

Le point de départ d'une théorie de la connaissance n'est pas, selon lui, l'existence de *stimuli*, mais l'existence d'une foule d'objets appréhendés, couleurs, tons, corps, concepts, sentiments, émotions, volitions, etc. Après examen cet agrégat se trouve réduit à deux agrégats plus restreints, et qui s'excluent l'un l'autre, celui des états ou processus mentaux, et celui des choses extra-mentales. Ce qui caractérise ces membres de l'agrégat mental, c'est que toute proposition affirmant leur existence peut être remplacée sans changement de signification par une proposition qui affirme un prédicat du sujet connaissant lui-même. Cela n'est pas vrai en ce qui concerne les agrégats des choses extra-mentales. Quand j'ai la sensation du bleu, ce n'est pas moi qui suis bleu, mais quelque objet autre que le moi qui éprouve la sensation. Or l'extra-mental ainsi défini ne comprend pas seulement les corps et leurs qualités perçues, mais tout ce qu'on appelle « images mentales », « idées », « concepts ». Aucune de ces choses n'est ce qu'on a trop souvent appelé un « état d'âme » ; leurs prédicats sont fondamentalement différents de ceux qui conviennent aux processus dans lesquels ils se sont appréhendés. Ce sont, en fait, des objets que l'âme aperçoit, non des processus de l'âme qui les aperçoit. Quels sont alors les processus mentaux impliqués dans la connaissance? Le seul processus de connaissance qui soit irréductible, c'est la croyance ou le jugement, et c'est avec des processus de jugement, et non pas avec des idées, que la science est faite. La perception consiste, par exemple, à proprement parler, dans la simple assertion d'une proposition existentielle qui implique une référence au temps présent et à une région déterminée de l'espace. Le processus de connaissance doit donc être mis sur le même rang que les autres formes de l'esprit, considéré comme faculté d'adhérer ou de ne pas adhérer à des objets. La psychologie a pour fonction d'étudier cette faculté. Il n'y a pas de raison de croire à l'existence de processus mentaux plus simples ou plus irréductibles, correspondant directement à l'action des stimuli sur l'organisme. Savoir,

ce n'est pas mettre des choses extra-mentales dans certaines relations, mais affirmer qu'elles *ont* ces relations. On peut ajouter deux corollaires généraux. 1° Il faut, en bonne philosophie, commencer par faire des concessions tout à la fois au dualisme et au pluralisme, car la philosophie a pour données, d'une part le contraste entre l'élément-*moi* et les éléments extra-mentaux dans le monde de l'expérience, et d'autre part la pluralité des éléments-*moi*, ou êtres qui connaissent. Elle ne peut supprimer ni l'une ni l'autre de ces données dans ses conclusions. La vraie difficulté ne consiste pas à voir comment il peut y avoir une réalité « derrière » les « phénomènes », mais comment un élément quelconque du monde réel, tel que nous le percevons, peut n'être qu'une seule apparence. 2° Parmi toutes les doctrines existantes, c'est probablement la théorie du monadisme de Leibnitz qui se rapproche le plus de la vérité. Il est pourtant évident que quelques-uns des postulats logiques du monadisme doivent être faux, puisqu'ils aboutissent à cette notion que le monde physique est formé de séries causales distinctes et indépendantes, et qu'il y a de bonnes raisons pour considérer cette conclusion comme erronée.

Dans une communication faite à la dernière réunion de l'*American Philosophical Association*, M. Norman Smith a résumé dans les termes suivants les thèses du réalisme. 1° Nous devons renoncer à expliquer la genèse de notre connaissance. Notre point de départ, c'est le monde des corps matériels dans l'espace. Le problème n'est pas de savoir pourquoi nous avons conscience de ce monde : il faut expliquer pourquoi nous le connaissons sous la forme particulière qui se rapporte à nos besoins individuels. En droit, la connaissance a pour objet une réalité véritablement indépendante, en fait sa portée est limitée : elle est en grande partie relative à l'individu. 2° Le cerveau, avec toutes ses fonctions, détermine les actions que le corps peut faire. Les stimuli, allant des objets aux différents organes des sens, préparent des réactions et font que le corps peut s'adapter à ces objets. C'est en contrôlant les réactions ainsi provoquées que l'esprit peut intervenir dans le monde naturel. L'esprit ne peut agir que par l'intermédiaire des mécanismes corporels qui se trouvent de la sorte mis à sa disposition. Et puisque toutes les formes de l'activité spirituelle, y compris la pensée scientifique elle-même, ont besoin d'organes matériels, tels que le langage par exemple, les effets de cette limitation se font sentir jusque dans le domaine pure-

ment théorique. 3° L'esprit et le corps peuvent être considérés comme étant placés, l'un par rapport à l'autre, dans une relation unilatérale d'interaction. L'esprit exerce un contrôle sur le corps. Le corps, de son côté, sans agir sur l'esprit, limite et définit les diverses formes d'activité, même celles qui peuvent sembler d'un caractère exclusivement cognitif. L'esprit, dans l'expérience sensible, développe seulement les perceptions qui sont nécessaires à l'action, et ne les développe que sous la forme particulière qui doit les rendre plus aptes à accomplir leur fonction pratique. Si elle n'a rien à gagner sur le corps, la conscience ne peut pas faire partie intégrante de notre vie réelle; elle peut bien apparaître sans doute comme intellectuellement possible, mais jamais elle ne viendra à l'être. Inefficacité est synonyme d'inconscience. On peut expliquer de la sorte, et une fois pour toutes, pourquoi notre expérience sensible est restreinte au milieu immédiat où se trouve le corps, et aussi les diverses illusions, commodes quoique fausses, qui caractérisent le champ visuel. Tout cela exprime la transformation à laquelle notre conscience du monde réel est soumise en vue de mieux agir sur le corps matériel. La philosophie de Bergson présente ainsi cet avantage exceptionnel de faire intervenir une nouvelle possibilité, une possibilité qui n'avait avant lui été développée par aucun autre penseur. C'est la contribution la plus précise et la plus rigoureuse qui ait encore été faite en faveur de l'hypothèse d'une interprétation réaliste du monde de l'expérience sensible [1].

C'est surtout contre le côté phénoménaliste de la doctrine idéaliste que ces écrivains néo-réalistes réagissent [2]. Un autre groupe de penseurs dirige ses attaques contre le criterium idéaliste de la connaissance, et propose un criterium pratique de la vérité. Les principaux représentants de cette école, qui a beaucoup de disciples et qui est connue sous le nom de Pragmatisme, sont : MM. les Professeurs William James [3], de Harvard, et John Dewey, de

1. Cet aperçu des vues de Smith est fondé sur son article intitulé *Subjectivism and Realism in Modern Philosophy* dans la *Philosophical Review*, mars 1908.

2. M. le Professeur G.-S. Fullerton, de l'Université de Colombia, est un empiriste réaliste sur lequel les ouvrages de Kant et de ses successeurs semblent n'avoir fait aucune impression. Voir son *System of Metaphysics*, 1904; et *Introduction to Philosophy*, 1906.

3. *Principles of Psychology*, 2 vol., 1890; *Will to Believe*, 1897; *Human Immortality*, 1898; *Talks to Teachers*, 1899; *The Varieties of Religious Experience*, 1902; *Pragmatism, a New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907; et plusieurs articles dans le *Mind*, la *Philosophical Review* et le *Journal of Philosophy*, etc., etc.

l'Université de Columbia. M. William James n'est pas seulement un psychologue très pénétrant, un penseur plein d'originalité, c'est aussi un écrivain brillant et le plus séduisant des professeurs. Quoique ses théories philosophiques aient provoqué des résistances passionnées, il a su inspirer un vif intérêt pour l'étude de la philosophie à un très grand nombre d'Américains cultivés. La place qu'il occupe est au centre même de la pensée moderne américaine; presque tous nos philosophes se sentent obligés de discuter ses théories. Je vais les présenter ici telles qu'il les a exposées lui-même dans son dernier livre sur le « Pragmatisme ».

La vérité scientifique, voilà, nous dit-il, ce qui nous donne la plus grande somme possible de satisfactions, y compris même les plaisirs du goût : mais ce qui est d'accord tout à la fois avec la vérité antérieurement connue et les faits nouveaux est toujours ce qui a le plus de prise sur nous. Le vrai n'est que ce qui est opportun dans l'ordre de notre pensée — de même que le juste est ce qui est opportun dans l'ordre de notre conduite. Nous entendons par là l'opportun, de quelque façon qu'on le conçoive, et en particulier ce qui est opportun d'une manière durable et pour qui embrasse l'ensemble des choses : car ce qui est opportun par rapport à toute l'expérience actuellement donnée n'est pas nécessairement de nature à satisfaire toutes les exigences de l'expérience future.

Le premier élément de la réalité, c'est le flux de nos sensations. Les sensations nous sont imposées, et nous ne savons pas d'où elles viennent. Nous n'exerçons pour ainsi dire pas d'action sur leur nature, leur ordre, leur quantité. Elles ne sont ni vraies ni fausses; elles *sont*, et voilà tout. Le second élément de la réalité consiste dans les relations qui existent entre nos sensations ou entre leurs copies dans nos esprits. Certaines relations sont variables et accidentelles, celles de temps et de lieu par exemple. D'autres sont fixes et essentielles parce qu'elles sont basées sur la nature de leurs termes. Ces deux sortes de relations sont affaire de perception immédiate; ce sont des *faits*. Mais les relations internes sont *éternelles*, elles sont perçues chaque fois que leurs termes sensibles entrent en relation, et notre pensée devra en tenir compte éternellement. Le troisième élément de la réalité, ce sont les vérités antécédentes dont chaque nouvelle recherche tient compte. Nous sommes jusqu'à un certain point libres vis-à-vis de ces réalités. Elles *sont*, voilà ce qui échappe à notre action, mais il dépend de nos intérêts

de remarquer, d'enregistrer, de faire passer dans nos conclusions les unes ou les autres. Les deux premiers éléments de la réalité, les sensations et les relations, sont des éléments « muets », ils ne disent absolument rien sur leur propre compte. C'est nous qui devons parler pour eux. Quand nous parlons d'une réalité *indépendante* de la pensée humaine, nous parlons de quelque chose qui semble difficile à trouver. Ce quelque chose se réduit à la notion de ce qui est en train de surgir dans le champ de l'expérience, et qui n'a pas encore de nom, ou bien à l'imagination que nous nous faisons de quelque donnée primitive de l'expérience, antérieure à toute conception humaine qui s'y applique. C'est ce qui est absolument muet et évanescent, la limite purement idéale de notre esprit. Il reste ce fait brutal qu'il *existe* un flux sensible, mais ce qui est *vrai* de ce flux sensible semble n'être, presque tout entier, qu'une création de notre pensée. Au point de vue pragmatiste, nous n'avons qu'une édition de l'univers, incomplète, qui se développe un peu partout et surtout là où des êtres pensants sont à l'œuvre. Au point de vue rationaliste, nous avons un Univers en plusieurs éditions : une édition réelle, l'in-folio infini, l'édition de luxe, éternellement complète, et ensuite les différentes éditions finies, pleines de coquilles, déformées et mutilées chacune à sa manière. Derrière les simples faits phénoménaux, il n'y a *rien*. Quand un rationaliste dit que derrière les faits il y a le *fondement* des faits, la *possibilité* des faits, il prend simplement le nom et la nature d'un fait et l'introduit derrière ce fait comme une entité et un double, afin de rendre le fait possible. Devons-nous considérer l'édition absolue du monde comme une hypothèse légitime? Si l'on peut démontrer que la notion d'un monde *ante rem*, prise abstraitement ou concrètement, peut avoir une conséquence quelconque pour notre vie, elle a un sens. Si cette notion à une portée pratique, elle contient, au point de vue pragmatiste, quelque *vérité*. L'hypothèse absolutiste suivant laquelle la perfection est éternelle, originelle et souverainement réelle a un sens parfaitement défini : elle a une portée religieuse.

Mais c'est l'hypothèse pluraliste dont les formules s'harmonisent le mieux avec le tempérament pragmatiste. Le monde est constitué pluralistiquement, c'est réellement sous une forme distributive que le monde existe il est formé d'une quantité de « chacuns ». Il ne peut être sauvé que morceau par morceau et par l'effet de leur conduite. Un nombre infini d'imaginations humaines vivent dans

cet univers, sorte de grande épopée morale, au cours de laquelle il y a un nombre suffisant d'épisodes glorieux, disséminés et isolés, pour satisfaire à leurs exigences rationnelles. D'après le principe pragmatiste, si l'hypothèse est efficace selon le sens le plus large qu'on peut donner à ce mot, elle est vraie. Or, l'expérience nous prouve qu'elle est certainement efficace. Le problème est de l'expliquer et de la déterminer de telle sorte qu'elle puisse se combiner d'une manière satisfaisante avec toutes les autres vérités agissantes. James ne croit absolument pas que notre expérience humaine soit la plus haute forme d'expérience existante dans l'univers. Nous avons tout lieu de croire, déclare-t-il, d'après ce que les expériences religieuses nous permettent de constater, que des puissances supérieures existent et travaillent à sauver le monde selon un idéal qui ressemble au nôtre. Le pragmatisme est religieux, si l'on admet la possibilité de constituer la religion sur le type d'un pluralisme ou d'un méliorisme. Mais sur ce point même, le pragmatisme évite, au moins temporairement, d'apporter une réponse dogmatique : car nous ne savons pas encore quel type de religion doit, à la longue, apparaître comme le plus efficace.

Bien des traits de la philosophie de James font penser à l'idéalisme. Ce qui sert de base à notre connaissance, c'est, nous l'avons vu, le flux de nos sensations, un flux sensible, la substance qui nous est fournie dans le champ instantané du présent, ce qui est absolument muet et évanescent, la limite purement idéale de nos esprits. C'est ce qu'on appelle l'expérience pure. Nous n'avons aucune action sur son ordre, sa nature, sa quantité. D'où vient-elle? Nous ne le savons pas. On nous dit seulement que derrière les simples faits phénoménaux il n'y a rien : et voilà qui paraît tendre à l'idéalisme subjectif. Mais ce n'est pas tout. Il y a aussi des relations entre ces sensations, des relations à la fois accidentelles et éternelles entre les éléments originels de notre expérience ; autrement dit, le flux de nos sensations est un flux dans lequel il y a un ordre et des relations, et non pas un chaos d'impressions confuses. Puis il y a encore des relations entre les copies de ces sensations dans nos esprits. L'élément sensation aussi bien que l'élément relation de la réalité sont, nous dit-on, des éléments muets, ils ne disent absolument rien sur eux-mêmes. Mais ces relations sont immédiatement perceptibles, ce sont des faits, et les relations internes ou éternelles sont perçues chaque fois que leurs termes sensibles sont comparés. Autrement dit, il semble

que nous connaissions les relations et que nous les connaissions telles qu'elles sont. Il est une réalité donnée que nous pouvons connaître telle qu'elle est dans ses relations éternelles. Et voilà qui ressemble fort à la thèse de l'idéalisme objectif. Ce n'est pas tout encore. Les relations entre des idées purement mentales, nous dit James, constituent une autre sphère où il y a des croyances vraies et des croyances fausses, et ici les croyances sont absolues ou inconditionnelles; ici, la vérité a un caractère éternel. Le cadre idéal que nous appliquons, tout fait, à toutes sortes d'objets possibles, s'explique par la structure même de notre pensée. Nous ne pouvons pas plus nous débarrasser de ces relations abstraites que nous ne pouvons ignorer les données de nos sens. Elles s'imposent à nous. Nous devons les traiter logiquement, que leurs résultats nous satisfassent ou non. Nos idées doivent se conformer aux réalités, que ces réalités soient concrètes ou abstraites. Nous voici bien près des catégories *a priori* des rationalistes; et nos soupçons ne feront qu'augmenter quand nous lirons, dans les articles de James, que ces principes font « maintenant partie de la structure même de nos pensées » et qu'ils ont été « implantés depuis longtemps dans la structure même de notre conscience » *long ago wrought into the structure of our consciousness*).

Si l'on prend toutes ces assertions en considération, le pragmatisme de James devient passablement innocent. Quoiqu' « il reste le fait brutal qu'il *y a* un flux sensible, mais que *ce qu'il y a* de *vrai* de ce flux semble être presque tout entier une création de notre pensée » et quoique « le monde se présente à nous comme essentiellement malléable, attendant de recevoir de nos mains sa touche finale », nous ne pouvons pas en faire ce que nous voulons. Il a bien l'air d'exister, dans le monde, quelque chose d'absolu, et il semble bien y avoir quelque chose d'absolu dans la part de contribution que nous lui apportons. Il est vrai, encore, que James fait de l'opportunité la marque de la vérité, mais cette doctrine perd de sa force quand elle est mise en rapport avec tout ce qui précède. De plus, pour être vraie, une vérité ne doit pas seulement être efficace, elle doit pouvoir s'accorder à la fois avec la vérité passée et le fait nouveau. La vérité doit avoir de la cohésion, elle doit former un système. « Cela est efficace parce que cela est vrai, cela est vrai parce que cela est efficace ». James a bien l'air, ici encore, de renoncer à l'attitude strictement pragmatiste.

Depuis la publication de son livre sur « Le Pragmatisme », James s'est rallié à la cause du réalisme [1]. « Ma conception de la vérité est réaliste, déclare-t-il, et elle est conforme à ce dualisme qui constitue, en matière de théorie de la connaissance, la théorie du sens commun. » Et encore : « Cette notion d'une réalité indépendante de chacun de nous (de vous ou de moi), notion que le philosophe emprunte à l'expérience sociale courante, est à la base de la définition pragmatiste de la vérité [2] ».

Il n'y a pas beaucoup de différence entre le pragmatisme de James et le fonctionalisme de Dewey. Tous deux prennent comme critérium de la vérité les conséquences pratiques, l'utilité, la satisfaction ou l'efficacité; tous deux parlent de ce critérium en des termes quelque peu vagues et généraux. Dewey insiste pourtant sur l'origine pratique de la pensée et de la conscience en général : la pensée est utile et doit son existence à son utilité, à ce fait qu'elle satisfait les besoins de l'homme; mais il trahit l'influence de l'école idéaliste, à laquelle il a commencé par appartenir, en ajoutant à cette satisfaction une satisfaction intellectuelle causée par l'harmonie et l'unité de l'expérience.

Dewey [3] a réussi, mieux qu'aucun autre penseur américain, à former une « école » philosophique. Professeur de philosophie et de pédagogie à l'Université de Chicago, professeur, depuis 1904, à l'Université de Columbia, il a su exercer l'influence la plus vivifiante sur ses collègues et sur les étudiants. Mentionnons MM. les Professeurs A.-W. Moore, G.-M. Mead, J.-A. Angell (qui applique la théorie fonctionaliste à la psychologie [4] et J. Kings [5] qui l'applique à la pédagogie). M. le Professeur J.-H. Tufts, de Chicago, a subi, lui aussi, l'influence de cette école, mais il ne s'est jamais définitivement enrôlé dans ses rangs, et semble, en somme, encore pencher vers l'idéalisme. Dans ses « Études de théorie logique », parues en 1903, Dewey et ses adhérents (Miss Thompson, McLennan, Moore, Ashley,

1. *The Pragmatical Account of Truth and its Misunderstanders; Philosophical Review*, vol. XVII, I. Voir aussi le rapport sur les Proceedings of Philosophical Association, *Philosophical Review*, vol. XVII, II.

2. *The Meaning of the Word Truth; Remarks at the Meeting of the American Philosophical Association*, Cornell University, December 1907, publiées par M. le Professeur James.

3. *Psychology*, 1886; *Studies in Logical theory*, 1903, et plusieurs articles dans les revues philosophiques. Dewey a exercé une grande influence aux États-Unis sur la littérature traitant de l'éducation et sur les méthodes d'instruction.

4. *Psychology*, 1904.

5. *The Psychology of Child Development*, 1903.

Gore, Stuart), ont présenté un exposé attentif et précis des doctrines logiques de la nouvelle école. Cette œuvre prouve, comme le dit M. le professeur Pringle-Pattison, combien puissante est l'empreinte laissée par M. John Dewey sur l'esprit de ses élèves et collaborateurs de l'École de philosophie à Chicago.

C'est l'expérience immédiate que Dewey prend comme point de départ. Il y voit la matrice d'où part toute pensée réflexive et logique, et vers laquelle elle retourne. L'empirisme immédiat postule que les choses, n'importe quelle chose, toutes choses, au sens vulgaire et non technique du mot « chose », sont ce que nous éprouvons qu'elles sont. La pensée n'est pas quelque chose de pur, d'absolu, d'existant par soi, dont l'occupation est de réfléchir ou de représenter un monde de réalités, indépendamment complet et ayant une existence propre. C'est une fonction qui s'est formée avec d'autres fonctions dans le cours de l'expérience, et dont le seul but est la transformation, la reconstruction ou la réorganisation de l'expérience. La pensée a son origine dans le besoin qu'on en a, elle naît parce que et quand on en a besoin. Puisque la connaissance apparaît comme une fonction qui s'exerce dans les limites de l'expérience, et juge pourtant les processus et les contenus des autres fonctions, son œuvre doit être essentiellement une œuvre de reconstruction et de transformation. Puisque la réalité doit être définie en termes d'expérience, le jugement apparaît en conséquence comme l'instrument dont se sert, sur sa route, l'évolution consciente de la réalité. Il n'existe pas de critérium rationnel de la vérité ou, ce qui revient au même, de la réussite, de la fonction connaissance, si l'on ne postule d'abord d'une manière générale que la réalité est dynamique, créatrice de son propre développement, et ensuite si l'on ne se réfère pas aux actions spécifiques que la connaissance a pour rôle d'accomplir dans la réadaptation et le développement des organes et des fins de la vie. Il existe toujours, antérieurement à la pensée, l'expérience d'un objet — objet du monde physique ou social, ou du monde intellectuel organisé — dont les parties sont des activités en lutte les unes avec les autres, et risquent parfois de démembrer l'expérience tout entière. Il faut donc que l'expérience, pour n'être pas détruite, rétablisse constamment, selon un plan concerté, les définitions et les relations de ses éléments tensionnels. La marque de la pensée, c'est la réalisation effective de l'harmonie ou de l'unité de l'expérience.

J'ai dit, en abordant cette étude des tendances diverses qui se manifestent dans la philosophie de l'Amérique contemporaine, qu'elles consistaient surtout en une réaction contre l'idéalisme. Mais il est évident que l'idéalisme conserve beaucoup d'influence, et que nos auteurs ont du mal à effacer les traces que son enseignement a laissées sur leur esprit. Certaines objections faites contre cette école se fondent sur une conception fausse de l'idéalisme d'aujourd'hui. Presque tous les adversaires entendent par idéalisme, l'idéalisme subjectif : nous ne connaissons que des idées. Les nouveaux réalistes rejettent cette notion. Pour eux, la connaissance n'est pas une modification de la conscience ; il existe une réalité extra-mentale qui devient directement consciente d'elle-même dans le cours du processus de l'évolution (Woodbridge) ou bien dont la conscience réfléchie devient consciente (Taylor et Smith). Les pragmatistes ou fonctionalistes acceptent la théorie suivant laquelle la connaissance est toujours la connaissance des idées. Mais ou bien ils négligent le problème d'un monde extra-mental indépendant, sous prétexte que l'expérience nous vient nous ne savons pas d'où, ou bien ils retournent au réalisme du sens commun à l'ancienne mode, comme le fait, par exemple, William James dans ses derniers articles. Nous découvrons des éléments aprioristiques et rationalistes chez les pragmatistes aussi bien que chez les réalistes [1] ; en fait, quand nous lisons leurs livres, la philosophie kantienne nous revient constamment à l'esprit. S'agit-il enfin du critérium pragmatiste de la vérité, réalistes et idéalistes se mettent d'accord pour lui déclarer la guerre, tandis que les pragmatistes eux-mêmes définissent si mal le terme « pratique », et l'appliquent avec si peu de logique qu'en fin de compte il ne reste à la théorie rien de pragmatiste que le nom.

Il est un écrivain qui a essayé de répondre aux objections faites à l'idéalisme par le pragmatisme et l'idéalisme moderne. C'est M. le Professeur Creighton [2], de l'Université de Cornell, éditeur de la *Philosophical Review*. Creighton a été influencé par les écrits néo-hégéliens parus en Angleterre, et aussi par l'étude des postkantiens allemands et surtout de Hegel. Ce qui le distingue, c'est une pensée

1. Voir la communication de Taylor sur les *Relations between Metaphysics and the Other Sciences*, au Congrès des arts et des sciences, vol. I, p. 227, 245 ; et les deux articles de Woodbridge, déja cités ci-dessus.

2. Voir ses articles dans la *Philosophical Review* : *The Nature of Intellectual Synthesis*, 1897 ; *The Standpoint of Experience*, 1903 ; *Purpose as Logical category*, 1904 ; *Thought and Experience*, 1906.

particulièrement claire et saine. Selon lui, l'idéaliste commence, aussi bien que le réaliste, par admettre franchement la réalité objective, et le réaliste ne diffère de l'idéaliste que par la façon dont il définit la nature ultime de cette réalité. Prenant pour point de départ la relation qui existe entre le sujet et l'objet, l'attitude du sujet par rapport à une réalité qui le dépasse, considérée comme le fait fondamental de l'expérience, Creighton maintient que le sujet et l'objet ne doivent pas être pris comme des réalités séparées et indépendantes, n'ayant que des rapports extérieurs et accidentels, mais comme étant par leur nature même liés, nécessairement et organiquement, l'un avec l'autre. Être un objet, c'est se trouver en relation avec la conscience. Être conscient, c'est se trouver dans une relation de jugement avec un monde d'objets et de personnes. Pourtant les deux facteurs de l'expérience ne peuvent pas être regardés comme étant, en dernière analyse, de valeur égale. Au terme du progrès, dans l'expérience consciente d'elle-même, le mental déborde le physique, l'idéal embrasse le réel.

Cette attitude d'un sujet par rapport à un monde d'objets, attitude qu'on peut proprement qualifier de « pensée » ou de « jugement », ne peut pas être interprétée en termes de connaissance abstraite mais plutôt en termes téléologiques, comme constituant, dans l'ensemble de ses actes, un moi dont l'existence comprend, à titre de moments de son développement, la volonté et la finalité. D'ailleurs, comme le moi est rationnel en puissance, les fins par rapport auxquelles il faut interpréter l'expérience ne seront jamais des fins purement individuelles ou pratiques. Un être rationnel ne fait place à celles-ci dans son existence que comme à des moyens subordonnés aux fins ultimes ou aux idéaux par lesquels le moi exprime l'unité et la plénitude de sa vie. L'élément pratique serait donc un ingrédient indispensable, mais non pas quelque chose d'indépendant, de primitif ou de déterminant, dans le progrès vivant de la raison. Le pragmatisme, conclut M. Creighton, est donc une philosophie unilatérale et incomplète, que l'on peut justifier seulement à titre de réaction contre les outrances de l'intellectualisme, et, en particulier, contre le formalisme de sa logique. Nous faire passer d'une logique purement abstraite à un rationalisme plus concret, voilà sa mission. Si on essaie d'interpréter ainsi le pragmatisme pour le justifier, on finit par lui trouver une inspiration assez voisine de celle qui caractérise la philosophie de Hegel : c'est dans le même

esprit qu'il opposait le point de vue dynamique de la raison aux conceptions statiques et au formalisme abstrait de l'entendement. Mais les pragmatistes sont si éloignés d'accepter cette interprétation qu'ils considèrent tous Hegel non comme leur plus puissant allié, mais bien au contraire comme l'ennemi par excellence.

Parmi les principaux psychologues modernes qui ont porté leur attention sur les problèmes philosophiques, nommons MM. les professeurs Hugo Münsterberg[1], de l'Université de Harvard, et Mark Baldwin, de l'Université Johns Hopkins, dont les travaux de psychologie génétique sont aussi connus en France qu'aux Etats-Unis. Münsterberg vient de publier en allemand sa *Philosophie der Werte*, et Baldwin les deux premiers volumes d'un traité de logique envisagée à un point de vue génétique. Cet ouvrage intitulé « Pensée et choses » (*Thought and Things*) a déjà paru en français. Münsterberg s'est proposé pour but de faire la synthèse scientifique de l'idéalisme moral et de la psychologie physiologique. Ni les objets physiques ni les objets psychiques ne représentent, selon lui, la réalité. Ce ne sont là que des constructions idéales dont le sujet est l'auteur : les uns et les autres sont déduits de la réalité qui n'est ni un objet physique ni un objet psychique, ni même un objet existant, car la conception d'un objet existant implique encore une élaboration de la réalité. Le monde perçu, le monde des objets qui sont susceptibles de description, est une construction irréelle du monde des actes volitifs immédiats. Ce monde de relations volitives, subjectives, non existantes, mais valides, est le seul monde que l'histoire et la société, la moralité et la philosophie aient à prendre en considération. Nous avons donc d'abord la science des objets supra-individuels, c'est-à-dire la physique; en second lieu la science des objets individuels, c'est-à-dire la psychologie; troisièmement la science des actes volitifs supra-individuels, c'est-à-dire les sciences normatives, et dernièrement les sciences des actes volitifs individuels, c'est-à-dire les sciences historiques. La physique et la psychologie ont donc affaire à des objets; l'histoire et les systèmes normatifs, la morale, la logique, l'esthétique,

1. Les livres récents de Münsterberg, où il expose sa philosophie idéaliste, sont : *Grundzüge der Psychologie*, vol. I, 1908; *Psychology and Life*, 1899; *Science and Idealism*, 1906; et *Philosophie der Werte*, 1908.

à des actes volitifs. Münsterberg appartient au mouvement qui est représenté en Allemagne par Eucken, Windelband et Rickert[1].

Professor Frank Thilly,
Cornell University, Ithaca, New-York

1. Miss Mary W. Calkins, professeur au Collège de Wellesley, estimée pour ses ouvrages sur la Psychologie, a récemment publié une introduction à la metaphysique sous le titre de *The Persistent Problems of Philosophy*, 1907.

LA PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE

La philosophie italienne est aujourd'hui beaucoup plus riche et plus féconde qu'elle n'était il y a trente ans. La génération qui depuis lors s'est affirmée dans le domaine de l'intelligence, a trouvé la route enfin libre, d'autres ayant accompli pour elle la tâche nécessaire, mais bien lourde, de s'assimiler tous les courants de la philosophie étrangère, de relever la culture philosophique nationale au niveau de la culture mondiale. Pendant deux siècles l'Italie avait été un champ fermé. On y vivait sur le passé. Parfois, un esprit d'élite, — tel Vico, par exemple, — travaillant dans le plus complet isolement, se tenait à la tête de la spéculation humaine; mais les idées nouvelles ne pénétraient pas dans le pays qui avait été, jusqu'au XVIIe siècle, le théâtre de l'activité intellectuelle la plus intense, et il manquait aux Italiens le stimulant des discussions scientifiques, pour réveiller en eux le goût de la recherche. Lorsque, dans la première moitié du XIXe siècle, les Italiens se sont mis à la tâche de rendre la vie au corps et à l'âme de leur patrie, presque tout leur était à faire. Il a fallu près d'un siècle pour faire jaillir de nouveau les sources fraîches de l'éducation et de l'instruction, pour rétablir les communications intellectuelles avec l'étranger, pour se mettre au courant de ce qui s'était fait, pendant les deux siècles qu'avait duré notre sommeil, et de ce qui continuait à se faire, enfin pour donner à l'intelligence italienne les instruments nécessaires pour vivre et pour produire. Voilà pourquoi toute la production philosophique de notre pays, pendant la seconde moitié du siècle, a été essentiellement historique : elle s'est bornée à répéter les attitudes principales de la pensée étrangère. Il nous fallait passer par les sentiers où tout le monde avait passé avant nous. Les philosophes originaux de l'époque du *Risorgimento* — Galluppi, Rosmini, Gioberti — de vrais penseurs et qui ne seront pas oubliés — avaient servi surtout à montrer que même le talent philosophique le plus éminent risque de

s'égarer dans une masse de travaux inutiles et de recherches superflues, de suivre des chemins battus en croyant frayer des routes nouvelles, lorsqu'il ne s'est pas assimilé d'une manière assez profonde toute la pensée des générations antérieures. La pensée de Rosmini sans doute est originale : mais qui peut savoir ce que Rosmini eût été, s'il avait mieux étudié et mieux connu Kant? On peut dire la même chose de Gioberti par rapport à Hegel. C'est après ces penseurs remarquables que toute une génération d'historiens de la philosophie et de philosophes vient donner à l'Italie une connaissance approfondie de la pensée étrangère.

La première dans l'ordre du temps, et aussi par la valeur personnelle de ses représentants, fut l'école hégélienne, dont les chefs s'appelaient Bertrando Spaventa et Augusto Vera. Celui-ci, qui vécut longtemps à Paris, publia une remarquable traduction française des œuvres de Hegel; Spaventa travailla surtout à rechercher le lien historique par lequel la philosophie italienne du XVIIe siècle (Telesio, Bruno, Campanella) se rattache à Descartes, à Spinosa et au système général de la pensée européenne. Ensuite vint le tour de l'école kantienne avec Alfonso Testa, Carlo Cantoni et Alessandro Chiappelli : le mérite de ce dernier, ce sera d'avoir rendu Kant populaire en Italie, aussi bien par le grand ouvrage qu'il a écrit sur la philosophie kantienne, que par l'influence personnelle dont il a joui, jusqu'à sa mort, dans le monde universitaire. Lotze et Herbart ont trouvé un représentant éminent, et qui a su développer aussi un système original, dans la personne de Francesco Bonatelli, suivi aujourd'hui par Francesco de Sarlo. Jacobi a trouvé un disciple en Guiseppe Mario Bertini; Schopenhauer, plus récemment, en Alessandro Costa, sans parler des nombreux écrivains qui ont exposé sa doctrine au public italien. Le scepticisme a eu pour adeptes Guiseppe Ferrari et Antonio Franchi, le positivisme Carlo Cattaneo, Roberto Ardigò, Luigi Siciliani et Pasquale Villari. Même l'empirisme de Stuart Mill a trouvé chez nous pour le reproduire, avec une vigueur spéculative qui fit trop souvent défaut à son créateur, Cosmo Guastella, professeur à l'Université de Palerme. Enfin la pensée de Taine a été admirablement exposée, il y a vingt ans, par cet écrivain élégant et savant à la fois, qui s'appelle Giacomo Barzellotti, professeur à Rome; la philosophie de Wundt, par Guido Villa, professeur à Paris, et le pragmatisme contemporain par Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini, Giovanni Vailati, et Mario Calderoni.

Avec ces derniers noms, nous touchons à la fin de la période d'assimilation intellectuelle que nous avons plus haut définie. Une ère de production originale commence. Voilà peut-être une dizaine d'années qu'elle s'est ouverte. Le terrain, patiemment fertilisé et mis en culture, déja donne des fruits. Quelques-uns sont mûrs aujourd'hui : les autres le seront bientôt. Il est malaisé de donner au public étranger une juste idée du travail philosophique qui s'accomplit dans l'Italie contemporaine : car il faut, pour cela, surprendre les travailleurs dans l'accomplissement même de leur tâche. La génération prochaine trouvera les tendances plus accentuées et les cadres de la pensée définitivement formés. Alors le premier travail d'orientation intellectuelle sera plus facile, les efforts des penseurs seront plus heureux, il sera plus aisé aussi d'ébaucher en quelques lignes une esquisse de la pensée nationale.

Quant à nous, renonçant à écrire une espèce de « Bædeker » de la pensée italienne, et à énumérer en détail tous les Italiens qui s'occupent de philosophie ou publient des livres ou des articles sur ces matières[1], nous nous bornerons à exposer les idées de trois ou quatre philosophes italiens, dont la pensée nous semble plus profonde et plus capable de réaliser l'idéal d'une systématisation définitive du savoir.

II

Si nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble de la production philosophique italienne, sur tout ce qui, du moins, dans cette production, présente quelque valeur, nous voyons que — sauf peut-être une ou deux exceptions honorables — elle est caractérisée, d'une manière très marquée, par son *idéalisme*. L'idéalisme est le trait dominant de la pensée contemporaine en Italie, soit qu'il offre le caractère d'une réaction consciente contre le positivisme antérieur, soit qu'il ressemble plutôt à une inspiration spontanée, se manifestant chez des philosophes doués de tempéraments très différents, et formés à des écoles très diverses. Croce, Varisco, Martinetti : voilà les noms de trois penseurs qui se trouvent d'accord pour adhérer au principe de l'idéalisme, mais qui diffèrent profondément entre eux par le caractère intellectuel, par la culture, et par les conclusions

1. On trouvera ce travail bien fait au volume IV de l'Ueberweg-Heinze.

auxquelles ils aboutissent. Nous commencerons par Croce, à qui revient l'honneur singulier d'avoir communiqué au grand public le goût de la pensée philosophique, grâce à ses dons d'écrivain et de polémiste, grâce à la continuelle application qu'il fait de ses principes aux questions de critique historique et littéraire.

Benedetto Croce naquit dans les Abruzzes, il y a une quarantaine d'années. Sa mère était une Spaventa, sœur de Bertrando Spaventa, qui fut à Naples le chef de la gauche hégélienne. Jeune homme il étudia le droit à l'Université de Rome; mais les cours de jurisprudence l'intéressaient alors médiocrement. Il leur préférait beaucoup les causeries qui avaient lieu dans la maison de son oncle Silvio Spaventa, ministre d'Italie, homme d'une intelligence supérieure, et qui était hégélien comme son frère. M. Croce ne fit donc que reprendre une tradition de sa famille, le jour où, au cours de son évolution intellectuelle, il se rapprocha de l'école hégélienne de Naples, jusqu'à en devenir le représentant éminent, et à ressusciter la philosophie de Hegel dans la vie intellectuelle de la nation. La philosophie de M. Croce, bien qu'elle constitue un système original, se rattache à Hegel par l'intermédiaire de ses disciples napolitains. Dans un livre plein d'intérêt, paru en 1906, M. Croce a clairement expliqué quelle est sa position vis-à-vis de la pensée hégélienne, et dans quel sens il est permis de l'appeler hégélien. Voici sa thèse résumée. Chaque philosophe doit être jugé non d'après ce qu'il a voulu faire mais d'après ce qu'il a réellement fait en philosophie. Chaque philosophe digne de ce nom a apporté au monde quelque découverte nouvelle, à côté de beaucoup d'erreurs. Hegel a prétendu construire, avec les seules ressources de l'intelligence abstraite, le monde des faits particuliers de la science et de l'histoire; et tous ses critiques l'ont pris sur parole, au lieu de chercher si, par hasard, tout en se proposant un programme absurde, il n'avait pas découvert quelque vérité si importante, que la philosophie dût lui en garder une reconnaissance éternelle. Le résultat, c'est que Hegel n'a été compris par personne. Ses élèves se sont arrêtés en majorité à sa philosophie de la nature et de l'histoire, c'est-à-dire aux parties les plus étranges et les plus erronées de sa doctrine, au lieu d'en faire voir et d'en développer les principes vivants et féconds. Ses adversaires n'ont vu, de leur côté, que ces mêmes côtés du système, et se sont occupés presque exclusivement d'en montrer l'absurdité et d'en faire la caricature. Élèves et adversaires ont été pareille-

ment au-dessous de leur tâche, les premiers n'ayant pas su voir où se trouvait le vrai centre du système du maître, les seconds ayant manqué à leur devoir critique, qui était d'y démêler le vrai du faux, au lieu de s'abandonner à leur rage de tout y trouver absurde et arbitraire. Il n'y a pas d'exemple, cependant, qu'aucune combinaison en ce monde se trouve exclusivement composée d'éléments bons, ou d'éléments mauvais. Hegel aussi a eu sa part à la découverte de la vérité. Sa découverte, c'est la *Logique*. La logique de Hegel, c'est l'Organon d'une nouvelle ère de la pensée humaine. Beaucoup plus grand que Bacon, Hegel remplace Aristote dans l'histoire philosophique de l'humanité : car il nous a donné une nouvelle forme pour penser les problèmes les plus profonds qui tourmentent l'esprit humain. Cette forme universelle, tout en étant hautement intellectuelle, n'est pas abstraite comme l'intelligence aristotélique. Elle est au contraire essentiellement concrète. Elle n'est pas une dérivation de la réalité; elle est la réalité elle-même sous son aspect universel et formel. Le « concept philosophique », à la fois universel et concret, voilà la grande découverte de Hegel. Il a donné une nouvelle idée de la philosophie : la question est pour nous maintenant de bien savoir la pénétrer et l'exposer, et de travailler à la réaliser pratiquement, en évitant les erreurs et les illusions où le maître est tombé.

Le livre de M. Croce a donné lieu à de très vives discussions. Signalons en particulier une polémique acharnée entre M. Croce lui-même et M. de Sarlo, le philosophe dualiste de Florence. Ces polémiques n'ont pas jeté beaucoup de lumière sur la thèse. Tout au plus ont-elles mis en évidence que M. Croce tient à la philosophie de Hegel comme à une connaissance préliminaire, à un organon logique au moyen duquel il s'agit de construire le système de la philosophie. Mais, une fois donné cet organon, que sera la philosophie elle-même?

Nous avons vu déjà que le point de départ de la philosophie consiste dans la position de l'idée même de la philosophie. De cette position suivront nécessairement le caractère et la méthode de la spéculation. Or, d'après M. Croce, la philosophie peut être appelée une « science », en ce sens qu'elle est construite par la pensée logique à l'aide d'un procédé méthodique rigoureux, et tel qu'il puisse rendre compte de soi-même à chaque pas de son développement. Mais puisque le but que cette science poursuit diffère profon-

dément de celui des sciences mathématiques et naturelles, si le nom de science convient à ces dernières, il faut le retirer à la première, et se borner à l'appeler philosophie tout court. Voilà que, dès le début, une différence profonde se manifeste entre l'idée de philosophie et l'idée de science, ou, pour parler la langue de M. Croce, entre la philosophie, qui est la vraie science, et les théories physiques et mathématiques, qui ne font qu'exprimer des exigences pratiques. Le rapport de ces théories à la philosophie est un rapport d'*hétérogénéité*. Tandis que les vieux idéalistes, Hegel entre autres, considéraient les sciences mathématiques et naturelles comme une forme primitive et contradictoire de la philosophie, qui doit être corrigée et absorbée par la vraie philosophie, consciente de sa nature et de sa méthode, M. Croce croit que les sciences ne peuvent apporter aucune aide à la philosophie, car la différence profonde des méthodes rend impossible toute coopération utile de celle-ci avec celles-là. De même que la philosophie ne saurait fournir aucune assistance à un fabricant de montres, dans les difficultés qu'il rencontre au cours de son travail, de même elle n'a pas de conseils à donner au botaniste qui hésite entre le système de Linné et celui de De Candolle; et, réciproquement, tous les progrès que la science peut accomplir en ce qui concerne la schématisation de la nature ou les procédés du calcul, laisse tout à fait indifférente la pensée spéculative.

On ne saurait, comme on voit, concevoir une réaction plus énergique contre le positivisme. M. Croce représente effectivement la dernière étape d'une réaction. Son attitude à l'égard de la science, cette divinité du XIXe siècle, est fondamentale pour la compréhension de sa pensée. Il a dû reconnaître, bon gré mal gré, que Hegel a eu trop souvent tort dans sa polémique contre la science et les savants; mais il cherche à venger Hegel en fournissant à sa philosophie, pour les utiliser contre la science, les armes forgées par Mach et Avenarius. Un des chapitres les plus importants de sa « Logique » a précisément pour objet les sciences naturelles et mathématiques et leurs méthodes. Il veut montrer que ces sciences n'utilisent pas de vrais concepts, mais des concepts construits exclusivement en vue d'exigences pratiques, des « pseudo-concepts », selon le mot expressif dont il se sert pour les désigner. C'est la théorie de l'économie de la pensée, qu'il emprunte intégralement à Mach; et il en tire une conclusion extrême, que Mach n'avait probablement pas

prévue. Cette conclusion, c'est que les sciences naturelles et mathématiques n'appartiennent pas au monde théorique mais au monde pratique; qu'on peut porter un jugement sur l'*utilité* ou l'inutilité d'une idée scientifique, non pas sur sa *vérité* ou sa fausseté. En conséquence, le philosophe qui travaille à édifier le système de la connaissance théorique, peut et doit même oublier complètement les sciences, avec leurs données illusoires, leurs méthodes fictives, leurs concepts utilitaires.

Où donc la philosophie doit-elle chercher la matière qu'elle doit former à l'aide du vrai concept, qu'elle seule possède? M. Croce n'ignore pas que même en dehors du positivisme, parmi les néo-kantiens et parmi beaucoup d'idéalistes fort distingués, on ne croit pas pouvoir trouver à la pensée philosophique une matière en dehors des données et des résultats des sciences. Mais, en opposition radicale avec cette tendance, il affirme que l'histoire de la philosophie suffit à fournir une matière à la spéculation toujours renaissante. La philosophie ne peut pas s'appuyer sur les documents que la science accumule tous les jours, ni sur les schèmes pour l'élaboration desquels elle utilise ces documents. La philosophie a pour aliment les problèmes que s'est posés l'esprit humain, et les solutions qu'il a données à ces problèmes au cours des siècles, en d'autres termes sa propre histoire. Comme le genre humain tout entier, c'est dans sa propre histoire que vit la conscience philosophique. Un peuple isolé qui parviendrait de nouveau à la découverte du fusil à pierre, ferait une découverte inutile, qui ne le protégerait même pas contre les incursions d'autres peuples, en possession de fusils plus perfectionnés. De même la conscience philosophique individuelle n'obtiendra pas de résultats utiles, si elle ne se sent pas appuyée sur l'expérience acquise par l'esprit humain au cours de son histoire. Elle doit se laisser stimuler par tous les problèmes que le passé a posés et résolus, et utiliser les résultats qui ont été obtenus dans le passé pour donner toujours de nouvelles solutions et poser toujours de nouveaux problèmes. « Qui espère trouver la vérité dans les livres des philosophes, est, dit Herbart, un homme perdu. La vérité ne se trouve pas derrière nous, mais devant nous; qui veut la chercher doit regarder en avant, et non pas derrière ses épaules. » M. Croce adhère à l'opinion exprimée par Herbart, mais il complète la sentence en ajoutant que l'on ne doit pas regarder en avant sans avoir préalablement bien regardé en arrière, et qu'il

n'est pas prudent de marcher à la rencontre de l'ennemi, sans s'être, avant toute chose, garanti aux épaules.

Après avoir défini le rapport qui existe entre la philosophie et la science, il reste à définir celui qui existe entre la philosophie et la religion. Sur ce point, M. Croce reste fidèle à la vieille idée hégélienne. Entre la philosophie et la religion, il y a, selon lui, un rapport d'*identité*, car elles se proposent toutes deux de fournir une conception de la vie, une interprétation de la réalité, où l'intelligence et le cœur puissent trouver le repos. La seule différence réside peut-être dans l'inégale perfection avec laquelle l'une et l'autre achèvent leur tâche : car la religion est une philosophie mythologique et imparfaite, tandis que la philosophie est une religion réfléchie et perfectionnée. Qu'est-ce en effet qu'une philosophie imparfaite, si ce n'est pas un système de pensée dans lequel sont inclus des éléments qui ne sont pas déduits de la pensée, mais qui sont empruntés à la volonté ou au sentiment? Et qu'est-ce qu'une religion, si ce n'est pas un système mixte de pensée et de sentiment, de sagesse et de poésie? Il en résulte que, si la philosophie doit se tenir soigneusement à l'écart des sciences naturelles, elle doit par contre se tenir en contact intime avec la religion. Le souffle de l'inspiration religieuse a la même origine que l'inspiration de la raison philosophique. La religion, au même titre que l'histoire de la philosophie, peut offrir au philosophe la matière éternelle sur laquelle sa tâche consiste à imprimer la forme universelle de l'esprit. Cette transformation, cette sublimation en forme pure, de toute l'expérience humaine, constitue le système de l'esprit, c'est-à-dire la philosophie.

L'idée que M. Croce se fait de ce système de l'esprit se dégage de l'étude des deux traités qu'il a déjà publiés, le premier en 1901 sur l'« Esthétique », et le second sur la « Logique », publié jusqu'à présent seulement sous forme d'un extrait des actes de l'Académie pontanienne de Naples. La publication de la « Philosophie de la Pratique », qui comprendra deux parties, l' « Éthique » et l' « Économique », est imminente; mais on en connaît déjà les idées principales, que l'auteur a exprimées en maintes occasions. Ce système de l'esprit a une architecture régulière : il se compose de deux degrés. Les deux degrés principaux sont ceux de l'*esprit théorique* (connaissance) et de l'*esprit pratique* (activité). La connaissance se manifeste à travers deux degrés : l'intuition et le concept, en d'autres termes,

l'art et la philosophie. L'activité pratique peut, de son côté, être : 1° *économique*, c'est-à-dire subordonnée exclusivement à un but que l'on veut atteindre; 2° *morale*, c'est-à-dire appuyée sur des bases théoriques qui constituent des exigences fondamentales. Entre ces quatre moments de l'esprit, il existe un rapport défini : l'esprit théorique est à l'esprit pratique dans le même rapport que l'intuition est au concept, et que l'activité économique est à l'activité morale. De ces quatre degrés, l'intuition seule est indépendante des trois autres, qui sont de plus en plus liés aux degrés précédents. En ordre de dépendance croissante les sciences philosophiques sont : l'*Esthétique*, la *Logique*, l'*Économique* et l'*Éthique*.

La science de l'intuition est le champ où s'est déployée la vraie originalité de la pensée de M. Croce. En écrivant son « Esthétique », il a en même temps contribué au progrès des sciences de l'art et du langage et à celui de la philosophie : car il a donné aux artistes et aux critiques des critères nouveaux et introduit en philosophie la considération de l'intuition artistique, à un point de vue nouveau et riche en conséquences. Si, adoptant la méthode préconisée par M. Croce lui-même pour apprécier les mérites d'un système, nous cherchons à déterminer de quelle découverte philosophique il faut lui attribuer l'honneur, nous chercherons cette découverte dans l'« Esthétique ». C'est ici qu'il reprend, sous une forme positive, l'exposition de la pensée qui l'a porté à exclure les sciences du domaine théorique, et répond au chœur des protestations qu'avait soulevées cet ostracisme inattendu. Si les positivistes considèrent la science comme étant le tout ou presque le tout des choses, il y a aussi beaucoup de philosophes, criticistes ou idéalistes, qui, tout en limitant l'importance de la science, lui demandent cependant de coopérer dans quelque mesure à leur tâche. Il n'y a presque pas de penseurs qui ne demandent au moins à la science de leur fournir les données de l'expérience. C'est le *primum* de toute spéculation possible : où le chercher, si ce n'est dans la science? Mais M. Croce trouve cette première démarche radicalement et irrémédiablement vicieuse; elle constitue, à l'en croire, une erreur qui rend impossible ensuite tout essai de construction d'un idéalisme cohérent et complet. Le *primum* est, pour M. Croce, l'intuition, ce fait élémentaire de l'esprit qui est la base de la vie artistique, qui est l'art lui-même. C'est la contemplation naïve du particulier, indépendante de toute réflexion, de toute finalité, de toute éthicité, — c'est la vision de l'individuel comme tel, abstraction

faite de tout jugement sur son existence et sa réalité, considéré exclusivement comme un élément particulier et indivisible de la vie de l'esprit. Par exemple, l'intuition artistique que j'ai d'un clair de lune n'implique nullement l'affirmation de l'existence de ce clair de lune. Pour la vie esthétique, un clair de lune imaginé vaut un clair de lune perçu : l'important, c'est qu'il soit contemplé par l'esprit, qu'il soit pour l'esprit. On voit donc que, pour M. Croce, l'intuition est différente de la perception ; et tout d'abord on éprouve une certaine difficulté à comprendre cette distinction. Mais M. Croce nous y aide, en nous ramenant à la considération d'un esprit qui pour la première fois éprouve des intuitions. Dira-t-on qu'il ne peut y avoir intuition si ce n'est de la réalité objective, qu'il ne peut en conséquence y avoir que des « perceptions du réel »? Mais la conscience de la réalité s'appuie sur la distinction des images réelles et des images irréelles, et cette distinction n'existe pas à l'origine. Les premières perceptions ne tiendront donc ni au réel ni à l'irréel : ce seront de simples intuitions. Là où tout est réel, rien n'est réel. L'enfant, avec la difficulté qu'il éprouve à distinguer le réel du simulé, l'histoire de la fable, nous donne de cet état primitif de l'âme une certaine idée vague et approximative encore. L'*intuition* c'est, en résumé, *l'unité indifférenciée de la perception du réel et de la simple image du possible*. Dans l'intuition, nous ne nous opposons pas à la réalité extérieure, nous objectivons simplement nos impressions quelles qu'elles soient.

Dans ce point de départ, se trouve contenue toute la logique de l'idéalisme de M. Croce. L'intuition nous apparaît comme le premier degré de la connaissance ; elle renferme en soi la donnée de l'expérience, à laquelle ensuite l'intelligence s'applique pour construire le monde. Car le « monde » n'existe pas avant les catégories, avant le concept, avant la logique : le monde de l'intuition n'est pas à proprement parler un monde, il lui manque, pour l'être, le jugement d'existence, le contact avec le réel. Ce sont les catégories logiques qui, agissant sur les données de l'intuition, transforment ces données en un « monde », et conduisent l'esprit du domaine de l'art au domaine de l'histoire. La doctrine du concept et des catégories s'appelle « Logique » : c'est là que M. Croce place le centre de la spéculation philosophique, c'est là qu'il expose, sous une forme résumée, tout le développement de sa pensée.

Nous avons déjà dit que le monde de l'art peut se réduire à l'intuition naïve : M. Croce tire de là des conséquences très importantes

pour la critique littéraire et artistique, conséquences que nous devons laisser de côté dans cette courte esquisse, mais qui sont de nature à expliquer le vif intérêt éveillé auprès du grand public par la philosophie de M. Croce. De même le monde de la pensée peut se réduire à cette unique forme : le concept. Intuition et concept : voilà les deux formes qui à elles seules remplissent tout le monde de la connaissance. Le jugement, le syllogisme, l'algèbre logique, et toutes les autres formes combinées de la déduction, n'ont pas, d'après M. Croce, de valeur pour la connaissance théorique : ce ne sont que des moyens pratiques pour simplifier les opérations de l'intelligence empirique. Elles sont donc mises sur le même plan que les opérations, les méthodes et les résultats des sciences mathématiques et naturelles. Il m'est impossible de suivre dans le détail tous les développements de la Logique de M. Croce : je dois me borner à la définir en tant que philosophie générale.

Qu'est-ce que la connaissance par concepts? C'est la connaissance des relations des choses, et les choses sont des intuitions. Sans les intuitions les concepts ne sont pas possibles ; de même que l'intuition elle-même n'est pas possible sans la matière des impressions. Le concept lui-même, c'est-à-dire l'universel, tout en étant l'opposé de l'intuition, qui est la chose, l'individuel, est lui aussi une intuition. Des deux formes de la connaissance, la forme esthétique et la forme intellectuelle, sont distinguées, mais non séparées l'une de l'autre. Pour expliquer le rapport qui les unit, M. Croce développe dans sa « Logique » la *théorie des degrés*, qu'il oppose à la théorie aristotélique de la coordination et de la subordination, et dont nous avons déjà vu une application dans l'exposition du système général de l'esprit. Pour résumer ce qui, dans le système de M. Croce, concerne le monde théorique, nous pouvons conclure que l'intuition nous donne le monde, le phénomène, et que le concept nous donne le noumène, l'Esprit. L'Esprit, voilà le fond dernier de tout ce qui existe, et voilà tout ce que contient, en fait de métaphysique, le système de M. Croce, ce système qu'il appelle lui-même une « philosophie de l'esprit ».

Toutefois, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'autres formes de connaissances en dehors de l'intuition et du concept, de l'art et de la philosophie, il est aussi vrai qu'il existe un produit de l'esprit, dans lequel ces deux formes s'allient et se compénètrent : et c'est l'histoire. L'histoire, plus encore que la philosophie, répond pour M. Croce à l'idéal de la connaissance parfaite. La parfaite compénétration de l'in-

tuition et du concept, du sensible et de l'intelligible, confère à l'histoire sa place à part dans le monde de l'esprit théorique, et en fait le couronnement de l'art et de la philosophie. On peut dire que l' « intuition intellectuelle », tant cherchée par les philosophes, se trouve dans l'histoire, degré suprême de la vie cognitive. Par l'histoire, le philosophe peut en revenir à traiter à un point de vue nouveau les sciences de la nature. Car il faut, dans ces sciences, distinguer entre la forme et la matière. La forme est un schématisme abstrait qui déforme le réel, et c'est parce que cette forme est la méthode et l'essence même des sciences naturelles, que nous ne saurions chercher en elles les données de l'expérience. Mais, si nous faisons abstraction de la forme, les *sciences* naturelles se réduisent à l'*histoire* naturelle. C'est l'histoire de la nature pré-humaine et pré-historique; et il est possible de se proposer la tâche de l'écrire selon une méthode historique, qui n'a rien à faire avec la méthode abstraite des sciences. M. Croce a eu récemment l'occasion d'exprimer l'avis que l'on pourrait trouver un essai d'application de cette méthode dans le livre tout récent de M. Bergson sur « l'Évolution créatrice » : c'est un ouvrage pour lequel il professe beaucoup d'estime, comme d'ailleurs pour tous les ouvrages de l'éminent penseur français.

Ajoutons quelques mots, pour finir, sur la philosophie pratique de M. Croce, qui d'ailleurs n'a pas été publiée encore. Nous avons vu déjà le rapport de double degré qui existe entre la connaissance et la volonté. Ce rapport de double degré n'est pas seulement un rapport de distinction, il est aussi un rapport d'implication, la volonté supposant la connaissance, tandis que celle-ci est indépendante de la première. On retrouve ici le même rapport de distinction et d'implication que nous avons déjà trouvé dans l'art et dans la philosophie. « La volonté aveugle n'est pas volonté : la vraie volonté a des yeux. » Aux théoriciens mystiques de la volonté, M. Croce pose ces questions : Comment est-il possible de « vouloir » si l'on ne possède pas des *intuitions historiques* (perceptions) d'objets, des *intuitions pures* (phantastiques) de possibilités, et des *rapports* (logiques) qui éclairent sur la nature des objets et des possibilités? Comment est-il possible de vouloir vraiment, si nous ne connaissons pas le monde qui nous environne, nos désirs et nos tendances, et la manière de changer les choses en agissant sur elles? Voilà donc que le système de la volonté et de l'action se lie au système de la contemplation et de la connaissance.

La volonté peut être *économique* ou *éthique*. Dans le premier cas, elle est dirigée vers un but quelconque : dans le second, elle vise un but « rationnel ». L'économie a donc pour objet la pure utilité, l'éthique et au contraire la volonté rationnelle. M. Croce nous cite, comme réalisant le type de l'homme purement économique, le Prince de Machiavel, César Borgia, ou le Iago de Shakespeare. La pure économicité peut subsister indépendamment de toute moralité. Mais le contraire n'est pas vrai : comment est-il possible de vouloir le rationnel si on ne le veut pas comme but? Il s'ensuit que l'homme moral est en même temps homme économique. Lorsque à la persistance et à l'adresse d'un César Borgia ou d'un Iago s'ajoute la volonté du bien, nous avons l'homme moral, dont le type atteint à sa perfection chez le saint et chez le héros. C'est le « génie du bien ». Le pur homme économique représente, au contraire, le « génie du mal ».

Comme l'intuition esthétique connaît le phénomène ou la nature, comme l'intuition philosophique connaît le noumène ou l'esprit; ainsi l'activité économique veut le phénomène ou la nature, et l'activité morale veut le noumène ou l'esprit. *L'esprit qui se veut soi-même*, le Moi vrai, l'universel qui est dans l'esprit empirique et fini : voilà peut-être la formule qui nous fera pénétrer, de la manière la moins inadéquate, l'essence de la moralité. Cet acte de volonté du Moi vrai, c'est l'*absolue liberté*.

Par cette formule d'une haute élévation morale s'achève l'exposition du système. Nous l'avons déjà dit : c'est une philosophie fortement idéaliste, c'est un idéalisme absolu, comme on n'en a peut-être jamais vu d'aussi cohérent et d'aussi solide. Le point de départ est hégélien; l'ampleur de la construction fait aussi songer à Hegel; mais la marche de la pensée est originale, et l'on reconnaît dans ce système une pensée individuelle vigoureuse, dont le développement a atteint sa pleine maturité. La philosophie de M. Croce appartient à la grande famille des systèmes de l'Allemagne romantique : on y trouve une puissance créatrice, une rigueur logique, une faculté de systématisation qui ne laissent rien à envier à la spéculation d'un Fichte, d'un Schelling, et d'un Hegel. C'est, dans l'Italie contemporaine, le seul cas que nous ayons à signaler d'une création philosophique complète et achevée. Nous espérons bien voir aussi quelques autres penseurs de forte envergure aboutir à la création d'une philosophie. Mais MM. Guastella, Varisco, Martinetti, sont encore

au travail. Voilà pourquoi c'était pour nous un devoir de réserver, dans notre article, la place d'honneur à la pensée philosophique de Benedetto Croce.

J'ai commencé mon exposition en disant que, si M. Croce a eu le mérite de réveiller dans le grand public le goût de la spéculation philosophique, c'est par ses talents de critique, d'historien, et d'homme de lettres. J'ajoute ici que sa philosophie s'achève par un idéal de culture humaine, auquel il s'efforce de convertir les Italiens, employant à la poursuite de ce but toutes les ressources d'une activité vraiment merveilleuse. L'idéal est peut-être trop exclusif, il est digne en tous cas de la plus sérieuse considération. La philosophie du penseur napolitain est une philosophie essentiellement historique. Son idéal de culture humaine présente les mêmes caractères: prédominance de l'histoire, et aversion à l'égard de la culture des sciences naturelles. La fusion de la philosophie et de l'histoire doit faire naître cet humanisme dont a besoin la civilisation d'aujourd'hui. Dans une revue d'histoire et de philosophie, la *Critica*, que M. Croce publie depuis 1903 en collaboration avec l'historien de la philosophie Giovanni Gentile, professeur à Palerme, ces idées trouvent tous les développements et toutes les applications nécessaires pour les faire pénétrer plus aisément dans les milieux intellectuels. Le style de la revue est caractérisé par une âpre saveur polémique, on y a bataillé sans cesse contre les hauts bonnets de la philosophie officielle (qui, en Italie, depuis une vingtaine d'années, dort du sommeil positiviste, ou rêvasse dans le demi-sommeil néo-kantien). Malgré cela, les idées de la *Critica* pénètrent jusque dans les milieux académiques, en Italie et à l'étranger. Les idées de l' « Esthétique », en particulier, ont trouvé un accueil favorable chez les critiques, les esthéticiens, les historiens et les philolognes : en Allemagne, M. Karl Vossler leur a donné une précieuse adhésion.

L'influence intellectuelle de M. Croce va toujours croissant, grâce à la double activité du penseur et de l'écrivain. Il serait exagéré d'affirmer qu'elle a déjà imprimé une direction prédominante à notre culture nationale. Mais il est juste de reconnaître qu'elle n'en a pas eu le temps; car l'*Estetica*, sa première œuvre philosophique, n'a pas encore dix années d'existence, et la *Critica*, l'organe de diffusion et de combat, est vieille de six ans seulement. Et d'autre part il est indubitable que M. Croce tend à occuper une place privilégiée dans

le champ de l'intelligence, — une place occupée jusqu'à ces dernières années par un homme de lettres qui fut surtout un grand poète, par Carducci.

III

Le procédé un peu brutal dont M. Croce use à l'égard de la science, la réduction trop radicale qu'il opère de la religion à la philosophie, bien que ces façons de penser s'accordent à merveille avec le caractère absolu et unitaire du système, ne sont pas de nature à convaincre sans résistance celui qui médite sur les problèmes de la philosophie. Sera-t-il impossible de penser en idéaliste, sans faire violence à la science et à la religion? C'est ce que ne pensent pas deux idéalistes italiens, Varisco et Martinetti.

Bernardino Varisco est professeur de philosophie à l'Université de Rome. Sa carrière de penseur a été longue et solitaire. Ayant étudié d'abord les mathématiques, il les a enseignées jusqu'à un âge assez avancé dans les établissements d'enseignement secondaire. Pendant ces longues années de professorat, il travaillait, ignoré par presque tout le monde, à sa philosophie. Sa préparation a été longue et consciencieuse, sa réflexion intense s'est appliquée à examiner toutes les faces des questions avant de s'arrêter à une conclusion. Les livres de M. Varisco ont une forte saveur d'effort intellectuel. Le style est sec, nerveux et pénétrant. Il fatigue parfois. Ce qu'il exprime, c'est le travail de la pensée faisant le tour de son objet, cherchant à le pénétrer dans l'infini de ses détails, et à le transformer en se l'assimilant à soi-même. Les sciences mathématiques, physiques et naturelles, ont eu la plus forte part à la formation de l'esprit de ce philosophe : mais la culture littéraire et historique, bien que moins apparente, ne lui fait pas défaut. On découvre bien vite combien la culture scientifique lui est utile, sans jamais lui faire perdre l'équilibre et la liberté de son esprit. Si l'on considère l'ensemble de l'œuvre de M. Varisco, et son développement intellectuel, on y découvre certains traits qui font penser à Kant : la longue préparation, la phase scientifique, la ténacité et la pénétration de la pensée. Il faut souhaiter pour M. Varisco que des qualités si remarquables, de si longues et sérieuses recherches, le conduisent enfin à donner à son œuvre une forme organique, et qui se prête mieux à une vue d'ensemble. Pour le moment, la riche production

de notre auteur se trouve dispersée dans plusieurs volumes qui touchent à tous les problèmes philosophiques, et surtout à ceux de la théorie de la connaissance. Nous en donnons ici les titres : *Scienza e opinioni* (Rome, 1901) ; *Le mie opinioni* (Pavia, 1903) ; *Introduzione alla filosofia naturale* (Roma, 1903); *La conoscenza* (Pavia, 1904); *Forza ed energia* (Pavia, 1904); *Paralipomeni alla conoscenza* (Pavia, 1905). Il faut ajouter à cela différents articles et comptes-rendus, publiés pendant ces dernières années dans les principales revues philosophiques italiennes.

La pensée de M. Varisco n'est pas facile à résumer. Elle s'applique volontiers aux points les plus difficiles de la théorie de la connaissance, cherchant à mettre des équivoques en lumière, à poser les problèmes d'une façon correcte et rationnelle, à démontrer l'inexistence de beaucoup de problèmes illusoires, qui ont jusqu'à présent embarrassé les philosophes; enfin à éclairer, à refondre et à mettre en ordre toute l'abondante matière des discussions gnoséologiques. C'est un travail qu'il faut suivre dans le détail si on veut le comprendre et l'apprécier : le style de l'auteur est tel, que parfois une phrase, un mot, contient la clef et le sens de toute une discussion. Quelles que soient ces difficultés, nous essaierons de donner une idée, que nous savons par avance devoir être insuffisante, des travaux de ce philosophe, en utilisant une publication récente où lui-même a résumé sa pensée. Nous nous trouvons en face d'un idéalisme philosophique qui ne méconnaît pas les raisonnements de la science et n'empiète pas sur le domaine religieux.

D'après M. Varisco l'idéalisme a toujours été combattu sans avoir été compris; car l'empirique ancien et moderne, même chez ses représentants les plus célèbres (Comte, Spencer, Mill), ne s'est jamais rendu compte de l'esprit qui donne naissance à l'idéalisme en philosophie.

Outre les jugements qui sont justifiés par l'observation (par exemple : il pleut, j'ai sommeil), d'autres sont justifiés par le raisonnement pur. Ces derniers jugements constituent la connaissance rationnelle — c'est-à-dire *a priori* — une locution que M. Varisco préfère ne pas employer. La connaissance rationnelle diffère de la connaissance empirique par deux caractères, que l'on déduit de son examen intrinsèque, sans avoir égard à son origine. Ces caractères sont : 1° la nécessité, 2° l'universalité. Un jugement qui est vrai rationnellement ne peut pas ne pas être vrai; il est vrai

nécessairement. Le jugement vrai rationnellement est aussi vrai universellement, c'est-à-dire pour chaque être qui pense; il a pour l'intelligence divine la même valeur qu'il a pour la nôtre. *Ces caractères dérivent de l'invariabilité du concept.* Le concept, c'est-à-dire le sens d'une parole qui n'est pas un nom propre, n'est pas donné par l'expérience. Soit, par exemple, *l'homme* : nous ne le voyons, ni ne le touchons; il existe seulement parce que nous le pensons; il peut être appelé une *mentalité* (terme créé par M. Varisco), tandis que chaque donnée de l'expérience est un fait psychique. Le concept est invariable. Si, par exemple, le concept du quadrilatère pouvait varier, nous n'aurions plus le concept du quadrilatère, tandis que nous l'avons toujours. Il est inutile de rechercher quelle est l'essence du concept et d'où dérive son invariabilité; il suffit de constater qu'il existe des concepts parce qu'il y a des paroles qui ont un sens et qui ne sont pas des noms propres. Les concepts étant invariables, leurs relations aussi sont invariables; par suite les jugements rationnellement vrais qui expriment ces relations, sont toujours nécessairement vrais. Les concepts sont le patrimoine de tous les hommes; en effet, si nous parlons, nous pouvons nous comprendre. Par contre les faits psychiques appartiennent à l'expérience personnelle : ma douleur n'est ressentie que par moi-même. En outre chaque concept peut être le prédicat d'innombrables données empiriques.

La connaissance rationnelle, étant nécessaire, est indépendante de toutes les contingences de l'expérience. C'est le contraire qui est vrai de la connaissance expérimentale. Les données empiriques sont liées entre elles par la causalité; par contre les concepts, étant invariables, n'ont entre eux aucun lien causal. On admet en général (on discute seulement à propos de la volonté humaine) que tout ce qui arrive est sujet à un déterminisme rigide. Cette conviction a pour fondement l'observation que les faits sont réglés par certaines lois. Les lois sont des jugements universels, c'est-à-dire qu'elles expriment des relations entre des concepts. On peut se demander : est-ce qu'elles sont des *mentalités* nécessaires ou non? Si elles sont nécessaires, alors l'intelligence domine l'expérience; si le contraire est vrai, alors rien ne nous garantit que l'expérience soit soumise à des règles rigoureuses. En effet, comme l'observation nous donne seulement des cas particuliers, la certitude d'un jugement universel peut nous venir seulement de la raison. Mais si les faits de l'expé-

rience ne sont pas rigidement déterminés, alors aucune nécessité n'est incluse dans l'expérience — d'où on tire qu'il est impossible d'expliquer la nécessité rationnelle par l'expérience psychique.

L'idéalisme, ayant reconnu la valeur suprême de l'intelligence, bâtit, à l'aide de la seule intelligence, la philosophie, qui se propose de résoudre les problèmes relatifs à Dieu et à la destinée de l'humanité. Beaucoup de penseurs ont trouvé que ce procédé n'est pas assez sûr; d'après leur manière de voir, une philosophie fondée sur les sciences a une plus grande consistance; elle est *positive*. Les sciences, disent-ils, sont fondées sur les faits, et les faits ne sont pas des opinions. Erreur. Un fait simple (par exemple « le soleil est aujourd'hui resplendissant », ou « une pierre tombe dans ce moment-ci », etc.), n'a aucune importance pour la science. La base de la science n'est pas dans les faits, mais dans la connaissance des faits, car personne ne peut rien affirmer des faits qui sont inconnus. Or, chaque connaissance qui s'exprime par un jugement, inclut du moins un concept, le prédicat. En outre on accorde une valeur scientifique aux seules connaissances qui sont tirées, non seulement de l'observation des faits, mais aussi de l'induction (par exemple « toutes les pierres tombent »). Dans de tels jugements le sujet même est un concept. La science est donc elle aussi une construction mentale, qui use, par surcroît, du raisonnement abstrait. Par exemple la physique ne peut pas se passer de la mathématique. Il s'ensuit que, si l'intelligence était incapable d'atteindre la vérité avec une pleine certitude, la science elle-même n'aurait pas de valeur : mais si l'on reconnaît la valeur de la science, l'objection positiviste contre la raison tombe de soi-même. On pourrait encore soutenir que la raison peut atteindre le vrai seulement à certaines conditions qui se trouvent réalisées dans la science — ce qui revient à dire qu'il faudrait renoncer à la philosophie. En effet l'ensemble des sciences ne constitue pas la philosophie. Les sciences ne forment pas un système organisé; ce système doit être construit par un travail rationnel successif. Or, si l'on nie la possibilité de ce travail, on nie aussi la possibilité de la philosophie. On nie aussi, involontairement, la valeur des sciences particulières, car celles-ci sont des constructions mentales; or, nous ne saurons pas ce qu'elles valent, tant que nous n'aurons pas étudié le rapport qui existe entre la raison et l'expérience. On ne peut donc pas renoncer à la philosophie, si l'on ne veut pas renoncer à toute connaissance

possible, si l'on ne veut pas renoncer à la vie même qui est impossible sans connaissance.

La connaissance par concepts repose sur un autre postulat : l'autoconscience. Le *je pense* est inclus dans chaque jugement; quand je dis : cela est vrai, il est comme si je disais : je pense que cela est vrai. Or il ne faut pas confondre l'autoconscience avec l'unité de la conscience. Chez l'animal, il y a unité de conscience : car il est capable d'éprouver des sensations, il est le sujet de faits psychiques qui sont liés entre eux. Mais l'animal n'a pas conscience de soi-même. Afin que la conscience de soi puisse exister, il ne suffit pas qu'il y ait unité de conscience, il faut encore que cette unité se comprenne elle-même au nombre de ses propres éléments. Il faut pour cela un concept. Nous ne pouvons pas nous concevoir nous-mêmes, si nous ne pouvons pas exprimer cette conception; et la conception s'exprime précisément par le mot *moi*, dont le sens est universel. Donc en ce sens encore, la connaissance scientifique présuppose la raison. L'expérience est conditionnée par la raison.

Les considérations théoriques qui précèdent sont confirmées par des considérations morales. Certains hommes croient qu'il n'existe pas de devoirs absolus, et c'est la seule opinion qu'il soit possible de concilier avec l'empirisme. On rappelle que c'est toujours un crime à nos yeux de tuer un enfant, tandis que, pour les Spartiates, c'était un devoir de tuer un enfant maladif ou difforme. Mais on a beau multiplier ces exemples. L'apparence en est décevante. Le devoir absolu ne consiste pas dans la prescription de faire telle action dans telles circonstances; mais dans la prescription de faire toujours ce qui est mieux et qui élève la valeur de la personnalité agissante. C'est une chose relativement peu importante, de savoir de quelle manière on conçoit ce mieux. L'essentiel, c'est de concevoir un mieux, et de reconnaître que c'est notre devoir de l'atteindre; c'est-à-dire que, si nous ne l'atteignons pas, nous perdons de notre valeur. Or, ce devoir n'est pas concevable en dehors de la raison : mieux, devoir, valeur sont des concepts. Il y a des philosophes qui les réduisent à des sentiments; mais le sentiment est un fait psychique, une existence particulière, qui n'a pas le caractère universel du devoir. Évidemment, comme nous n'aurions pas le concept du monde physique si nous n'avions que des sensations, de même nous n'aurions pas le concept du devoir si la valeur, que le devoir nous impose de réaliser, n'était pas en quelque manière vécue par

le sentiment. Mais comme les sensations pures ne sont pas la connaissance du monde extérieur, bien qu'elles en constituent la matière, de la même manière le sentiment de la valeur n'est pas la connaissance de la valeur. Il faut que le concept s'ajoute au sentiment. Sans la raison donc il n'y aurait pas même de moralité.

La raison a une valeur absolue; ce qui est vrai dans la pensée pure est vrai nécessairement et universellement. Mais l'homme n'est pas pensée pure. Nous parvenons même à la connaissance rationnelle par le moyen de procédés qui sont dans le temps et qui sont liés par la causalité aux faits psychiques. D'où la possibilité de l'erreur; elle se produit quand le sujet psychique manque à la raison, et chacun est exposé à l'erreur. Un contrôle des résultats de la spéculation individuelle est donc utile, et même nécessaire. C'est en ce sens que le positivisme se trouve partiellement justifié : mais en ce sens il ne s'oppose nullement à l'idéalisme.

On voit que la philosophie de M. Varisco est strictement idéaliste. Il n'en a pas toujours été ainsi. M. Varisco essayait, il y a quelques années, de réduire l'idéalisme au solipsisme afin de le réfuter. Mais sa pensée est toujours en mouvement, et il a le courage des renoncements héroïques. La forme primitive de sa pensée, telle qu'elle nous est donnée dans *Scienza e opinioni*, a cessé de le satisfaire; et il travaille maintenant à une nouvelle construction métaphysique sur la base de l'idéalisme. Il est profondément préoccupé par les problèmes de la métaphysique et de la religion : les premiers mots de son premier ouvrage expriment la conviction que la philosophie doit se tenir en contact avec les intérêts les plus profonds de l'esprit humain, si elle ne veut pas que la source principale de son inspiration lui fasse défaut. Seulement, ayant commencé par les recherches pénibles de la gnoséologie et de la philosophie des sciences, il lui a fallu parcourir à plusieurs reprises les mêmes routes, pour s'assurer des résultats acquis, ou pour élargir les horizons. La position où il arrivera pour finir en sera plus solide et plus sûre. Il y pourra sans doute asseoir le système définitif de sa pensée. Nous n'avons pu, en attendant, exposer cette pensée que d'une manière imparfaite et insuffisante.

Piero Martinetti, encore très jeune, enseigne la philosophie à l'Académie scientifique-littéraire de Milan. Il a, jusqu'à présent, beaucoup étudié et beaucoup médité, et il est sans doute une des intelligences philosophiques les plus remarquables de l'Italie con-

temporaine : mais sa production littéraire est à peine commencée, et, si elle suffit à nous donner une idée de son talent et de la direction philosophique qu'il suit, elle ne nous permet pas de nous faire une idée du système de métaphysique à l'élaboration duquel il se prépare. Jusqu'à présent nous avons de lui une thèse de doctorat sur la « Philosophie Sankhia », et un gros volume où il expose les fondements de sa pensée : *Introduzione alla metafisica* (Torino, 1904). Ce volume touche surtout aux questions de la théorie de la connaissance, et il constitue comme l'introduction à un ouvrage définitif, dans lequel M. Martinetti se propose d'exposer sa métaphysique.

En attendant que paraisse cet ouvrage, il faut se borner à dire que M. Martinetti représente en Italie l'école de l'idéalisme immanentiste, dont l'organe est en Allemagne la *Zeitschrift für immanente Philosophie*, publiée à Berlin par Max Kauffmann depuis 1895. M. Martinetti tient Malebranche et Berkeley pour des précurseurs, et se rattache aux contemporains allemands Wilhelm Schuppe, Johannes Rehmke et Richard von Schubert-Soldern. Les idées de l'école sont connues. Il s'agit d'un idéalisme absolu, qui s'en tient à l'affirmation de l'unité du sujet et de l'objet dans la donnée immédiate de l'expérience, et se refuse à sortir de la conscience empirique, étant donné qu'il croit y trouver assez de lumière pour éclairer le problème gnoséologique.

Un critique distingué de l'œuvre de M. Martinetti, M. Giovanni Gentile, a écrit avec beaucoup de justice que l'idéalisme immanentiste renverse la position de Hegel : elle choisit comme point de départ ce qui était pour Hegel un point d'arrivée. En effet, si nous considérons la pensée de Hegel, telle qu'elle est exposée sous une forme systématique dans l' « Encyclopédie » nous voyons que le point de départ est dans la raison et le point d'arrivée est dans l'expérience. Le mouvement contraire caractérisait la « Phénoménologie de l'Esprit » du même philosophe. Or les immanentistes s'en tiennent exclusivement à une phénoménologie de l'esprit. Selon eux la réalité de la conscience constitue le monde, à elle seule. Toutefois il ne faut pas croire que cette conception mette le monde dans la dépendance du sujet individuel, qu'elle aboutisse au solipsisme. Pas plus que les immanentistes allemands, M. Martinetti n'est solipsiste. Le monde, c'est, à l'en croire, l'ensemble des unités conscientes de degrés divers, unifiées dans la conscience générale, dans le sujet absolu.

Mais alors, s'il est vrai de dire que la tendance à ne pas s'éloigner de la donnée psychique ne conduit pas au solipsisme, en revanche ce refus de renoncer à la conscience générale, considérée comme l'unification des données immédiates de l'expérience, autorise à dire que l'idéalisme immanentiste est obligé, en dernière analyse, de violer le principe d'immanence. La conscience générale n'implique pas la transcendance au sens du rationalisme hégélien; elle implique seulement que, dans chaque élément du monde objectif, nous trouvons déjà le couple indissoluble sujet-objet. L'affirmation du sujet absolu par un idéaliste immanentiste a provoqué les critiques de l'école néo-hégélienne de Naples. Il est certain que M. Martinetti, dans son prochain ouvrage métaphysique, donnera plus de clarté et de développement à l'expression de sa pensée.

IV

Si nous n'avions voulu nous borner à l'étude des manifestations strictement contemporaines du mouvement philosophique italien, nous aurions dû faire une large place, dans notre article, à deux philosophes illustres, qui l'un et l'autre professent à l'Université de Padoue, à Roberto Ardigò et à Francesco Bonatelli. Mais, bien qu'ils aient des continuateurs fidèles, voilà plus d'une génération que leur œuvre philosophique est dépassée. Rendons cette justice à Ardigò, que son positivisme ne témoigne pas du même état d'inconscience philosophique qui caractérise la mentalité d'un Comte ou d'un Spencer. Il a éprouvé, dès le début, la préoccupation du problème gnoséologique, et a employé, pour l'édification de son système, des éléments qui n'appartiennent pas à la pure tradition du positivisme français et anglais. Ainsi s'explique que les disciples de M. Ardigò deviennent plus tièdes, d'année en année, dans l'affirmation de leurs convictions positivistes initiales. Le germe de critique gnoséologique que contenait la pensée du maître se développe spontanément au contact de la spéculation idéaliste qui se manifeste partout en Italie, et les plus perspicaces parmi les positivistes italiens exposent des doctrines qui ne peuvent à proprement parler être appelées positivistes. G. Marchesini (rédacteur en chef de la *Rivista di filosofia e scienze affini*, organe du positivisme italien) cherche à rapprocher son positivisme d'un certain rationalisme modéré.

Erminio Troilo insiste sur la nécessité d'une intégration du positivisme : intégration qui, en lui donnant une base plus solide dans la théorie de la connaissance, l'éloignera du positivisme. G. Tarozzi enfin a opté franchement pour la liberté dans la question du déterminisme et du libre arbitre. Nous pouvons conclure de ces observations que l'école positiviste, comme telle, manque de vitalité. Si on nous demandait de désigner, parmi les philosophes italiens, un penseur dont on puisse dire qu'il occupe la place jadis occupée par Ardigò, c'est en dehors de l'école positiviste que nous irions chercher M. Cosmo Guastella, professeur à l'Université de Palerme. La tradition dualiste s'est transmise, d'autre part, de Francesco Bonatelli à Francesco De Sarlo, professeur à l'Institut supérieur de Florence.

Cosmo Guastella s'est révélé philosophe à un âge plutôt avancé, et a exposé sa pensée dans deux volumes de *Saggi sulla teoria della Conoscenza*. Le premier volume, publié en 1898, traite « des limites et de l'objet de la connaissance *a priori* »; le second, publié en 1905, esquisse une philosophie de la métaphysique. Ce sont deux énormes volumes, exceptionnellement érudits, et dont la lecture nous révèle un penseur vraiment remarquable, qui se propose pour tâche de donner une base inébranlable à la doctrine empiriste, ou encore, comme il dit, de construire un « empirisme intégral ». Tâche difficile, désespérée peut-être. Jamais pourtant, à notre avis, la doctrine empiriste n'avait été, avant M. Guastella, fondée sur des bases aussi solides. Nous ne croyons pas qu'il y ait de comparaison possible entre la spéculation profonde et serrée de M. Guastella, et le vieil empirisme du bon Stuart Mill, dont aussi bien il se rapproche pour ce qui est de l'inspiration générale. Nous ne croyons pas qu'il soit possible désormais de réfuter l'empirisme, sans avoir préalablement étudié ces deux volumes, dont la lecture toujours difficile, parfois fatigante, demande un effort soutenu d'attention.

La tâche qui s'impose à l'empirisme intégral, tel que le conçoit M. Guastella, c'est de démontrer que toute métaphysique possible est impossible et illusoire ; et, comme il admet, en commençant, que métaphysique et connaissance *a priori* sont deux termes synonymes, il s'agit de démontrer l'impossibilité et le caractère illusoire de toute connaissance de ce genre. Mais la connaissance *a priori* s'exprime au moyen de jugements d'existence, qui impliquent des concepts : nous voilà donc obligés de prendre parti dans la discussion philoso-

phique qui porte sur la nature du concept. M. Guastella affirme, sur ce point, son nominalisme radical : « il n'y a que des idées particulières, qui ne sont, à leur tour, qu'un résidu des sensations ». Le conceptualisme est la source de toutes les confusions philosophiques : c'est lui qui a donné naissance à l'idée qu'une métaphysique est possible.

Par une longue analyse M. Guastella cherche à montrer que les idées de *cause et de substance* peuvent être ramenées à l'expérience sensible. Mais dans la *conscience* M. Guastella lui-même doit admettre une exception ; il admet avec Galluppi une *unité synthétique de la perception et de la pensée*. C'est cette unité qui rend possibles la science et la prévision : mais l'admission de cette correspondance, forcément *a priori*, entre l'esprit et les choses n'implique-t-elle pas un principe qui dépasse l'empirisme ? M. Guastella attribue cette correspondance à un caractère intime de la pensée, sorte de donnée de l'expérience intérieure ; mais il faut avouer que la cohérence du système prête sur ce point à des critiques sérieuses. Un système philosophique vraiment cohérent ne peut admettre aucune exception, même si elle est « unique », comme M. Guastella le dit de cette unité synthétique.

Nous arrivons au point le plus difficile de la tâche que M. Guastella veut accomplir : comment expliquer les jugements *nécessaires* ? C'est ici que tous les empirismes ont échoué, et c'est ici que M. Guastella introduit une distinction ingénieuse entre les *jugements d'existence* et les *jugements de ressemblance*. Les jugements d'existence nous donneraient des notions toujours nouvelles tirées de la réalité, tandis que les jugements de ressemblance se borneraient à nous présenter une comparaison des idées que nous avons déjà tirées des objets de l'expérience : et ce sont justement ces jugements comparatifs qui ont été pris jusqu'à présent pour des jugements *a priori*. Cependant l'examen le plus simple suffit à montrer qu'ils ne renferment aucun élément *a priori*. Les jugements de ressemblance présupposent les idées des faits qu'il s'agit de comparer. Or ces faits sont donnés par l'expérience ; c'est-à-dire qu'ils rentrent indiscutablement dans le domaine de la connaissance empirique. Mais, une fois donnés deux faits, la ressemblance peut être nécessaire. Donc le rapport de ressemblance qui existe entre deux objets de l'expérience doit être nécessairement reconnu, sans que cette nécessité implique un *a priori* quelconque. Voilà comment l'empirisme intégral explique les jugements nécessaires. Seulement cette explication

n'est pas indépendante de l' « exception » préalablement admise ; car elle ne peut pas subsister sans le principe de l'unité synthétique de la perception et de la pensée — cette unité, qui semble la traduction, dans des termes plus obscurs, de la synthèse *a priori* de Kant. En effet un jugement nécessaire ressemble à une hypothèque sur l'avenir du monde de la connaissance empirique, car elle est valable dans chaque moment du temps et de l'espace : il faut donc admettre de nouveau que les choses et la pensée se correspondent, ou plus exactement, et pour parler un langage qui n'est plus celui de l'empirisme, que les choses se conforment à la pensée. On voit où est le point faible de la spéculation de M. Guastella. Son travail laisse l'impression d'un tour de force philosophique. Il fait si bien valoir toutes les ressources de la thèse qu'il défend, que, s'il ne parvient pas à nous convaincre, cette thèse sera définitivement bannie du domaine de la spéculation.

Le second volume des « Essais » est conçu sur un plan plus grandiose encore. L'auteur veut expliquer cette attitude primitive de l'esprit qui pousse l'homme à la recherche des illusions métaphysiques. C'est un coup d'œil jeté sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie, à un point de vue choisi d'avance pour en découvrir une formule générale d'explication. Toute la grande chaîne continue des systèmes métaphysiques est ramenée à deux grandes illusions fondamentales de l'esprit : l'illusion des *causes efficientes* et l'illusion de la *chose en soi*. M. Guastella fait tour à tour ici œuvre de philosophe et d'historien : l'historien fournit au philosophe un vaste champ de démonstrations, le philosophe relève le niveau de l'histoire, en y faisant pénétrer l'idée d'une nécessité spirituelle.

Nous avons dit une *nécessité spirituelle*. Qu'est-ce qu'en effet cette illusion fatale qui renaît constamment dans l'esprit de l'homme, le poussant à bâtir tant de systèmes métaphysiques l'un après l'autre? S'il n'y avait pas quelque chose de nécessaire dans le fond de l'esprit, l'humanité n'aurait pas parcouru tant de fois les mêmes chemins pour arriver à une explication satisfaisante de l'univers. Or, qui découvre les sources de l'illusion, se délivre de l'illusion, mais non de la nécessité qui l'a produite, si cette nécessité est inhérente à son esprit, comme à tous les esprits humains. Le philosophe qui a reconnu la nécessité peut s'y soustraire en la comprenant, c'est-à-dire en la transformant, et il parviendra non pas à une métaphysique, mais à une philosophie de l'esprit, de ce même esprit qui a donné

naissance à toutes les métaphysiques. Il s'ensuit qu'il rejettera ces métaphysiques non pas pour conclure à l'empirisme, mais bien plutôt pour parvenir, d'échelon en échelon, jusqu'au niveau suprême où toutes lui sembleront à la fois compréhensibles et inacceptables, entachées d'erreur et grosses de vérité.

Est-ce, en fin de compte, un autre idéal que M. Guastella poursuit, bien qu'il s'appelle un empiriste? Son empirisme témoigne constamment d'une conscience philosophique beaucoup plus mûre et plus sûre que celles de maint spiritualiste et de maint néo-criticiste. Cet empirisme aboutit logiquement à cette conclusion que *les phénomènes sont absolument intelligibles*, et donne ainsi à la connaissance sa signification véritable, trop souvent méconnue par les dualistes, les agnostiques, et les fétichistes du Kantisme. Le domaine de l'expérience relève tout entier de la raison. Il n'y a pas de vérité qui ne soit connaissable. On peut ne pas être d'accord avec M. Guastella sur les moyens à employer pour parvenir à cette connaissance; mais on tombe d'accord avec lui qu'il n'existe pas de connaissance en dehors de celle-là, et que le but de la science, ou de la philosophie, est d'en prendre possession. Tout le labeur de M. Guastella aboutit à faire voir, selon nous, que les voies de la philosophie ne sont pas celles de l'empirisme.

M. Francesco De Sarlo a commencé sa carrière comme médecin, et ses premiers essais appartiennent au domaine des mêmes biologiques et de la psychologie expérimentale (*Studi sul darwinismo*, 1887; *la Circolazione cerebrale durante l'attività psichica e sotto l'azione dei veleni intellettuali*, 1891; *la Circolazione cerebrale durante l'ipnosi*, 1900). C'est le type de culture, à la fois naturaliste et philosophique, qui a son origine dans l'école de Wundt. Il faut ajouter que M. De Sarlo a fondé à Florence le premier institut de psychologie expérimentale, sur le type de celui que Wundt lui-même a fondé à Leipzig. L'institut a publié de temps en temps un bulletin, et les élèves qui s'y sont rencontrés, ont formé ensuite l'école du maître dans le domaine de la philosophie générale, pour lequel il a, très rapidement, abandonné celui des sciences naturelles.

Nous avons dit plus haut que M. De Sarlo suivait en philosophie les traces du vieux Bonatelli. Il l'a déclaré lui-même tout récemment dans la préface de ses *Principi di scienza etica* (Remo Sandron, Palerme, 1908), écrit en collaboration avec un de ses élèves, G. Calò, où il lui attribue l'honneur d'avoir continué en

Italie une noble tradition qui remonte à Leibniz, passe par Herbart et Lotze, et à laquelle le mouvement psychologique contemporain confère une vigueur nouvelle. Cette philosophie semble à M. De Sarlo repondre tout à la fois aux conditions de la science moderne, et aux exigences indestructibles de la conscience humaine : elle est destinée, suivant lui, à s'imposer toujours plus à l'attention de chaque penseur. Les vérités qu'elle enseigne peuvent se réduire aux suivantes : l'individualité de ce qui est vraiment réel, et par conséquent la substantialité des esprits, dans le champ de la métaphysique; et le théisme dans le champ de la philosophie religieuse; le caractère absolu de la connaissance et l'existence de la loi, de l'universel, de l'idée considérés non comme des réalités subsistant en elles-mêmes, mais comme des réalités inhérentes à la pensée individuelle, et ayant une *valeur* objective et universelle : le dualisme philosophique qui considère comme irréductibles la matière et l'esprit, le mouvement et la pensée; enfin l'efficience réelle, la liberté, l'indéterminisme de la volonté, constituant le privilège et le caractère constitutif de l'esprit.

Depuis un an, cette philosophie a trouvé un organe dans une revue dirigée par M. De Sarlo, qui paraît à Florence sous le titre de *La Cultura Filosofica*. Cette revue est tout de suite partie en croisade contre le néo-hégélianisme, engageant une âpre polémique avec l'école de M. Croce. Les chances que cette philosophie dualiste a de se répandre en Italie, dépendent, à notre avis, presque entièrement de l'attention plus ou moins bienveillante que les catholiques voudront lui accorder. Il est évident que l'Église trouverait dans les livres de M. De Sarlo des idées philosophiques tout à fait orthodoxes, et préférables, au point de vue de la modernité, aux vieilles idées scolastiques. Mais n'avons-nous pas vu tout récemment l'Église recommander de nouveau au clergé l'étude de saint Thomas? Et si l'Église a dédaigné il y a trente ou quarante ans la spéculation sincèrement orthodoxe de Francesco Bonatelli, il n'est pas à croire qu'elle hasardera quelque nouveauté dans un temps où elle a définitivement déclaré la guerre à l'hétérodoxie « moderniste. »

Il faut remarquer que même dans le camp des prêtres plus avancés, on ne se détache pas sans effort de la philosophie thomiste. Romolo Murri, le *leader* des démocrates chrétiens, a publié tout récemment un volume de philosophie, dans lequel il se rattache encore à la tra-

dition scolatisque, tout en modernisant sa pensée au contact de la philosophie idéaliste. M. Murri a certainement beaucoup subi l'influence philosophique de M. Croce; toutefois il n'abandonne pas la tradition de la philosophie catholique de saint Thomas. On voit quelles difficultés s'opposent à l'adoption, de la part de l'Église, d'une philosophie contemporaine quelconque.

A côté des idéalistes, des criticistes, des positivistes, et des dualistes, il faut signaler en Italie les empirio-criticistes, les philosophes des sciences, et les pragmatistes. Nous terminerons cet article en disant quelques mots de chacune de ces tendances.

C'est surtout en matière de philosophie morale que s'est fait sentir l'influence de l'empirio-criticisme. M. P. R. Troiano, professeur à l'Université de Turin, inclina d'abord au phénoménisme, mais, dans son ouvrage récent sur *le basi dell' umanesimo* penche pour l'humanisme, à l'interprétation duquel il consacre les ressources d'une solide culture philosophique et historique. M. Orestano, professeur à l'Université de Palerme, travaille à l'élaboration d'une science morale qui revêtirait un caractère purement formel. Dans son dernier livre, intitulé *I valori umani*, il a pour la première fois exposé en Italie les principales théories allemandes de la valeur (Meinong, Ehrenfels, Eisler, etc.), et, après les avoir critiquées l'une après l'autre, a émis sa théorie personnelle d'après laquelle la valeur fondamentale est *la vie*. Ne quittons pas le domaine de la philosophie morale sans mentionner Igino Petrone, professeur à l'Université de Naples, qui a, pour le premier, fait connaître en Italie les doctrines de la philosophie de la contingence, et Erminio Juvalta, de Pavie, élève de M. Cantoni, dont il a continué la *Rivista filosofica*, avec la collaboration de MM. Varisco, Villa, Martinetti et d'autres. Nous avons déjà rappelé, au commencement de cet article, que le volontarisme de Wundt a trouvé un représentant italien en M. Guido Villa, le successeur de Cantoni à la chaire de Pavie, à qui est due une exposition des théories de la psychologie contemporaine (*La Psicologia contemporanea*).

Les études sur les méthodes et sur la philosophie des sciences sont cultivées surtout par MM. Giovanni Vailati et Federico Enriques. Ce dernier est professeur de géométrie à Bologne et a exposé les résultats de ses recherches dans un livre paru il y a deux ans sous le titre : *Problemi della scienza*. Les analyses qui y sont contenues sont appréciables et ont soulevé des discussions. Quelques jeunes

savants ont commencé tout récemment à donner des contributions originales à l'étude philosophique des concepts et des méthodes de la science : nous signalerons entre autres M. Raffaele Giacomelli, de Rome, qui, après avoir étudié Mach de très près, se ressent aujourd'hui de l'influence de M. Varisco, et M. Bonola, de Bologne.

M. Giovanni Vailati, qui doit sa renommée surtout à ses études sur l'histoire des sciences et sur la logique, s'est rallié aussi, dans ces dernières années, au pragmatisme. Nous ne pouvons pas consacrer quelques mots à cette tendance philosophique, sans rappeler ici la brillante revue florentine, qui en fut l'organe en Italie, et qui, presque à elle seule, contribua à le populariser, et à le faire discuter dans tous les milieux intellectuels. Je veux parler du *Leonardo*, revue d'idées (Florence, 1902-1906). L'inspiration philosophique venait de MM. William James et Schiller, mais ce qui en faisait le vrai caractère, c'était la forte personnalité de ses directeurs et de ses rédacteurs. Nous ne saurions dire ici tout ce qu'il faudrait pour donner une idée de ce brillant foyer d'idées : l'examen de cette revue relèverait de l'histoire de la culture italienne en général, où elle occupe une place considérable, plutôt que de la culture proprement philosophique. A ce point de vue particulier, disons que MM. Giovanni Papini et Giuseppe Prezzolini, les directeurs, et MM. Giovanni Vailati et Mario Calderoni, leurs collaborateurs assidus, y ont publié une foule d'articles, d'inspiration essentiellement pragmatiste. La doctrine y a été définie avec une clarté qu'elle n'a pas eu toujours la bonne fortune de rencontrer ailleurs. Quand la revue eut cessé de paraître, MM. Vailati et Calderoni ont poursuivi leur œuvre d'approfondissement et de diffusion du pragmatisme. M. Calderoni a publié un traité, vraiment intéressant, sur le rapport entre l'économie et la morale. M. Prezzolini, qui avait dès le commencement allié le pragmatisme à la philosophie de la contingence, et qui a eu toujours un penchant marqué pour le romantisme et la culture allemande, a évolué dans le sens du néo-hégélianisme, et s'est rapproché de l'école de M. Croce. M. Papini, de son côté, a dirigé son attention sur le mouvement de philosophie religieuse, très remarquable en Italie dans les dernières années, et a porté à ces études la contribution de son brillant talent philosophique[1].

1. Sur le pragmatisme en Italie, lire un article de Giovanni Vailati dans la *Revue du Mois*, 10 février 1907.

Ce mouvement de philosophie religieuse gravite autour du modernisme, et a surtout son origine dans l'influence exercée par les philosophes français Blondel et Laberthonnière. A cette influence s'ajoute l'étude de l'exégèse biblique et évangélique et de l'histoire de l'Église, qui n'appartiennent pas à notre sujet. Pour ce qui touche à la philosophie, il faut constater que l'immanentisme religieux, qui a fait beaucoup d'adeptes dans le clergé italien, nous vient de France, et qu'il a trouvé en Italie plutôt des revues aptes à le faire connaître et à le faire accepter, que des penseurs capables de le façonner à nouveau, de vaincre les objections qu'on peut lui opposer, et de le transformer en un système complet, œuvre d'une pensée individuelle. M. Alessandro Costa, qui a essayé de fonder une philosophie religieuse sur la base du schopenhauerisme et du bouddhisme, appartient à un groupe tout à fait distinct des modernistes. Nous trouvons seulement à signaler M. Ernesto Buonajuti, qui a essayé d'allier le pragmatisme à la philosophie de l'action : mais M. Buonajuti est surtout un historien; c'est, en tout cas, à peine s'il a commencé de philosopher. Bref, le mouvement de la pensée religieuse en Italie a été plus pratique que théorique. Deux revues modernistes italiennes publient des articles de philosophie religieuse : ce sont *Il Rinnovamento*, dirigé à Milan par MM. A. Alfieri et A. Casati; et *Nova et Vetera*, rédigé par des anonymes à Rome.

V

S'il est vrai de dire que le mouvement religieux en Italie, s'est borné à reproduire une philosophie élaborée ailleurs, et qu'il a été plus riche en hommes d'action qu'en penseurs, il n'en faut pas moins ajouter que les quelques vrais penseurs dont s'enorgueillit l'Italie, s'inquiètent toujours davantage du problème religieux, et sont destinés, un jour ou l'autre, à éprouver la valeur de leurs principes philosophiques en abordant les grands problèmes que la religion voile, et que la philosophie dévoile. La position de M. Croce, qui réduit la religion à la philosophie, a déjà soulevé des résistances et des discussions. L'idéalisme tend à pénétrer notre vie. Le peuple italien, que nous sommes habitués à considérer comme sceptique et comme païen, et qui pendant des siècles, a gardé cachés dans les profondeurs de son âme les sentiments que parfois nous

voyons paraître au grand jour chez un Dante, chez un saint François d'Assise, chez un Giordano Bruno, demande maintenant à son intelligence, renouvelée par la culture européenne, le lien de la pensée avec la vie, ou plus exactement la réflexion de l'idéalisme dans la conscience religieuse. L'écrivain qui, dans une dizaine d'années, abordera la tâche dont nous venons de nous acquitter de notre mieux, devra vraisemblablement exposer la philosophie religieuse, couronnement des systèmes, dont aujourd'hui nous avons dû nous borner à exposer le fondement gnoséologique.

GIOVANNI AMENDOLA.

Rome.

LA PHILOSOPHIE EN SCANDINAVIE

Pendant la première moitié du XIXe siècle, l'Idéalisme romantique et spéculatif de l'Allemagne exerça en Scandinavie une très grande influence, différente selon le génie local des trois pays du Nord. — En Suède — où furent nombreux, depuis sainte Brigitte jusqu'à Swedenborg, les représentants d'une mystique platonisante — la spéculation romantique prit la forme d'un idéalisme absolu, dont les adeptes considéraient Hegel lui-même comme un empiriste, à cause de l'importance que l'idée d'évolution présentait dans sa doctrine. Après quelques précurseurs éminents, ce mouvement philosophique fut achevé par Boström († 1864), le Platon du Nord, et jusqu'à ces dernières années son système a régné dans les chaires philosophiques de Suède. D'après Boström l'existence est un empire d'êtres personnels (« idées »), dont le monde de l'expérience — le monde en mouvement et en évolution — est le phénomène sensible. Cet idéalisme a exercé une influence très grande sur la vie intellectuelle et spirituelle en Suède, mais il était trop rigidement systématique, trop séparé d'avec la science expérimentale, pour ne pas être stérile. Il ne pouvait conduire qu'à une ascension — toujours dans les mêmes formes stéréotypées — du monde de l'expérience au monde éternel des idées qui n'avaient rien appris ni oublié. — Quant à la philosophie hégélienne, elle n'a eu en Suède qu'un seul adhérent éminent, M. Borelius, le Nestor de la philosophie du Nord, qui, maintenant encore, dans son grand âge, travaille à montrer l'importance de la dialectique hégélienne sous des formes nouvelles. En Norvège et en Danemark, Hegel exerça une très grande influence. En Norvège, Monrad († 1897) traita une série de problèmes (Esthétique, Logique, Philosophie de la Religion) dans l'esprit de Hegel. En Danemark, Hegel trouva des disciples particulièrement parmi les esthéticiens (Heiberg † 1857) et les théologiens (Martensen † 1884). Heiberg avait systématisé l'esthétique dans l'esprit hégélien avant

la publication de l'esthétique de Hegel lui-même; Martensen faisait usage de la méthode hégélienne pour l'exposition systématique des dogmes chrétiens. Mais les deux penseurs philosophiques les plus éminents, Kierkegaard († 1855) et Sibbern († 1872), se mirent en opposition au mouvement spéculatif par la grande importance qu'ils attachaient aux points de départ réels que la pensée doit chercher dans l'expérience psychologique, biologique et physique.

Dans la dernière partie du XIXe siècle, on a vivement éprouvé le besoin d'établir un rapport plus intime avec la science expérimentale qui venait de prendre un développement si vigoureux, tandis que les philosophes demeuraient enfermés dans le monde des idées. On ne voulait pas renoncer au fondement idéaliste de la conception cosmologique, mais on sentait l'importance croissante de l'aspect phénoménal et empirique des choses. En Suède, les disciples de Boström (particulièrement Sahlin) distinguaient entre la propédeutique ou la phénoménologie et le système lui-même. Cette distinction donna aux philosophes la faculté de faire une place dans leurs systèmes au point de vue réaliste et d'admettre des données empiriques. En Danemark, les professeurs Nielsen († 1884) et Bröchner († 1875) qui avaient été des adhérents de Hegel, essayaient, chacun à sa manière, de faire usage des principes idéalistes pour l'interprétation des données de l'expérience physique et psychologique.

Dans le dernier tiers du siècle, le positivisme franco-anglais a eu une grande influence en Scandinavie, et la philosophie de tous les penseurs septentrionaux de la génération présente peut se définir par l'attitude qu'ils adoptent vis-à-vis de ce mouvement — attitude d'adhésion, ou de sympathie critique, ou de polémique. En Danemark et en Norvège la sympathie, en Suède l'attitude polémique a été prépondérante. Comme vis-à-vis de la spéculation allemande, c'est la différence des caractères nationaux qui se manifeste ici. Mais cette différence est mitigée par l'importance que l'école suédoise a donnée à la phénoménologie. Il y a ici un champ commun, où des discussions fécondes peuvent prendre place. Les penseurs scandinaves ont un organe commun dans la revue psychologique « Psyche », rédigée par M. Alrutz à Upsal, avec des collaborateurs à Christiania, Lund, Helsingfors et Copenhague.

Le public philosophique ne peut pas être très grand dans les petits pays du Nord, quoique la Suède, la Norvège et le Danemark

(ainsi que la partie de la Finlande, qui a le Suédois pour langue maternelle) forment un cercle de littérature commun, leurs langues ne différant pas plus que les dialectes d'un grand pays. Des livres philosophiques un peu accessibles trouvent pourtant des lecteurs; des ouvrages d'un caractère plus spécial doivent paraître dans une des grandes langues européennes. L'influence de la philosophie sur le public fut plus grande aux temps du romantisme, quand elle semblait promettre la solution de toutes les énigmes, que dans un temps où comme aujourd'hui elle est plus critique, faisant usage de méthodes qui supposent un savoir spécial, et n'avançant que pas à pas, de position en position, dans l'étude des grands problèmes de la vie et de la pensée. Mais bien des signes prouvent que la philosophie n'est pas sans influence — particulièrement quand le lecteur ou l'auditeur rencontre la vivante expression de la personnalité du penseur, ou encore une exposition des systèmes des grands penseurs du passé considérés dans leur attitude à l'égard des grands problèmes toujours vivants.

En Suède, un cours philosophique était obligatoire dans toutes les études universitaires. Maintenant on a supprimé cette obligation; seulement, les candidats de l'enseignement supérieur doivent faire un semestre de Psychologie et de Pédagogie. En Danemark et en Norvège, tous les étudiants doivent suivre un cours de philosophie de deux semestres et subir un examen. Beaucoup d'étudiants suivent plus tard les cours philosophiques ouverts ou prennent part aux exercices et aux discussions dans les séminaires philosophiques. On peut aussi passer un examen spécial de philosophie (conférence de maître ès arts), après cinq à six ans d'étude. Dans les universités d'Upsal et de Copenhague il y a des laboratoires de psychologie expérimentale.

Le vieux mot de Hobbes : « Paulatim eruditur vulgus », ne trouvant nulle part une application meilleure que dans les pays du Nord, bien des signes font voir que le besoin de réflexion libre et d'orientation philosophique se fait sentir aussi dans d'autres cercles que les cercles académiques.

Je vais essayer maintenant de caractériser les tendances philosophiques actuelles en Scandinavie. Je sais qu'inévitablement mon propre point de vue philosophique exercera une influence, et sur la manière dont je choisirai les représentants de ces tendances, et sur la manière dont j'exposerai leurs idées. Je ferai cependant de

mon mieux pour que l'équation personnelle se réduise à aussi peu de choses que possible.

Le penseur suédois le plus éminent de nos jours est M. Vitalis Norström, professeur à Göteborg. Originairement adhérent de la philosophie Boströmienne, il fait maintenant de cette philosophie, et de toute philosophie spéculative en général, l'objet d'une critique sévère. Théoriquement, elle n'a pas rempli ses promesses; pratiquement, elle a méconnu le caractère éthique de tout idéalisme. Selon M. Norström, l'office de la philosophie est de soutenir les valeurs idéales, de chercher les présuppositions, les lois et le but de la culture morale. En opposition au vieil idéalisme, M. Norström maintient que les valeurs doivent être cherchées dans l'expérience pour en être ensuite dégagées. L'analyse par laquelle les valeurs peuvent être dégagées de l'expérience, dans l'enchaînement total de laquelle elles nous sont données, n'est pas, que je sache, faite par M. Norström. Ses écrits ont le caractère d'essais plutôt que d'ouvrages systématiques. Il ne se pose pas le problème très difficile de trouver un étalon pour mesurer les valeurs différentes et déterminer leurs rangs respectifs. Quant à l'origine des valeurs (ou, théoriquement parlant, des idées), elle doit être cherchée dans une raison éternelle, dont nous ne pouvons trouver aucune expression scientifique adéquate. M. Norström parle très souvent comme un mystique, et ses pensées se présentent sous la forme du postulat. Il fait souvent penser à M. Rudolph Eucken : il est, comme celui-ci, à la recherche d'une substance spirituelle, d'un Atlas qui pourrait porter sur ses épaules le monde des valeurs, dépourvu, faute de cela, de toute réalité et de toute consistance. Dans son dernier ouvrage, intitulé « Comment la science est revenue à la raison », M. Norström fait usage des travaux d'Avenarius et de Mach pour apprécier le naturalisme, qu'il avait combattu autrefois d'une manière assez dogmatique. Toutes les lois scientifiques ne sont que des hypothèses directrices, utiles pour orienter le travail de la pensée, mais sans validité absolue. Ainsi l'idéalisme éthique n'a définitivement devant lui aucun obstacle objectivement existant, mais seulement le chaos obscur que la science a interprété dans ses théories et ses hypothèses. Il reste à M. Norström un dernier problème à résoudre, et c'est de déterminer le rapport entre les deux puissances inconnues, — entre la source des valeurs et la base de la science.

Parmi les penseurs suédois qui se sont occupés de questions plus spéciales, je dois nommer M. Liljeqvist (professeur à Lund), qui, tout en acceptant l'idéalisme suédois traditionnel comme donnée fondamentale, a fait des études critiques sur la physiologie des sens et la théorie des valeurs, et des monographies sur Bacon, Boström et Meinong; — M. Larsson (professeur à Lund) qui, dans une série d'études élégantes, a discuté des problèmes psychologiques, esthétiques et épistémologiques; — M. Herrlin (agrégé de l'Université) qui s'est occupé spécialement d'études psychopathologiques; — M. Hägertröm (agrégé de l'Université) qui a écrit sur l'éthique de Kant et sur la philosophie du droit; — M. Vannerus, qui a discuté avec une grande érudition, plusieurs questions philosophiques, — et M. Alrutz (directeur du laboratoire de psychologie pathologique à Upsal), qui s'est occupé spécialement de la psychologie de la sensation.

En Norvège, MM. Löchen et Aall professent la philosophie à l'université de Christiania. M. Löchen a débuté par une étude excellente sur la logique de Stuart Mill; il a fait des recherches psychologiques sur l'aphasie et publié des essais esthétiques et épistémologiques. M. Aall est l'auteur d'un ouvrage sur l'idée de logos qui n'a pas seulement un intérêt historique, mais est aussi d'une très grande importance pour la philosophie de la religion. Dans son ouvrage intitulé « Puissance et Devoir » il a pris part à la discussion sur la morale d'une manière très intéressante, et en se fondant sur des études psychologiques et sociologiques. — M. le Dr Aars a dans une série d'ouvrages traité des questions de métaphysique, de morale et de psychologie. — MM. Aall et Aars ont publié, en outre, des ouvrages intéressants sur des questions de psychologie expérimentale.

En Danemark, comme dans les autres pays scandinaves, la psychologie, la théorie de la connaissance et l'éthique ont la première place dans les études philosophiques. — En 1883 M. Kroman (professeur à Copenhague) a publié son livre « Notre connaissance de la nature », qui fut couronné par l'Académie danoise des sciences et des lettres. Dans cet ouvrage qui a été l'objet d'un compte rendu sympathique par M. Paul Tannery dans la *Revue philosophique* l'auteur maintient que les principes premiers de la connaissance ne peuvent pas être objets de démonstration. Les présuppositions qui sont le fondement de notre savoir exact sont constituées arbitrairement; elles sont des postulats qui ont leur origine dans le besoin

de conservation de soi-même. Les principes de la logique formelle et les principes de la causalité, de l'inertie et de la persistance de l'énergie sont discutés dans des analyses sagaces. Les principes n'ont aucune validité au delà du but qui a conduit à leur établissement. Il y a donc une limite possible à la validité du principe de causalité, et M. Kroman maintient que toute morale réelle suppose une limitation de ce principe. C'est dans un programme universitaire sur la morale qu'il a développé cette opinion. Tout en persistant à critiquer le déterminisme, il expose une théorie d'après laquelle les individus, progressivement, grâce à l'expérience qu'ils ont des contradictions et des désharmonies dans leur nature et dans leurs rapports sociaux, sont conduits à une manière de vivre dans laquelle il y a harmonie entre les besoins individuels et les besoins sociaux. — M. Wilkens (professeur à Copenhague) a écrit des ouvrages esthétiques et sociologiques. — M. Alfred Lehmann (directeur du Laboratoire de psychologie expérimentale à Copenhague) a contribué, par un très grand nombre de travaux, au progrès de la psychologie expérimentale. Les phénomènes de contraste, la reconnaissance, l'association, l'expression extérieure des émotions, les conditions du travail cérébral, les lois du sentiment, la suggestion et d'autres phénomènes psychiques ont été explorés par cet expérimentateur infatigable. — M. Starcke a écrit sur la sociologie et la morale, et les principes de la morale ont été discutés par M. Bang et M. S. Hansen. M. A. Thomsen a débuté par une thèse sur les premiers essais philosophiques de Hegel; en étudiant les manuscrits inédits de la jeunesse de Hegel il a pu donner des éclaircissements intéressants sur le rapport de ce penseur aux idées du XVIIIe siècle.

A la prière du directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, je dois aussi mentionner mes propres travaux. Comme j'ai rendu compte, dans la préface de la traduction française de ma « Philosophie de la Religion » du développement de ma pensée philosophique, et comme j'ai maintenant la grande joie de voir mes principaux ouvrages traduits en français, je me bornerai ici à mentionner ce que je considère comme mes idées essentielles.

Une étude critique de la « psychologie de l'association » m'avait appris que toute association d'idées était une sorte de synthèse, et la physiologie et la psychologie de la sensation me conduisirent au même résultat pour les sensations. La vie du sentiment et de la volonté se montrèrent soumises à la même loi, dans laquelle je vois

la loi fondamentale de la vie psychique. L'énergie psychique se manifeste donc dans un travail de connexion, dans un combat avec la multiplicité chaotique, et nous pouvons mesurer l'évolution psychique par la richesse des éléments et l'intensité de leurs combinaisons. Cette synthèse soulève en même temps le problème fondamental de la pensée, parce qu'elle ne peut pas être expliquée par l'action réciproque d'éléments indépendants. Ce n'est pas ici seulement un problème spécial; c'est, comme j'ai essayé de le démontrer dans mon livre sur les problèmes philosophiques, le problème-type par rapport à tous les autres : la relation irrationnelle entre totalité et élément définit en termes généraux la tâche qui nous est assignée dans tous les domaines de la pensée. — Dans mon « Traité de Morale » j'ai pris pour point de départ une analyse des idées de Kant et de Bentham, et j'ai montré que tous les deux, le rationaliste aussi bien que l'empiriste, présupposaient un fondement social dans leur construction des principes moraux premiers. Ce fondement s'est développé historiquement, d'après des lois psychologiques; il a en outre des racines biologiques; mais son développement n'est pas achevé, et nous ne savons pas s'il s'est jamais parfaitement réalisé. En raison de cette circonstance, il y a plusieurs systèmes moraux possibles (individualistiques, ou sociaux d'extensions diverses). Leur combat pratique remplit la vie, tandis que leur combat intellectuel se livre dans le monde de la pensée, le caractère et la portée de chaque fondement se démontrant par ses conséquences. — Ce combat se livre aussi dans le domaine de la religion, si — comme j'ai essayé de le démontrer dans ma « Philosophie de la Religion » — le fondement de toute religion, c'est la foi dans la conservation des valeurs dont l'homme a fait l'expérience. La philosophie de la religion sera donc, comme la morale, en grande partie comparative. Peut-être l'évolution religieuse conduira-t-elle à un point où la synthèse de toutes les expériences humaines sur les valeurs et leur histoire exprimée dans un symbolisme libre, sans dogmes, sera l'équivalent de ce qu'on a nommé jusqu'ici religion. En tout cas, le problème religieux se ramène peu à peu à la question de savoir s'il y a un équivalent possible de la religion, ou si le dualisme actuel du dogmatisme et du criticisme se continuera toujours. — Il y a une relation réciproque entre mes théories philosophiques et mes travaux sur l'histoire de la philosophie : la discussion des problèmes a fortifié le besoin d'une orienta-

tion historique, et l'étude plus approfondie de l'histoire de la pensée m'a donné des lumières nouvelles sur la nature des problèmes.

J'espère que ce court résumé montrera que les pays du Nord prennent part, le mieux qu'ils peuvent et en suivant leurs propres voies, au grand travail philosophique qui aujourd'hui — malgré tant de différences encore existantes — a un caractère international plus prononcé qu'à aucune époque passée.

HARALD HOFFDING.

Copenhague.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES
DANS L'AMÉRIQUE LATINE[1]

Dans les premières années du siècle dernier, l'Amérique Latine conquiert, du Mexique à La Plata, son indépendance politique, une vraie liberté commerciale, et une certaine autonomie intellectuelle. Les courants actuels de la spéculation dans les pays de tradition espagnole dérivent nécessairement de ce premier fait radical, la fondation de la liberté politique, la déclaration plus ou moins absolue des droits humains, la constitution de républiques sur toute l'étendue du Continent.

L'âge antérieur à cette transformation politique est marqué par l'Inquisition, par la dépendance dans tous les ordres de la politique et de la vie. Ce sont trois siècles passés sous la domination de l'Espagne; au début, époque d'indiscipline et de lutte, ensuite de colonisation, de quiétude intellectuelle et morale. C'est notre Moyen-Age.

Le dogme catholique domine, l'Inquisition s'établit, une scolastique de décadence sévit dans les Universités, la curiosité intellectuelle se dépense en des œuvres d'érudition encombrante, dans des disputes byzantines et des commentaires de vieux textes étroits et excessifs.

La philosophie dominante est celle de Duns Scot plutôt que celle de saint Thomas : c'est une pensée subtile, un exercice dialectique dans le vide. La morale n'est qu'une conséquence du dogme, de plus en plus dépourvu d'efficacité religieuse et morale. Il faut ajouter l'influence de Suarez, le théologien espagnol, représentant d'une scolastique encore puissante et parfois originale.

Cependant il est curieux d'observer qu'aucune des manifestations de la philosophie espagnole libérée du dogme — criticisme de Luis

1. Mémoire présenté au Congrès de Philosophie de Heidelberg en 1908.

Vivés, platonisme, cartésianisme de Gómez Pereira, école du droit naturel de Victoria — n'agit sur la pensée des colonies espagnoles dont la liberté intellectuelle est encore plus faible que celle de l'Espagne. C'est seulement à la fin du XVIIIe siècle que les doctrines de Descartes et de Newton sont connues et commentées dans les publications de l'époque, dans le « Mercurio Peruano », par exemple, publié à Lima. On peut remarquer pareillement chez les doctrinaires de la politique espagnole, dans leur attitude envers les Indiens, quelques nouveautés intellectuelles, une ébauche des idées de droit naturel. Mais tout ce mouvement ne possède aucun trait d'originalité ou d'autonomie.

Avec la Révolution, de 1808 à 1824, avec les doctrines de liberté politique, avec l'autonomie constitutionnelle, de nouveaux courants d'influence intellectuelle se font sentir dans l'Amérique libérée de la tutelle espagnole. L'Encyclopédie, la philosophie politique de Rousseau, les idées de religion naturelle, de théisme politique, de droits de l'homme, bref, l'action intellectuelle de la Révolution française, se propagent dans tous ces pays qui s'organisent et cherchent des règles de politique, après un mouvement de libération qui est, comme celui de la France, une réaction contre le pouvoir absolu et l'oligarchie déprimante. Çà et là, mais faiblement, s'impose la pensée de quelques pionniers de l'Indépendance de l'Amérique anglo-saxonne, de Washington, de Jefferson, la morale simpliste de Franklin.

Dans les années qui suivent la Révolution, toute la philosophie, toute la pensée, est orientée vers la politique; et ce sont les influences françaises qui prédominent. Libéralisme de Benjamin Constant, doctrinarisme de Guizot, luttent ou s'imposent partout. Dans des pamphlets et des livres, on commente ces doctrines qu'on s'efforce de réaliser, avec des tâtonnements parfois stériles. Dans l'ordre de la pensée pure, l'influence de Cousin et de l'Eclectisme commence vers 1850, pour se prolonger avec l'action exercée par les livres de Saisset, de Paul Janet et de Jules Simon, jusqu'à la fin du siècle.

Il faut cependant noter quelques influences anglaises, et l'action, plus restreinte, des idéologues français, de Cabanis ou Laromiguière. Un penseur éminent s'est formé à l'école de Reid et de Dugald Stewart : c'est Andrés Bello, né au Vénézuela, qui est à la tête de la vie intellectuelle au Chili, influent partout. Son esprit d'analyse, sa

forte logique, sa psychologie un peu abstraite, mais pénétrante et sûre, lui donnent une action originale sur la marche des idées, une action variée et profonde. Il applique l'analyse anglaise aux principes de la grammaire, à la logique, aux codes, aux lois de la langue, au droit international, et il est toujours un philosophe de l'école anglo-saxonne, plein de « common sense », de stoïcisme moral, d'analyse serrée et puissante. L'argentin Alberdi subit, comme lui, l'influence anglaise, mais plutôt dans ses doctrines politiques et sociales; tandis que Sarmiento représente, dans le même pays, par le meilleur de son esprit et de son influence, la tradition française et latine.

Ce courant anglais est de médiocre importance si on le compare à l'influence exercée par la France sur les idées et sur les mœurs. Mais, il faut avouer que les seuls efforts de spéculation pure lui appartiennent; l'action de la philosophie française portait principalement sur l'idée de l'État et de nos droits, sur les libertés politiques et civiles, sur le progrès indéfini et les droits naturels.

Et, à travers le romantisme poétique et littéraire, une direction spiritualiste se fait sentir dans les œuvres de l'époque. L'humanitarisme, la philosophie du progrès, les idées morales de chute et de rédemption, la puissance de l'idéal sur l'inertie des choses, sur les fatalités historiques, deviennent des idées poétiques. Andrade, le poëte argentin, en est un exemple frappant.

En même temps on observe partout la formation d'une doctrine laïque, contraire aux dogmes. Les luttes politiques sont des luttes d'idées, des chocs entre la Tradition et le Libéralisme; et on note toujours, dans les polémiques, des idées philosophiques d'origine généralement française. Trois noms remarquables à ce point de vue doivent être cités : Vigil au Pérou, Montalvo en Équateur, Bilbao au Chili; sans parler de Juarez même au Mexique, quoique son action ait été principalement politique.

La pensée philosophique dans la première moitié du siècle, depuis l'ère de l'Indépendance jusqu'en 1875, et même après cette date, est donc une pensée romantique et libérale, d'origine française, à peine tempérée çà et là par l'influence de Guizot, des idéologues et juristes français, et par celle de l'école des analystes et des logiciens anglais.

Il n'y a qu'une exception à signaler : et c'est l'action très limitée du Comtisme. Au Brésil, Benjamin Constant et son école acquièrent

une réelle influence, politique et intellectuelle; au Chili Lagarrigue, un des fidèles disciples du Comtisme intégral, bien différent de celui de Littré, explique et défend sa doctrine religieuse sans succès positif. Au Mexique, la « Revue Positive » de Aragon, qui défend les mêmes idées, a eu une curieuse vitalité. C'était cependant le positivisme qui, au premier appel, devait conquérir l'Amérique Latine plus que n'avait fait aucune autre doctrine philosophique. Il serait hasardé de vouloir déterminer ici les causes de cette influence, si puissante au Mexique, au Brésil, au Chili. Ce fut sûrement une réaction contre une pensée un peu verbale et diffuse, ce fut aussi un effet des conditions de progrès matériel de ces pays qui trouvaient dans le positivisme un cadre pour la vie nouvelle; elle s'explique, finalement, dans quelques-uns de ces pays, au Mexique et au Chili par exemple, par des caractères nationaux de discipline politique, de vision concrète, de ténacité et de volonté.

Le positivisme symbolisait aussi le culte de la Science, la suprématie de la Raison, la laïcité à outrance, dont tous ces peuples jeunes étaient épris. La voie avait été préparée non seulement par le dégoût des philosophies officielles, mais par le franc matérialisme qui dominait dans toutes les études scientifiques.

Jusqu'à ces dernières années, c'est surtout le positivisme de H. Spencer, dans toute son ampleur, qui a envahi les Universités et souvent exercé un vrai despotisme intellectuel. Si sa Métaphysique et sa Psychologie ne sont pas très connues, il n'en est pas de même de ce principe un peu abstrait et général d'évolution qu'on applique partout, et, surtout, de ses doctrines morales et sociales. Un résumé des « Principes de Morale » de Spencer, résumé d'ailleurs très bien fait, est un texte d'étude au Mexique (de même que la « Logique » de Stuart Mill, résumée). La sociologie est assez cultivée dans les milieux universitaires de l'Amérique Latine, au double point de vue des principes universels et des applications à la réalité sociale, Il y à déjà dans ce domaine quelques noms remarquables à citer : Cornejo au Pérou, Letelier au Chili, Bulnes au Mexique, Bàez au Paraguay, Ramos Méjia dans la République Argentine [1].

Comme doctrine, le positivisme a exercé la plus grande influence sur les idées et la direction de la vie. Il a produit un rationalisme un

1. M. Cornejo, M. Letelier inclinent au positivisme, à la métaphysique de Spencer; M. Ramos Mejia a appliqué dans ses livres « la Folie dans l'Histoire » et « les Foules Argentines », des principes biologiques aux phénomènes sociaux.

peu étroit, une métaphysique dogmatique, et, dans l'action, le culte de la richesse, la suprématie de la pratique, l'égoïsme, quelquefois un amoralisme auquel les doctrines de Nietzsche, mal interprétées et de généralisation facile, ont apporté leur force et leur éclat.

Dans le domaine de la spéculation pure, un penseur cubain, Enrique Jose Varona, a élargi le positivisme de Spencer par un idéalisme aux tendances françaises. Ses « Conférences de Morale » en sont une remarquable preuve. Effort isolé d'adaptation de la pensée anglaise évolutionniste : il faut le citer à cet égard par contraste avec tant d'essais d'imitation outrancière ou de dogmatisme simpliste.

Mais cette suprématie du positivisme provoque lentement une réaction idéaliste; et c'est ce dernier courant qui tend à primer aujourd'hui partout dans l'Amérique Latine. En un certain sens on ne saurait y voir qu'un reflet de l'évolution philosophique européenne, qu'une nouvelle imitation de tendances qui deviennent dominantes en France, aux États-Unis, en Allemagne. Mais il faut aussi considérer, dans cette étude des courants philosophiques, qu'il y a un vrai idéalisme de race et de culture dans l'Amérique Latine, et que, malgré quelques exceptions ou quelques revirements, toute philosophie éprise d'idéalisme a un certain avenir là-bas. Cela explique l'hégémonie française dans les idées des Républiques Latino-Américaines.

D'un côté les idées françaises qui furent le ferment de la Révolution de l'Amérique espagnole, idées de liberté, de justice, d'harmonie, de droit humain; de l'autre, l'hérédité espagnole de noblesse, de donquichottisme, de dignité chevaleresque : voilà les deux influences de l'hérédité et de l'éducation, qui, toutes puissantes dans leur union, ont donné aux penchants de l'Amérique Latine une forte base d'idéalisme, dans le droit, dans la pensée, dans les gestes, dans les mœurs, dans la vie.

Dans les vingt dernières années, les courants idéalistes ont été français. L'Amérique Latine accepte toutes les idées étrangères avec une curiosité peut-être périlleuse. C'est l'enthousiasme de peuples neufs, assimilateurs, brillants, à peine nés à la vie intellectuelle. Mais le triage se fait, quoique lentement. Et dans ce triage, c'est l'idéalisme — et l'idéalisme français — qui prend le dessus.

L'action de Fouillée et de Guyau a été très intense, principalement

celle du premier, dans les études juridiques et sociales. Car il faut bien noter que là-bas on s'attaque presque toujours à la partie sociale des doctrines, comme il est d'ailleurs naturel chez des peuples qui se forment. Guyau est toujours le philosophe de la jeunesse : de sa noble influence, on ne saurait encore préciser la portée ni les limites. Les nouvelles générations le lisent et le commentent sans cesse ; et un jeune penseur, brillant défenseur de l'idéalisme et du latinisme dans notre Amérique, M. José Enrique Rodó, de l'Uruguay, en a fait de grands éloges dans un petit livre, « Ariel », dont le titre est déjà un symbole de renaissance et d'idéalisme généreux.

Toutes les figures intéressantes de la pensée contemporaine actuelle dans l'Amérique Latine sont empreintes, plus ou moins, d'idéalisme. En psychologie, la doctrine des idées-forces, du primat de la volonté, de l'originalité de l'évolution psychique ; en métaphysique, un certain indéterminisme, la condamnation du mécanisme ; en morale, l'autonomie du sujet moral, l'impératif persuasif, la valeur de l'idéal : voilà les nouveaux aspects de ce puissant mouvement philosophique. Au Mexique, où dominait le Positivisme, on note une volte-face. Le ministre de l'instruction, Justo Sierra, parlait récemment de la crise philosophique, et Bergson a détrôné Spencer. Au Chili un professeur allemand, le Dr Wilhelm Mann, très épris des récentes doctrines psychologiques, dirige à l'Institut Pédagogique un nouveau mouvement d'idées contraire à la tradition positiviste de ce peuple. Au Pérou les professeurs Deústua et Javier Prado ; dans l'Uruguay, Vaz Ferreira ; dans l'Argentine, Cárlos Octavio Bunge et Ingegnieros ; à Cuba, Varona ; au Paraguay, Manuel Dominguez, répandent des idées assez analogues pour qu'il soit permis de signaler un courant philosophique nouveau [1].

La pensée de Boutroux, de Bergson, est étudiée, commentée, suivie. La psychologie reprend ses droits ; les sciences sociales sont conçues d'une façon différente, comme les chapitres divers d'une psychologie collective, et aux solutions générales et faciles du

1. M. Deustua s'inspire du *volontarisme* de Wundt complété par l'idéalisme français (influences de Fouillée et de Bergson) ; M. Javier Prado aspire à un syncrétisme où dominent les idées de Fouillée ; M. Vaz Ferreira est un psychologue plutôt éclectique ; M. Bunge, dont le livre « Principes de Psychologie individuelle et sociale » a été publié en français par la librairie Alcan, professe un évolutionnisme dirigé par les idées-forces ; M. Ingegnieros est un psychologue dont les idées sur le langage musical ont été partiellement acceptées en France par MM. Combarieu, Charles Lalo, etc. ; M. Dominguez est un éducateur imbu des doctrines idéalistes les plus récentes.

positivisme succèdent des questions plus subtiles, des analyses plus complexes, des données moins extérieures, moins uniformes. On observe, même dans la haute poésie, un grand fond d'idéalisme; dans le roman, de hautes préoccupations psychologiques, religieuses, sociales. C'est le cas de la poésie de Silva, de Lugones, de Dario, de Cárlos Arturo Torrés; c'est le cas du roman : « Redencion », qui a pour auteur l'argentin Estrada.

Nous sommes en pleine renaissance de l'idéalisme. Où nous conduira ce renouveau? On ne saurait le dire. Aurons-nous après l'imitation l'invention, la création d'un système, la formation d'une école philosophique, selon le rythme social décrit par Tarde? L'Amérique Latine a imité longtemps dans un sens étroit et exclusif; aujourd'hui toutes les directions de la pensée européenne, spécialement de la pensée française, sont connues et discutées. Espérons que cette phase de culture développée et intense produira quelque chose de plus autonome dans la spéculation, une grande individualité, un grand système.

Il faut avouer cependant que l'Amérique Latine n'a pas, comme l'Amérique Saxonne, cet héritage d'individualisme religieux, de vie intérieure, de réflexion active, qui fut le trésor spirituel des « pilgrim fathers », fondateurs de la civilisation des États-Unis. La race est aussi un obstacle : retardataire et ignorante, la majorité de la population ne saurait s'élever aux cimes de la pensée pure. L'éducation qui n'est guère développée, la vie politique parfois instable, une religiosité inquisitoriale qui nuit au libre examen, des nécessités de vie, de croissance, qui donnent à la richesse, à son culte, à sa conquête, la primauté sur les méditations philosophiques : voilà encore des facteurs qu'on ne saurait négliger quand on essaie de prédire l'avenir. L'Amérique Latine s'inquiète de plus en plus des problèmes de la science et de la philosophie, elle s'achemine vers l'idéalisme. Ce sont là des faits : l'avenir ne peut être déterminé d'une manière bien précise.

Tâchons de résumer brièvement les idées générales qui se dégagent de cette étude :

a) Dans son premier siècle de vie politique indépendante, l'Amérique Latine n'a pas créé une philosophie originale; mais, dans ses imitations et dans ses adaptations de la pensée étrangère, elle a fait preuve de curiosité intellectuelle et de force d'assimilation.

b) C'est la philosophie française, sous toutes ses formes, qui a

exercé la plus grande influence dans ces Républiques, spécialement la pensée de Comte, de Fouillée, et de Guyau.

c) Ni le kantisme, ni le hégélianisme, ni le pessimisme, parmi les grandes écoles du siècle, n'ont suscité d'imitateurs. Il n'en a pas été de même pour le positivisme de Spencer, et, tout dernièrement, pour les idées de Nietzsche.

d) Les idées philosophiques qui se sont imposées dans l'Amérique Latine ont eu généralement un côté social prédominant. Elles constituent une sorte de pragmatisme, ou de pensée utile à la vie.

e) La tendance à l'idéalisme est le trait récent de la spéculation : la philosophie de Boutroux et celle de Bergson y dominent.

FRANCISCO GARCIA CALDERÓN.

Londres.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE DEPUIS 1867[1]

A l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, Félix Ravaisson résuma l'histoire de la philosophie en France pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle dans un Rapport qui est devenu classique. En attendant qu'une œuvre analogue puisse être tentée pour l'époque postérieure, il a semblé qu'il y aurait intérêt à soumettre au présent Congrès quelques vues sur le mouvement de la philosophie en France depuis 1867 jusqu'à nos jours. Nous serions heureux si nous pouvions recueillir, sur ce sujet, les observations des philosophes étrangers à la France, mieux placés que nous, peut-être, pour discerner les tendances générales d'avec les directions particulières.

La première impression, à vrai dire, c'est que nulle tendance générale ne se dégage du travail philosophique actuel, et qu'il est vain de chercher à en présenter un résumé. Mais, plus les œuvres sont multiples et variées, plus s'impose la question de savoir si, réellement, chacun ne travaille que pour soi et pour son groupe immédiat, ou si, à travers les libres efforts des individus, une œuvre d'ensemble se prépare, dans laquelle se coordonneront et s'harmoniseront les éléments en apparence les plus hétérogènes.

I

Par une sorte de hasard, il se trouve que le Rapport de Ravaisson a marqué une date.

Quelque chose, vers 1867, finissait, quelque chose allait naître. Certes, la philosophie éclectique et dialectique, qu'avait surtout

1. Les mémoires que nous publions ici ont été présentés au troisième Congrès International de Philosophie tenu à Heidelberg du 31 août au 5 septembre 1908. Le Bureau du Congrès prépare actuellement un compte rendu général « in extenso » des séances. Toutefois il a fixé à 6 pages in-8° (Format des Actes du Congrès de Genève) les limites de la publication de chacun des mémoires lus à Heidelberg.

mise en honneur Victor Cousin, était encore brillamment représentée. C'était une œuvre vigoureuse que *La Métaphysique et la Science* de Vacherot (1863); et ni les traités de Paul Janet ne manquaient de science et de largeur d'esprit, ni la polémique de Caro n'était dépourvue de verve et d'élégance. La philosophie, toutefois, était devenue surtout scolaire. Les conditions, les besoins de l'enseignement des lycées, dont l'objet principal était alors de former la jeunesse suivant l'idée classique de l'honnête homme, étaient la norme suprême de la pensée; et des systèmes originaux tels que celui d'Auguste Comte [1] ou celui de Renouvier [2] demeuraient dans l'ombre, ou n'étaient connus que de quelques fidèles.

Or, précisément vers les deux tiers du XIXe siècle, plusieurs circonstances déterminèrent le réveil de l'activité philosophique.

Ce fut d'abord l'enseignement, à l'École Normale, d'un maître qui ignorait toute autre fin que la recherche scrupuleuse de la vérité, et qui employait à cette recherche l'érudition la plus solide et la plus fine ainsi que l'esprit critique le plus aiguisé, M. Jules Lachelier. Puis, ce fut le Rapport même de Félix Ravaisson, où se déployait, animé d'une ardeur et d'une confiance nouvelles, le génie métaphysique qui avait parlé par la bouche des maîtres. Puis, ce fut la connaissance des ouvrages de Darwin et de Herbert Spencer, considérables, non seulement par les doctrines qu'ils renfermaient, mais par le témoignage qu'ils rendaient de la portée philosophique des sciences naturelles. Puis, ce fut une étude nouvelle de la philosophie allemande, notamment de Kant, étude visant à entrer, véritablement et profondément, dans la propre pensée des philosophes. Enfin, ce fut, en 1870, la publication de l'*Intelligence*, d'Hippolyte Taine, et de *La Psychologie anglaise contemporaine* (*École expérimentale*), de Théodule Ribot.

Sous ces diverses influences, l'activité philosophique, en France, non seulement prit un nouvel essor, mais chercha des directions nouvelles.

Elle se détourna de la dialectique abstraite, qui ne se donne d'autre fin que l'analyse, la définition et la conciliation logique des concepts, pour se mêler à l'ensemble des activités, scientifique, religieuse, artistique, politique, morale, littéraire, économique, par où l'homme entre directement en contact avec les réalités données.

1. *Cours de Philosophie positive*, 1830-42.
2. *Essais de Critique générale*, 1854-64.

Loin de prétendre se suffire, elle considéra qu'elle ne pouvait trouver que dans les sciences, la vie et les arts, tels qu'ils se développent spontanément, les matériaux nécessaires de ses théories. De transcendante qu'elle était, en quelque sorte, à l'égard des sciences, elle essaya de se faire immanente.

Il s'ensuivit peu à peu un changement de forme profond, et, jusqu'à un certain point, paradoxal. A la philosophie jalousement une et universelle de la tradition se substituèrent des recherches philosophiques plus ou moins étrangères les unes aux autres. La multiplicité et la spécificité des sciences positives se communiquèrent à une philosophie qui se modelait sur elles; et l'on vit se former une psychologie, une sociologie, une méthodologie, ayant chacune leur base expérimentale distincte, et, par suite, leur existence à part. Au lieu de la philosophie, on eut, semble-t-il, des sciences philosophiques.

En même temps, il est vrai, comme par une revanche de l'esprit d'universalité, chacune de ces sciences, à elle seule, enfla ses ambitions à mesure qu'elle faisait des conquêtes nouvelles, et tendit à se poser, non seulement comme l'exploratrice attitrée d'un domaine spécial de la philosophie, mais comme la philosophie universelle elle-même, enfin en possession de son véritable principe. C'est ainsi que nous voyons fleurir une psychologie qui, si l'on n'y prend garde, résout à sa manière tous les problèmes, et réduit au rang d'explications relatives et subordonnées toutes les explications que peuvent fournir les autres sciences. Il en est de même de la sociologie. Elle aussi se présente, non comme une partie de la philosophie, mais comme la philosophie totale. A son point de vue, les explications psychologiques ne se suffisent pas : elles ne prennent leur sens et leur valeur que rapportées à leurs fondements sociologiques. Analogue est l'attitude du logicien, du philosophe de l'histoire, du théoricien des sciences. Et l'on pourrait, à propos de toutes ces pseudo-parties de la philosophie, redire le mot de Faust à Méphistophélès :

Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir.

Nous allons étudier séparément ces différents mouvements, en essayant de démêler leur véritable direction.

II

1. Le mouvement métaphysique.

Nous constatons, en premier lieu, un réveil de l'activité métaphysique. Le développement de cette activité fut marqué, en 1893, par la création de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, laquelle, à son tour, en accrut la force et l'étendue.

D'une manière générale, on rejette l'éclectisme et la dialectique abstraite, qui visent à constituer la philosophie par la simple élaboration et organisation de concepts empruntés surtout aux systèmes déjà existants. On se met directement en présence des faits, des données de la science, des conditions de la vie humaine; et, si l'on essaye de continuer l'œuvre des maîtres, c'est moins en reprenant leurs doctrines pour en faire des pièces d'un édifice plus ou moins nouveau, qu'en s'inspirant de leur esprit de libre et vivante recherche.

Les œuvres nées de ce mouvement peuvent, semble-t-il, se ranger dans les trois catégories suivantes :

1° Un développement nouveau du rationalisme.

Dans cette direction se poursuivirent les travaux de Renouvier, qui, dépassant le néo-criticisme des *Essais de Critique générale* (1854-64), aboutirent, dans *La Nouvelle Monadologie*, 1898, et dans le *Personnalisme*, 1903, à ériger toute substance en sujet conscient, et à donner pour principe, à l'ensemble des consciences qui constituent le monde, une conscience, une personne suprême.

En des expositions toujours plus larges et lucides, Ravaisson unit intimement le spiritualisme grec de l'intelligence au spiritualisme chrétien de la volonté et du cœur. Les Grecs ont placé le principe des choses dans l'harmonie et la beauté. Le christianisme a connu que la source de la beauté elle-même se trouve dans le don de soi, qui est Dieu.

Jules Lachelier montre l'induction scientifique reposant, en dernière analyse, non sur le principe encore abstrait des causes efficientes, mais sur celui des causes finales, et la stabilité des systèmes de mouvements qui constituent les corps ayant son fondement dans l'acte de la pensée vivante et consciente.

Alfred Fouillée développe en tout sens, dans les domaines métaphysique, psychologique, sociologique, politique, moral, un idéalisme

évolutionniste, qui place le principe de l'être dans des idées-forces.

J.-M. Guyau[1], estimant que la vie est naturellement d'autant plus expansive qu'elle est plus intense, et qu'ainsi le progrès de l'individualité même enveloppe un accroissement de la tendance vers la solidarité, ou penchant social, fait de la vie, dans son acception vraie, le principe commun de l'art, de la morale et de la religion. Et l'évolution qu'est en elle-même la vie va, selon lui, de l'isolement de l'individu à son union de plus en plus consciente avec des sociétés de plus en plus vastes, finalement avec l'univers, pris dans son existence, non seulement présente, mais passée et future.

A des points de vue divers, des doctrines d'un caractère rationaliste sont exposées par Pillon, Boirac, Georges Lefèvre, Georges Dumesnil, Souriau, Lapie, Peillaube, Albert Leclère.

Tout récemment (1907), dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, le regretté Hamelin tentait, après s'être mis à l'école de Platon et de Hegel, une construction rationnelle du concept de personnalité, et, par là même, des premiers principes du connaître et de l'être.

Et, cette année même, René Berthelot, dans *Évolutionnisme et Platonisme*, 1908, esquisse une combinaison de l'évolutionnisme avec un idéalisme rationnel qui ne verrait dans le mécanisme que l'application de la raison à l'univers physique, et qui, en même temps, s'incorporerait en partie les analyses de la psychologie dite romantique

Enfin on peut faire rentrer dans le mouvement rationaliste l'entreprise poursuivie par Lalande, de constituer un Lexique philosophique, qui dégage et définisse le fonds d'idées commun aux différentes écoles philosophiques. Selon Lalande, les philosophes s'accordent en réalité beaucoup plus qu'ils ne croient; et le progrès de la philosophie se fera en partant de ces principes acquis, pour agrandir toujours davantage le domaine commun.

2° Une métaphysique prenant son point de départ dans la critique, non seulement de la raison, mais surtout de la science, comme expression objective des rapports de cette raison avec les choses. Ce point de vue consiste à se mettre en présence des sciences, comme de réalités données, à en scruter les éléments et les conditions, et, s'il apparaît que ces éléments sont eux-mêmes autre chose

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885. *L'irréligion de l'avenir*, 1887. *L'art au point de vue sociologique*, 1889.

que des faits, ou rapports objectivement observables, susceptibles d'être reliés les uns aux autres d'après les méthodes des sciences objectives, à chercher dans les sciences elles-mêmes un point d'appui pour s'élever vers la métaphysique.

Dans cette voie ont cheminé Émile Boutroux, Louis Liard, Evellin, Arthur Hannequin, Milhaud, Dunan, Brunschvicg, Gaston Richard, Joseph Wilbois, Louis Weber, etc.

Evellin, par exemple, démêle, par un travail de la raison, la métaphysique impliquée dans le calcul infinitésimal, et, au regard de l'être, réduit l'infini au fini, le continu au discontinu [1]. Puis, cherchant à concevoir aussi clairement et rationnellement que possible le réel fini et discontinu lui-même, il aboutit à lever les antinomies kantiennes au profit des thèses, c'est-à-dire de la spontanéité individuelle et libre [2].

Arthur Hannequin [3] voit dans l'atomisme le postulat de la science, mais refuse de considérer cette doctrine comme l'expression de la réalité elle-même, car de l'indivisible il est impossible de déduire le continu, le mouvement, les qualités qui caractérisent le réel. C'est, dès lors, à la métaphysique qu'il appartient de chercher un point de vue pour lequel se concilient le continu : espace et temps, et le discontinu : atome et nombre. Les contradictions, selon Hannequin, disparaissent dans l'unité d'un être qui sans cesse se fait et se détermine soi-même, en projetant dans la durée et dans l'étendue les formes transitoires de son action déterminante.

Selon Gaston Milhaud, les sciences perdent en objectivité ce qu'elles gagnent en rigueur [4]. Et dans la science il y a quelque chose qui dépasse le donné; l'exactitude où elle vise a sa source dans la liberté créatrice propre à l'esprit [5].

Dunan a travaillé à l'établissement d'une théorie psychologique de l'espace [6]. Selon lui, l'espace est construit par le sens, en même temps qu'il est perçu. Dunan a, de plus, cherché à ramener la notion de contingence à celle de l'infinité, inséparable d'une unité métaphysique réelle telle que l'âme [7].

Brunschvicg montre l'esprit réfléchissant sur sa vie propre, et, du

1. *Infini et quantité*, 1880.
2. *La raison pure et les antinomies*, 1907.
3. *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, 1894.
4. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1894.
5. *Le positivisme et les progrès de l'esprit, études critiques sur Auguste Comte*, 1902.
6. *Théorie psychologique de l'espace*, 1895.
7. *Essais de philosophie générale*, 1898.

même coup, la créant et la développant. Cette vie est une unification croissante du donné, d'où résultent la science, l'art, la vertu, la religion [1].

Pour Louis Weber [2], la science, qui, quant à elle, ne prétend pas à une autre certitude que celle qui dérive de l'expérience, trouve une garantie plus haute dans l'idéalisme absolu, qu'engendre la réflexion philosophique.

3° Une métaphysique résultant de l'effort pour réaliser l'expérience intérieure sous sa forme immédiate et vraiment primitive.

Dans cette voie s'est engagé et méthodiquement avancé Henri Bergson. Il montre, en premier lieu, la durée proprement dite irréductible à l'espace ou à la matière, et déjà spirituelle [3]; tandis que l'espace, auquel notre imagination paresseuse voudrait tout réduire, n'est, au fond, que de la durée arrêtée et relativement fixée par un travail artificiel de l'entendement. Puis, se demandant si l'esprit possède véritablement une originalité, Bergson attaque le postulat du parallélisme entre l'esprit et le corps [4]. Pour lui, tandis que la matière est essentiellement stabilité et détermination, l'esprit est vie et liberté radicale. La vie est réellement création : ce n'est pas une fabrication, déterminée par l'idée d'une fin à réaliser, c'est un élan, une initiative, un effort pour faire produire à la matière quelque chose que, d'elle-même, elle ne produirait pas [5]. La philosophie de Henri Bergson représente une réaction hardie contre l'intellectualisme scientiste. Elle jouit d'une influence considérable.

Dans un sens analogue, Albert Bazaillas [6], notamment, cherche à démêler, sous les synthèses illusoires dues à l'action séparée de l'entendement, la riche et mobile diversité qui constitue, en réalité, la vie personnelle de l'esprit.

2. Le mouvement psychologique.

Dans l'introduction de son ouvrage sur la Psychologie anglaise contemporaine, 1870, Theodule Ribot montrait la psychologie se détachant de la Philosophie, comme s'en étaient successivement

1. *Introduction à la vie de l'esprit*, 1900.
2. *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, 1903.
3. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.
4. *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896.
5. *L'évolution créatrice*, 1907.
6. *La vie personnelle, étude sur quelques illusions de la perception intérieure*, 1905.

détachées les mathématiques, la physiqne et les autres sciences. Non seulement la psychologie expérimentale proprement dite, mais la psychologie dans toute sa compréhension devait, selon cette conception, devenir une science positive, c'est-à-dire composée exclusivement de faits et de relations constantes entre ces faits. Cet appel fut, avec l'exemple de Taine, le signal d'un renouvellement très fécond des études psychologiques.

Déjà Hippolyte Taine [1], encore dominé, à vrai dire, par des théories métaphysiques, telles que le monisme logique de Spinoza ou de Hegel, après être descendu analytiquement des signes aux images, des images aux sensations et de celles-ci à leurs éléments constitutifs, qu'il trouvait dans des sensations élémentaires, homogènes et imperceptibles, correspondant à des ensembles de réflexes du système nerveux, essayait, à partir de la sensation ainsi conçue, de reconstruire synthétiquement, sans rien emprunter qu'à l'expérience, tout le mécanisme de la connaissance.

Théodule Ribot chercha, en dehors de l'introspection, dans les différents modes de l'information objective, la méthode vraiment scientifique de la psychologie. Il étudia d'abord les faits psychologiques les plus voisins des phénomènes physiologiques : l'hérédité psychologique (1873), les maladies de la mémoire (1881), de la volonté (1883), de la personnalité (1885). Il admet, dans ces études, la loi d'évolution, non comme un principe, mais comme une hypothèse reconnue féconde. Il fait, de la pathologie mentale, plus qu'une branche de la psychologie : une méthode d'analyse et d'expérimentation, fournie par la nature même. Dans les premiers travaux de Théodule Ribot, la conscience est envisagée comme un simple épiphénomène. Dans les travaux postérieurs, relatifs à la psychologie de l'attention (1888), à la psychologie des sentiments (1896), à l'évolution des idées générales (1897), à l'imagination créatrice (1900), à la logique des sentiments (1905), Ribot étudie de plus en plus les phénomènes dans leurs conditions, non seulement physiques, mais spécifiquement psychologiques, la conscience devenant, à son tour, de ces phénomènes, un élément et un facteur véritables.

L'impulsion donnée par Taine et par Ribot fut très féconde. La psychologie, comme science spéciale, fut cultivée par un grand nombre d'ardents chercheurs, qui, plus ou moins directement, procèdent de ces maîtres.

1. *De l'intelligence*, 1870.

1° On peut, en ce qui concerne la psychologie générale, distinguer les directions suivantes :

a) La Psychologie objective pure et simple, représentée par des savants tels que Marillier, Paulhan, Godfernaux, Ruyssen ;

b) La Psychologie expérimentale proprement dite, laquelle se poursuit dans des laboratoires tels que ceux de Beaunis et de Binet [1], de l'Institut général psychologique, du Dr Gley, de Bourdon, de Foucault, du Dr Philippe, du Dr Georges Dumas [2] ;

c) La Psychologie qui reste attachée à l'introspection, tout en utilisant le plus possible les enseignements de la psychologie objective. Dans cette catégorie se rangeraient les travaux psychologiques de V. Egger, Compayré, Henri Marion, Derepas, Dugas, Malapert, etc.

Il semble que, d'une manière générale, le point de vue associationniste ou atomistique ait été de plus en plus reconnu insuffisant, et que l'on tende à y substituer l'idée de la forme synthétique, de l'unité vivante et complexe, comme caractéristique du phénomène psychologique.

2° De la psychologie générale s'est détachée, avec le Dr Richet, Pierre Janet [3], le Dr Grasset [4], une branche qui a pris un grand développement, au point de former en quelque sorte une science distincte : l'étude de l'automatisme psychique et de l'hypnotisme. La réalité d'une région de l'âme, inférieure à la conscience sans être précisément inconsciente, d'une région dite subconsciente, est aujourd'hui généralement admise.

3° Une tentative fort intéressante a été faite pour constituer une interpsychologie, ou étude de l'influence des consciences individuelles les unes sur les autres. Le célèbre livre de Gabriel Tarde sur *Les Lois de l'Imitation*, 1890, a inauguré ce genre de recherches. Tarde lui-même leur a donné un brillant développement.

On peut en rapprocher l'ouvrage du Dr Le Bon sur *La Psychologie des foules*, 1895.

4° Enfin, indépendamment des études physiologico-psychologiques dont les phénomènes religieux, comme les autres manifestations de

1. Beaunis et Binet : Bulletin, 1892 sqq. Binet, *l'Année psychologique*, 1895 sqq.
2. P. Janet et G. Dumas, *Journal de psychologie*, 1905 sqq.
3. *L'automatisme psychologique*, 1889.
4. *Le spiritisme devant la science*, 1904.

la vie mentale, ont été l'objet dans les laboratoires, des recherches portant précisément sur ce qu'il peut y avoir de spécifique dans ces phénomènes se sont produites en ces derniers temps. On peut citer, à cet égard : l'*Essai sur les fondements de la connaissance mystique* de Récéjac (1896), les *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme* de Henri Delacroix, 1908, etc.

3. Le mouvement sociologique.

En 1877, Alfred Espinas publia un ouvrage intitulé : *Les Sociétés animales*, qui peut être considéré comme le point de départ du mouvement sociologique actuel. Espinas y soutenait cette idée, que la communauté n'est pas, à l'égard de la vie, une circonstance, un accident extrinsèque, mais qu'elle est de son essence même. Vivre, c'est vivre en commun. La loi fondamentale de la vie, ce n'est pas la lutte, c'est l'union pour la vie. Poursuivant l'évolution de la communauté vitale depuis les espèces les plus rudimentaires jusqu'aux plus élevées, Espinas aboutissait à montrer, dans toute individualité vivante, une société, dans toute société, un individu : une société humaine, c'est une conscience commune.

Sous l'influence d'Auguste Comte, Émile Durkheim, à partir de 1893, date de la publication de son ouvrage : *De la division du travail social*, fut le promoteur d'une véritable école sociologique. Il conçut la sociologie comme une science exactement analogue aux autres sciences, c'est-à-dire comme une étude de faits et de lois soumis à un rigoureux déterminisme, et connaissables suivant des méthodes purement objectives. Mais en même temps il admit que la sociologie avait son domaine et ses concepts propres : il lui reconnut une spécificité véritable.

Il débuta par la recherche des formes et conditions de la solidarité sociale. Cette solidarité, selon lui, présente deux formes : elle est, ou déterminée par la similitude, et mécanique, ou déterminée par la division du travail, et organique. La première est celle de l'organisation familiale, c'est-à-dire des groupements fondés sur la consanguinité, réelle ou fictive; la seconde est celle des groupements fondés sur les fonctions, celle des organisations professionnelles. Entre ces deux formes de solidarité, il y a antagonisme. Or la cause qui substitue, dans une société, le groupement professionnel au groupement familial, c'est l'augmentation du volume et de la

densité de cette société. Si donc il arrive que, dans quelque pays, cette augmentation se produise, c'est une nécessité que la famille y tende à disparaître, l'organisation professionnelle à se développer et subsister seule. De là suit une transformation de la morale. Au devoir de solidarité par similitude, exprimé par la formule : sois homme, se substituera, dans la société organique, le devoir professionnel : Adapte-toi à ta fonction.

Ayant pris, non seulement par la théorie, mais par la pratique [1], une conscience nette des conditions de la sociologie comme science, Émile Durkheim fonda, en 1898, une publication : *L'Année sociologique*, qui eut pour objet de grouper les efforts des travailleurs, en vue de l'étude méthodique, objective et inductive, des problèmes sociologiques.

Il posait en ces termes les deux questions fondamentales : 1° Qu'est-ce qu'un fait social? 2° Comment s'explique un fait social?

Le fait social est un fait général de coercition externe, exercée ou susceptible d'être exercée par la société sur les individus.

Quant à l'explication de ce fait, elle doit être cherchée, en dehors des faits purement psychologiques, dans des faits sociaux antécédents, dans la constitution du milieu social, dans le mode de groupement des parties constituantes de la société.

Conformément au programme tracé par Émile Durkheim, les rédacteurs de l'*Année sociologique* ont procédé à de vastes enquêtes, à des analyses minutieuses, à l'étude de questions spéciales, plutôt qu'à des essais de constructions et de systèmes. D'une manière générale, ils cherchent à démêler, dans la vie des nations et des individus, l'influence, selon eux prépondérante, du facteur social, c'est-à-dire de la contrainte que la société exerce sur ses membres, leur inspirant des idées, des sentiments, une conscience appropriés à sa propre conservation, et éliminant les individus qui ne s'adaptent pas à ses conditions d'existence. La sociologie générale, la sociologie religieuse, la sociologie morale et juridique, la sociologie criminelle, la sociologie économique, etc., sont ainsi traitées dans l'*Année sociologique*. Aux côtés d'Émile Durkheim travaillent activement : Bouglé, Mauss, Henri Hubert, Lapie, E. Lévy, Simiand, Milhaud, H. Bourgin, Muffang, Paul Fauconnet, Razel, Parodi, Gaston Richard, Steinmetz, Charmont, A. Meillet, F. Huvelin,

1. *Le suicide*, 1897.

R. Hertz. Les phénomènes religieux, en particulier, ont été l'objet de recherches approfondies. D'importants ouvrages sont résultés de ces travaux. Tel l'ouvrage de Bouglé : *Essais sur le régime des castes*, 1908.

En dehors de ce cercle, beaucoup d'autres savants traitent des questions relatives à la société, dans un esprit plus ou moins différent.

Gabriel Tarde n'a cessé de chercher dans l'interpsychologie l'explication des phénomènes qui dépassent la psychologie individuelle [1].

Alfred Fouillée [2] considère la société comme donnée dans l'acte même de penser, car penser c'est s'entendre, se solidariser avec d'autres êtres pensants : « Je pense, donc nous sommes ». Mais, par là même, il estime que sociologie et psychologie sont inséparables dans l'étude concrète de l'homme.

Dans la *Cité Moderne*, 1894, Izoulet rapproche l'association de la combinaison chimique, distinguée du simple mélange physique; il la considère comme créatrice et non pas seulement multiplicatrice; c'est elle qui engendre, au moyen de la division du travail, l'âme, la raison, la moralité.

René Worms fonda en 1893 une *Revue internationale de Sociologie*. Lui-même, dans *Organisme et société*, 1895, dans *Philosophie des sciences sociales*, 1904 sq., contribua à la définition et à l'avancement de la science.

Henry Michel [3], s'inspirant principalement de Charles Renouvier, distingue, de l'individualisme empirique, qui fait de chaque individu comme tel un absolu, l'individualisme rationnel et vrai, selon lequel l'individu humain ne peut se réaliser, c'est-à-dire devenir une personne, que solidairement avec les autres individus humains. La société est impliquée dans l'idée même de l'individu, si celui-ci veut exister, non seulement en puissance, mais en acte.

Au nombre des ouvrages sociologiques composés en France il convient de compter ceux du savant russe Eugène de Roberty [4]. Ce philosophe attend d'une véritable science sociologique la constitu-

1. *La logique sociale*, 1893. *Études de Psychologie sociale*, 1896. *Les lois sociales*, 1898. *Psychologie économique*, 1902.
2. *L'idée moderne du Droit*, 1878. *La science sociale contemporaine*, 1883. *Les éléments sociologiques de la morale*, 1905.
3. *L'idée de l'État*, 1896.
4. Quatre ouvrages sur *l'Ethique*. *Nouveaux programmes de Sociologie*, 1903.

tion de la morale : les phénomènes sociologiques, essentiellement distincts, et des phénomènes biologiques, et des phénomènes psychologiques, se confondent, selon lui, avec les phénomènes éthiques.

4. La morale comme science positive.

L'idée de la morale comme science positive, distincte et autonome, s'est exprimée dans le petit livre de Léon Bourgeois, intitulé *Solidarité*, 1896, d'une façon qui a frappé les esprits et suscité de nombreux travaux. Si la psychologie, si la sociologie peuvent reposer sur une base véritablement scientifique, pourquoi n'en serait-il pas de même de la morale? Il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, qu'il existât un fait, à la fois objectivement observable, et susceptible de fournir une norme à la conduite humaine. Or la solidarité paraît, précisément, réunir ces deux conditions. Elle est donnée comme fait. Nul homme n'est ce qu'il est que grâce au labeur de millions d'individus qui l'ont précédé. Chacun est, bon gré mal gré, débiteur de ses devanciers. Or ceux-ci sont actuellement représentés par leurs descendants. C'est donc entre les mains de ses contemporains que l'homme peut et doit s'acquitter de la dette qu'il a contractée en usant des biens de la civilisation. Un même concept, celui de solidarité, exprime ainsi, par l'une de ses faces, un fait scientifique, par l'autre une obligation juridique, d'où résultent, et un devoir pour l'individu, et un droit pour la société.

Non seulement le livre de Léon Bourgeois offrait ainsi un moyen de faire rentrer la morale dans le cadre des sciences positives, mais il était, par là même, l'affirmation et comme le spécimen d'une morale purement laïque; et, à ce titre encore, il eut une grande importance. De divers côtés on s'efforça, ces années dernières, de constituer, sur des fondements purement humains et strictement scientifiques, une doctrine morale qui ne le cédât, ni en élévation, ni en efficacité pratique, aux systèmes appuyés sur la religion ou sur une foi philosophique telle que la croyance kantienne en une raison pratique impérative.

Tel fut l'objet de travaux poursuivis en différents sens par Duprat, Lévy-Bruhl, Belot, Lalande, Albert Bayet, etc.

Duprat[1] fonde la morale sur la force d'expansion vitale, comme principe naturel de la sociabilité.

1. *La morale*, etc., 1901.

Sans aller, comme Eugène de Roberty, jusqu'à identifier sociologie et morale, Belot[1] professe que le progrès de la vie sociale est, au fond, l'objet du vouloir essentiel de l'homme, et cherche, dès lors, dans les conditions d'existence de la société, le principe d'une morale toute positive. Quant à la différence qui distingue la morale de la sociologie, elle réside, selon lui, dans l'idée d'une société parfaite, ou union de consciences qui se pensent les unes les autres : la morale superpose cette idée à la connaissance sociologique de la société réelle.

Plus ou moins modifiée, la doctrine qui fait consister la morale dans l'obligation de se conformer aux exigences de la société est aujourd'hui fort répandue.

Une manière plus radicale d'adapter la morale aux conditions de la science positive est de séparer rigoureusement l'élément normatif et l'élément spéculatif, qui se mêlent d'ordinaire dans nos systèmes de morale. Nulle science n'est, en elle-même, normative ; ce caractère n'appartient qu'aux arts, fondés sur les sciences. Celles-ci sont exclusivement spéculatives et explicatives. Suivant cette direction, Lévy-Bruhl[2] distingue expressément entre la science des mœurs, science véritable, laquelle, d'ailleurs, pour lui, rentre dans la sociologie, et la morale proprement dite, pure technique, appliquant les données de la sociologie.

Conformément aux principes posés par Lévy-Bruhl, Albert Bayet[3] a publié un essai d'art moral rationnel, où est tentée l'application à la conduite humaine des enseignements des sciences sociologiques.

André Lalande[4] place le critère ultime de la science dans l'accord des intelligences. Dès lors il estime que, pour obtenir une morale scientifique, il suffit, écartant les croyances religieuses et les spéculations métaphysiques, sur lesquelles l'accord est impossible, de déterminer les préceptes universellement admis. C'est, semble-t-il, revenir à la doctrine socratique de la vérité morale placée dans τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα.

Bien que l'idée de traiter la morale comme une science véritable soit commune à de nombreux esprits, il subsiste de grandes différences d'appréciation, quant à la mesure dans laquelle cette science

1. *Études de morale positive*, 1907.
2. *La morale et la science des mœurs*, 1903.
3. *La morale scientifique*, 1907.
4. *Précis raisonné de morale pratique*, 1907.

doit ressembler aux autres sciences. Chez beaucoup d'auteurs, l'idée de science morale est une idée *sui generis*, qui laisse subsister, entre les choses morales et les choses physiques, des différences essentielles.

Cette année même (1908) a été réimprimée, à la demande des amis de la philosophie, la *Science de la morale*, de Charles Renouvier (1869), d'après laquelle les idées mathématiques et les lois de la morale sont des formes rationnelles irréductibles entre elles, et également nécessaires, les unes comme règle de l'usage des sens, les autres, comme norme de la pratique. Cette morale, qu'on peut appeler néo-criticiste, se résume dans le personnalisme. Elle fait une large part à la solidarité, mais en l'envisageant comme condition de la personnalité, et comme devant être l'œuvre de la volonté libre.

Alfred Fouillée [1], appliquant son principe des idées-forces à l'idée de la pleine conscience de soi, laquelle, selon lui, implique la considération des autres et du tout, en déduit un idéal moral persuasif, qu'il oppose à l'arbitraire et despotique Impératif de Kant.

Darlu n'admet pas qu'une morale purement sociologique puisse être adéquate à l'idée de morale. Il y a des cas où la morale commande à l'homme de rompre la solidarité qui l'unit à son groupe. La justice, les droits de la conscience morale dominent les conditions d'existence de la société elle-même.

Plus préoccupés d'écarter toute considération métaphysique, Bouglé, Jacob, et beaucoup d'autres, n'en considèrent pas moins également l'interprétation purement sociologique de la morale comme insuffisante.

Bouglé [2] soutient que les conséquences de la solidarité de fait doivent être rectifiées selon les exigences de la conscience, considérée comme une puissance originale, dont la présence distingue l'évolution des sociétés d'avec les évolutions naturelles.

Jacob [3] estime que, chez les peuples civilisés, les vertus individuelles ne s'expliquent pas entièrement par les conditions de la vie en société, mais qu'il existe, en fait et en droit, une morale individuelle, qui s'appuie sur le sentiment de la dignité humaine, comme sur un principe spécial se suffisant à lui-même.

1. *Morale des idées-forces*, 1908.
2. *Le Solidarisme*, 1907.
3. *Devoirs*, 1908.

Pour Adolphe Landry[1], le besoin moral inhérent à la nature humaine tend essentiellement à l'autonomie du moi. C'est ainsi un besoin de cette faculté suprême que l'on appelle la raison. La morale est la raison même, en tant que pratique. Or notre moi, selon la nature, recherche le plaisir et fuit la douleur. La morale rationnelle est, dès lors, le commandement de rechercher les plaisirs selon leur valeur, et, par suite, le plaisir des autres comme son plaisir propre.

Selon Frédéric Rauh[2], la foi en un idéal, en un devoir-faire, s'impose à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles. Admettre celle-ci, c'est s'imposer celle-là. L'homme est un être qui croit, comme il est un être qui constate. Donc le sentiment de l'obligation est bien la caractéristique, la condition nécessaire de la moralité. Il faut, sur ce point, maintenir la doctrine kantienne. Mais, au lieu de déduire la morale du principe abstrait de l'obligation, il s'agit, dans l'action elle-même, dans l'expérience morale, de dégager, d'amener au jour de la conscience et de concevoir de plus en plus précisément et purement les maximes relatives au devoir-être qui régissent ou doivent régir notre conduite. La morale se fait perpétuellement, par la réflexion des consciences délicates sur l'action et sur la vie.

Enfin nombre d'esprits persistent à soutenir que les preuves de la légitimité de la morale sont liées aux preuves de la légitimité de la métaphysique. Tels Georges Lyon, Chabot, Georges Lefèvre, Émile Thouverez, Albert Leclère, etc.

Et plusieurs, distinguant entre les préceptes et le fondement, duquel dépend, selon eux, l'efficacité, contestent que la morale proprement dite se suffise pratiquement, quand bien même il serait vrai que, prise en elle-même, elle se résume pour tous dans les mêmes préceptes. Ils veulent que la morale, si elle doit de la théorie descendre dans les faits, s'appuie sur un principe qui exerce une action certaine sur l'âme humaine, et ils ne trouvent ce principe que dans la foi religieuse. Morale, donc, selon eux, suppose religion[3].

5. La Philosophie des sciences.

Un ingénieux et fécond esprit, à la fois savant, érudit et philosophe, qui nous a été enlevé prématurément en 1904, à l'âge de

1. *Principes de morale rationnelle*, 1906.
2. *L'expérience morale*, 1903.
3. Voir Paul Bureau, *La Crise morale des temps nouveaux*, 1907.

soixante et un ans, peu de temps après qu'il avait présidé, avec son autorité, la section de l'histoire des sciences à notre précédent congrès, Paul Tannery, vers 1879, portait ses efforts sur la constitution d'une théorie philosophique de la connaissance mathématique. Depuis lors en particulier, le divorce qui existait entre savants et philosophes s'est de plus en plus atténué. Les sciences elles-mêmes sont devenues, non seulement pour des esprits nourris de philosophie classique, mais pour nombre de savants de profession, le point de départ de réflexions philosophiques; et un nouvel et considérable enrichissement de la philosophie s'est produit grâce à leurs travaux.

On peut ramener à trois les directions suivant lesquelles ont été conduites les recherches de philosophie scientifique :

1° *La méthodologie.* — Déjà Descartes et Kant avaient scruté le mode de fonctionnement de l'esprit humain, non seulement en partant de son essence, mais encore en le considérant à l'œuvre dans la création de la science. C'est proprement cette seconde voie où se sont engagés, depuis une trentaine d'années, un nombre croissant de travailleurs. Observant méthodiquement les démarches de l'esprit occupé à faire la science, de l'esprit scientifique en exercice, ils espèrent, non seulement définir clairement et systématiser d'une façon objective les méthodes des sciences, mais encore surprendre, plus profondément et plus sûrement que ne le pourrait faire la plus subtile dialectique ou l'introspection la plus ingénieuse, les lois et la nature de l'activité de l'esprit. Parmi les philosophes et savants qui ont cultivé ce genre d'études on peut citer : Jules Tannery, Milhaud, C. de Freycinet, Couturat, Edmond Goblot, Henri Poincaré, Émile Picard, Duhem, Lechalas, Painlevé, Bouty, Le Roy, Lucien Poincaré, Hadamard, Lalande, Borel, Pierre Boutroux, etc.

D'un examen de l'ensemble des sciences Edmond Goblot[1] conclut à l'identité radicale de toutes les méthodes, en tant que, dans les mathématiques comme dans les sciences d'observation, il s'agit d'établir des relations. Les sciences mathématiques, par l'emploi de la démonstration déductive, dégagent les relations nécessaires des choses. Les sciences expérimentales, en découvrant des relations constantes, préparent la voie à la déduction mathématique, laquelle, de plus en plus, transformera ces relations en connexions nécessaires.

1. *Essai sur la classification des sciences*, 1898.

La science est ainsi une dans sa forme. En revanche, considérée dans sa matière, elle se divise invinciblement, comme l'a bien vu Auguste Comte, en sciences distinctes, irréductibles entre elles quant à leurs principes.

Selon André Lalande[1], tout le mouvement des êtres tend vers l'abolition des différences et l'identification universelle. Conformément à cette loi fondamentale de la nature, les méthodes de toutes les sciences visent à ranger toutes les connaissances sous le principe d'identité.

La méthode des mathématiques est spécialement étudiée par Couturat[2], qui, avec Russell et Peano, s'efforce de la ramener à la pure logique. De cette confrontation avec les mathématiques, la logique, d'ailleurs, bénéficie grandement. La logique classique, qui considère uniquement l'inclusion entre concepts, devient un simple chapitre d'une logique beaucoup plus générale, étudiant, non seulement la relation d'inclusion conceptuelle, mais toutes les relations comportant des propriétés formelles qui les rendent susceptibles de déduction. Dans quelle mesure la mathématique tout entière est-elle réductible à la pure logique, c'est-à-dire au concept, dépouillé d'intuition? Peut-on, en particulier, identifier, à cet égard, avec la mathématique faite, la mathématique qui se fait; et la science qui se fait ne doit-elle pas, pour le philosophe, primer la science faite en apparence, mais toujours perfectible, c'est ce que recherchent, à des points de vue divers, H. Poincaré, Painlevé, Borel, Pierre Boutroux, etc.

En ce qui concerne la physique, Duhem[3] s'est efforcé de déterminer la manière dont se fait le passage des faits observables aux théories mathématiques; et il lui a paru que l'opération qu'accomplit ici l'esprit est proprement une traduction. Il estime d'ailleurs que l'effort vers une traduction aussi purement mathématique et conceptuelle que possible, s'il ne peut aboutir à faire de cette traduction un autre exemplaire du texte même, est et demeure toujours légitime et nécessaire.

A l'encontre de cette doctrine, Abel Rey[4] maintient la prépondérance de la méthode expérimentale et mécanique, la seule, selon lui, qui soit naturelle, progressive et vraiment féconde.

1. *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales*, 1898.
2. *Les Principes des Mathématiques*, 1905.
3. *La théorie physique, son objet et sa structure*, 1906.
4. *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907.

2° *La critique de la valeur de la science.* — Non contents d'analyser les conditions de la connaissance scientifique, plusieurs cherchent à tirer de cette analyse des inductions touchant le genre et le degré de certitude qui appartient à la science.

Gaston Milhaud [1] estime que la rigueur propre aux mathématiques tient à ce qu'elles substituent aux données de l'expérience des créations, calculées précisément en vue de la rigueur et de l'exactitude. Entre ces créations et les réalités établir une relation d'exacte équivalence est chose impossible et inconcevable. Les sciences, donc, perdent en rigueur ce qu'elles gagnent en objectivité. Les déterminations exactes, la fixité et le déterminisme absolu qui caractérisent les relations scientifiques ne se retrouvent pas dans les relations réelles.

Henri Poincaré [2] voit dans les propositions les plus générales de toute science du réel des conventions, dont la légitimité n'a d'autre fondement que leur commodité, c'est-à-dire leur simplicité et leur accord avec l'expérience. L'hypothèse, de la sorte, n'est pas seulement un moment préliminaire de la science, elle en fait partie intégrante. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que la science soit chose arbitraire et artificielle. La science est la manière dont l'esprit pense les choses, conformément à ses propriétés et à leur nature.

Plus fortes sont les réserves que fait Le Roy [3] au sujet de la valeur objective de la science. Selon lui, non seulement les théories et les lois, mais les faits scientifiques eux-mêmes sont façonnés, fabriqués par l'esprit humain; et l'intelligence, avec ses catégories de fixité, de détermination et d'extériorité, déforme invinciblement tout ce qu'elle touche. Au point de vue logique, les décrets par lesquels l'intelligence transforme certaines apparences données en lois est arbitraire. Toutefois, derrière cet arbitraire logique il y a l'activité de l'esprit, laquelle a sa loi propre. La science, au fond, est toute dans l'invention scientifique, non dans tel système d'entités, réel ou idéal, que nous n'aurions qu'à découvrir; mais c'est l'invention d'un esprit.

Les théories de ce genre trouvent des contradicteurs dans des savants tels que Painlevé, Perrin [4], etc., qui, tout en reconnaissant que l'absolu scientifique ne saurait être un absolu véritable, dénient

1. *Essai sur la condition et les limites de la certitude logique*, 1894.
2. *La science et l'hypothèse*, 1902.
3. *Un positivisme nouveau* : Revue de Métaphysique et de Morale, 1901.
4. *La théorie de la physique*, 1907.

à l'esprit humain la possibilité de rien concevoir qui ait rapport à la vérité, en dehors des principes établis par les sciences. C'est ici une sorte de dogmatisme scientifique, qui, pour se défendre de toute visée métaphysique, n'en revendique pas moins, pratiquement, toute vérité et toute certitude.

3° *La philosophie de la nature.* — Enfin nombreux sont les esprits qui attribuent à la science elle-même, convenablement dirigée ou interprétée, la puissance de résoudre tous les problèmes réels et intelligibles contenus dans les questions dites philosophiques [1]. Les uns déduisent de l'ensemble des sciences une philosophie générale, propre à supplanter l'ancienne métaphysique. D'autres poussent certaines recherches spéciales jusqu'au point où elles aboutissent à des conséquences qui, sans avoir l'universalité des thèses métaphysiques, présentent néanmoins, par leurs caractères et par leur portée, ce qu'on entend communément par une valeur philosophique.

Dans la première catégorie on pourrait ranger le savant longtemps obscur, enfin mis à son rang dans ces dernières années, Durand (de Gros), le naturaliste philosophe Armand Sabatier, Edmond Perrier, Le Dantec, Lalande, etc.

Adversaire du positivisme, Durand (de Gros) [2] voyait dans la science l'introduction à la métaphysique. Son point de vue est une sorte d'animisme, intermédiaire entre le vitalisme et l'organicisme. Et il dote d'un principe psychique spécial, non seulement les centres nerveux supérieurs, mais aussi chacun des centres nerveux secondaires; en sorte que l'unité psychique apparente devient, chez lui, une hiérarchie d'âmes. De là le nom de polypsychisme ou de polyzoïsme, par lequel on désigne son système.

En un ensemble d'ouvrages où les découvertes les plus récentes de la science sont examinées au point de vue de la raison et de la conscience religieuse, Armand Sabatier [3] professe un évolutionnisme spiritualiste et contingentiste dont le dernier mot est la liberté.

Pour Edmond Perrier, la science n'est pas seulement la base de la philosophie, elle est la philosophie. Et elle nous montre, grâce à

1. Voir notamment la *Bibliothèque de philosophie scientifique* publiée par Ernest Flammarion.

2. *Ontologie et psychologie physiologique*, 1871, réédité sous le titre : *Variétés philosophiques*, 1900, etc.

3. Voir les conclusions d'Armand Sabatier dans *Philosophie de l'effort, essai philosophique d'un naturaliste*, 1903.

la loi d'évolution, les formes supérieures de l'être naissant naturellement des formes inférieures; ainsi nous dévoile-t-elle l'unité, la continuité et le développement naturel de l'ensemble des êtres.

A l'évolutionnisme comme passage de l'homogène à l'hétérogène André Lalande, interprétant les résultats essentiels des sciences, oppose la loi de dissolution, ou réduction progressive du divers à l'identique, comme loi dynamique fondamentale de notre univers.

Parti des sciences, Félix Le Dantec[1] est devenu surtout philosophe. Les analyses le conduisent à considérer toute manière d'être, tout être donné, comme une portion d'équilibre de fait entre un nombre considérable de forces, en sorte que rien de ce que nous considérons comme existant ne possède en effet la tendance à l'unité et à la stabilité que suppose une existence véritable. Passer, du point de vue humain, qui pose le tout avant les parties, à la science, qui n'attribue d'existence qu'aux éléments stables : telle est la loi du développement de l'homme.

On peut ranger dans la seconde catégorie, celle des savants qui s'en tiennent à des inductions philosophiques plus ou moins spéciales, les chercheurs tels que Boussinesq, Dastre, Giard, Painlevé, Borel, Perrin, etc.

Dans un mémoire très remarqué, J. Boussinesq, observant que certains problèmes mécaniques présentent, au point de vue du calcul, une réelle indétermination, et que les équations dressées à leur sujet admettent des solutions dites singulières, explique ce qu'il y a de spécial dans les phénomènes de la vie par de telles solutions, lieux de réunion et de bifurcation des intégrales qu'admettraient les équations de mouvement d'un organisme animé.

Le regretté Alfred Giard déduit de ses recherches scientifiques des conclusions philosophiques telles que la réduction des phénomènes vitaux à des phénomènes mécaniques ou physico-chimiques, et, d'une manière générale, de la finalité à la causalité mécanique.

6. La Philosophie de l'histoire.

De même que les sciences de la nature, l'histoire a été, dans ces dernières années, l'objet de recherches philosophiques de plus en

1. *Les lois naturelles*, 1904. *De l'homme à la science*, 1907.
2. *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et la liberté morale*, 1878.

plus précises. La principale question traitée fut celle de l'histoire comme science. Dans quelle mesure, en quel sens, à quelles conditions l'histoire peut-elle présenter un caractère scientifique?

En 1894, Paul Lacombe publia sur ce sujet un important ouvrage [1], où il montra l'histoire réalisant l'idée de science, en tant que, d'une part, dans l'étude des institutions, elle atteint des faits, non individuels, mais généraux, et que, d'autre part, elle trouve, dans les mobiles psychologiques universels de l'activité humaine, des causes, propres à expliquer les événements.

A l'encontre de Paul Lacombe, l'historien roumain Xénopol [2], distinguant radicalement entre les lois et les causes, qu'il rapporte respectivement, les unes à la catégorie de permanence, les autres à la catégorie de changement, soutient que les sciences de la nature découvrent surtout des lois, mais qu'en histoire la notion de loi est à peu près sans emploi, tandis qu'il y est possible de découvrir des causes.

L'intérêt qui s'attachait de plus en plus à la théorie de l'histoire [3] se manifesta par la création, en juillet 1900, de la *Revue de synthèse historique*, publiée sous la direction d'Henri Berr. Entre autres questions philosophiques, cette revue agita celle des rapports de l'histoire avec la sociologie. Deux doctrines s'y combattirent, dont l'une est surtout représentée par des historiens de profession, tels que Seignobos, Langlois [4], Hauser, Mantoux, l'autre par des sociologues, tels que Simiand, Bouglé, etc.

Préoccupés surtout du côté concret, individuel, et insaisissable dans sa réalité absolue, des phénomènes historiques, les historiens se défient de la sociologie, science du général et de l'abstrait, et tendent à considérer l'histoire elle-même comme seule capable de fournir un jour, s'il est en notre pouvoir d'en acquérir, des connaissances sociologiques vraiment objectives.

Les sociologues, au contraire, dénoncent, dans le tissu même de l'histoire, telle que nous l'exposent les historiens les plus scrupuleux, mainte généralité, implicite ou explicite, qui n'est autre qu'une assertion ou une hypothèse sociologique, en sorte que, pour

1. *De l'histoire considérée comme science*, 1894.
2. *Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, 2e édition, intitulée : *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908.
3. Cf. entre autres ouvrages : G. Renard, *La méthode scientifique de l'histoire littéraire*, 1900.
4. Seignobos et Langlois, *Introduction aux études historiques*, 1898. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 1901.

eux, la sociologie est, non seulement une science légitime en soi, soutenant des rapports étroits avec l'histoire, mais un facteur immédiat de l'histoire elle-même. L'histoire, estiment-ils, peut et doit chercher, dans l'individuel et le passager, le général, les lois et les causes; et, si elle a, sans nul doute, une existence propre, elle n'en implique pas moins nécessairement, en son essence même, des recherches d'un caractère sociologique.

Dans une étude publiée, cette année même, sur la méthode en histoire [1], Gabriel Monod, tout en maintenant avec soin l'originalité de l'histoire, dont l'objet, dit-il, est essentiellement de reconstituer, autant qu'il nous est possible, la vie intégrale de l'humanité, expose comment, sans prétendre à une rigueur qui n'appartient en réalité qu'aux mathématiques, l'histoire peut être une véritable science, si elle ne néglige aucune des ressources qui lui permettent de s'élever, dans une certaine mesure, du particulier et du changeant, au général et au permanent.

7. La Philosophie religieuse.

L'état des esprits, en France, au XIXe siècle, était peu favorable au développement de la philosophie religieuse. La religion se défiait de la philosophie et celle-ci de la religion, en sorte qu'on s'accordait surtout en convenant tacitement de ne pas se mêler des affaires les uns des autres. Ces dernières années ont vu se produire, dans ces domaines, des mouvements nouveaux. En ce temps d'examen, de confrontation universelle, la religion et la philosophie ont dû s'interroger réciproquement sur leurs rapports : même pour rejeter la philosophie, la théologie a dû se faire philosophique.

Ce mouvement a été sensible du côté de l'église catholique.

A la suite de l'Encyclique publiée par le pape Léon XIII en août 1879, le thomisme y a été cultivé avec beaucoup d'ardeur. Dans cette adaptation savante de l'aristotélisme à la foi catholique, on pensa trouver, en l'approfondissant, tous les arguments nécessaires pour réfuter toutes les fausses doctrines, tant anciennes que modernes ou contemporaines, et pour satisfaire à toutes les questions légitimes de la raison humaine.

Ce mouvement est représenté notamment par la *Revue thomiste*,

1. Voir *De la méthode dans les sciences*, par différents professeurs, 1909.

par Gardair, Domet de Vorges, de la Bouillerie, Régnon, l'abbé Farges, l'abbé Élie Blanc, etc.

Dans le même temps s'est développé, au sein du catholicisme, un mouvement différent, né en partie de l'ouvrage d'Ollé-Laprune sur la *Certitude morale*, 1880. Ollé-Laprune s'efforçait de montrer que dans la certitude morale elle-même, telle que l'entendent le sens commun et la philosophie, est impliquée une croyance, laquelle ne diffère pas en nature de la foi religieuse proprement dite. Dès lors, foi et raison sont, dans le fond, unies : celle-ci dépend de celle-là; et toute philosophie profonde se résout en philosophie chrétienne, en christianisme.

A la suite d'Ollé-Laprune, de consciencieux et ingénieux chercheurs ont développé toute une philosophie religieuse, tendant à montrer dans la religion, spécialement dans le christianisme catholique, la forme de vie et de pensée qui seule réalise les puissances essentielles de l'âme humaine. Tels : Maurice Blondel, Fonsegrive, Le Roy, Wilbois, Laberthonnière, etc.

Dans son livre de *L'Action*, 1893, Maurice Blondel expose que nulle croyance ne pourrait pénétrer et vivifier la nature d'un sujet voulant et agissant, s'il était sans rapport avec cette nature même. Si l'âme humaine doit devenir religieuse, c'est qu'elle l'est déjà, en quelque manière, dans le fond de son être. Et, de fait, l'action où tend la volonté proprement humaine est telle qu'elle ne peut être accomplie qu'en collaboration avec Dieu. Ou vouloir sans pouvoir, ou pouvoir en renonçant à se vouloir soi-même; telle est la condition de l'homme.

La métaphysique de cette doctrine, notamment la question de son rapport à la certitude scientifique, a été développée par Édouard Le Roy[1] et Wilbois[2], qui montrent la science tout entière, jusqu'aux faits qui lui servent de base, suspendue à l'activité libre de l'esprit.

Laberthonnière[3] insiste, d'autre part, sur le rôle essentiel de l'élément intellectuel, à côté de l'élément volontaire, dans la foi et la vie religieuses véritables.

Étudiant spécialement l'origine et la signification des dogmes, Édouard Le Roy[4] y distingue un sens théorique et un sens pratique,

1. *Un positivisme nouveau* : Revue de Métaphysique et de Morale, 1901.
2. *L'esprit positif*, 1901.
3. *Le dogmatisme moral*, 1898.
4. *Dogme et critique*, 1907.

et soutient qu'au point de vue théorique le dogme a surtout une signification négative, mais qu'au point de vue pratique sa signification est vraiment positive, et que, en ce sens, le dogme chrétien est inattaquable. L'élément théorique du dogme, susceptible d'éclaircissement et de détermination progressive, a d'ailleurs son rôle légitime et nécessaire, à côté de l'élément pratique.

Du côté du protestantisme également un renouveau s'est manifesté, provoqué notamment par l'enseignement d'Auguste Sabatier. Suivant la direction de Ritschl, Auguste Sabatier [1], à vrai dire, écarte de la théologie la philosophie non moins que le principe de l'autorité extérieure. Il voit naître la religion du sentiment de détresse qui envahit le cœur de l'homme lorsqu'il considère le contraste de grandeur et de misère qui caractérise sa nature; il la fait consister essentiellement dans la prière du cœur et dans la délivrance; et il est ainsi amené à distinguer radicalement entre la foi et les croyances : celles-ci, formulées, variables, accidentelles; celle-là, seule fondamentale et vraiment surnaturelle.

Dans un sens analogue, Ménégoz [2] professe la justification de l'âme par la foi pure, indépendamment des croyances comme des œuvres; il caractérise son système par l'expression de symbolo-fidéisme.

A ces tendances s'oppose Henri Bois [3], qui, rétablissant le rôle initial de l'élément proprement philosophique, place dans l'obligation et dans ses postulats, en tant que l'obligation s'adresse à l'homme tout entier, volonté, intelligence et sentiment, le vrai fondement de la foi et de la vie religieuse. Quant à l'expérience dite religieuse, elle n'est telle que par la croyance morale qu'elle enveloppe.

8° L'Esthétique.

Indépendamment des travaux de laboratoire, qui jusqu'ici concernent la physique plutôt que la philosophie de l'art et du sentiment de la beauté, l'esthétique a suscité de nombreuses recherches, qui, sans prétendre à la rigueur des sciences de la matière, se distinguent par un souci opiniâtre de l'exactitude et de la valeur objective. La

1. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie de l'histoire*, 1897.
2. *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, 1900.
3. *De la connaissance religieuse*, etc., 1894.

méthode des auteurs est, en somme, l'introspection, l'observation et l'analyse, aidées de toutes les ressources que peuvent offrir l'érudition et les sciences expérimentales. On peut citer, dans ce domaine, les noms de Sully Prudhomme, Gabriel Séailles, Jules Combarieu, Jean Pérès, Durand (de Gros), Bergson, Georges Lechalas, Robert de la Sizeranne, Dugas, Roussel-Despierres, Paul Souriau, Lionel Dauriac, Paul Gaultier, Paulhan, Albert Bazaillas. Il serait vain de prétendre répartir en écoles ces philosophes, dont les recherches sont très individuelles.

Sully Prudhomme[1] s'appliquant à observer en psychologue la manière dont nous saisissons les formes comme proprement expressives, trouve le principe de l'expression artistique dans quelque élément commun à la forme et au sentiment, au domaine des sens et au domaine de l'âme, au physique et au moral, élément que sait, par sympathie, dégager le poète.

Gabriel Séailles[2], rapprochant le génie de la nature, les explique l'un par l'autre. Si la nature, déjà, est création, toute création, d'autre part, est poésie. Consciemment ou inconsciemment, l'être cherche et tend à réaliser l'idéal : cette tendance est son essence même.

Jules Combarieu[3] s'est efforcé de montrer dans la musique un langage devenu indépendant de celui qui constitue la poésie, l'expression directe d'une pensée musicale, non moins digne de ce nom de pensée que celle qui s'exprime par des mots.

Durand (de Gros)[4] estime que, pour pouvoir constituer la science objective du Beau, il faut trouver un instrument de mesure exacte, s'appliquant aux conditions physiques qui déterminent notre sentiment de beauté, comme le thermomètre s'applique à l'agent physique de notre sensation de chaleur.

Henri Bergson[5] voit le comique dans la solidification, en grimaces durables, des expressions mouvantes d'une physionomie où voudrait se manifester l'effort infini de la vie : c'est le mécanisme de la matière, opprimant un moment la liberté inadmissible de l'esprit.

Paul Souriau[6] soutient qu'il est une beauté réellement distincte

1. *L'expression dans les Beaux-Arts*, 1883. *Le Testament poétique*, 1901 et 1904.
2. *Essai sur le génie dans l'art*, 1883. *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant*, 1892.
3. *Les rapports de la musique et de la poésie*, 1893.
4. *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, 1898.
5. *Le rire, essai sur la signification du comique*, 1900.
6. *La beauté rationnelle*, 1904.

du sentiment subjectif de l'individu, et que le critère de cette beauté, critère foncièrement rationnel, n'est autre que la perfection évidente.

Lionel Dauriac[1] distingue, de l'acoustique musicale, laquelle ne concerne que l'oreille, l'esprit musical, qui seul fait le musicien. L'esprit musical est une sorte de faculté spéciale de l'âme; il a pour fonction l'appréhension synthétique, donc intellectuelle, des éléments quantitatifs de la mélodie : mouvement, mesure, rythme.

Albert Bazaillas[2] voit dans la musique, production naturelle et spontanée, source d'union intime entre les âmes, une révélation de la vie inconsciente de l'esprit, plus directe et plus profonde que celle qui se trouve dans la pensée claire.

9. Les travaux historiques.

Un service incontestable de l'éclectisme avait été de provoquer de nombreux travaux dans le domaine de l'histoire de la philosophie. Toutefois la préoccupation de contribuer au progrès de la philosophie elle-même risquait souvent d'offusquer, dans une certaine mesure, la vue de l'historien. Avec la dissolution de l'éclectisme, l'esprit historique acquit sa pleine autonomie. Et nombreuses sortirent les œuvres où le souci essentiel de l'auteur est d'atteindre, dans la reconstruction et l'explication des doctrines étudiées, à la pure vérité objective.

Non seulement l'histoire de la philosophie fut ainsi émancipée de la philosophie; mais l'idée se fit jour de l'affranchir de la loi même d'une dialectique immanente et d'une continuité spéciale, reliant entre elles les créations des grands philosophes. On vit dans une doctrine philosophique un phénomène donné, qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer comme s'il s'agissait d'un phénomène naturel quelconque, dont les causes peuvent être cherchées aussi bien en dehors des phénomènes similaires antérieurs que parmi ces phénomènes.

C'est en ce sens que Paul Tannery[3], s'appliquant à démêler la genèse des principales doctrines antésocratiques, la trouve, non dans une élaboration logique de concepts abstraits, mais dans le développement des données scientifiques de l'époque, et dans les réflexions que suscitaient les conditions d'existence de la société

1. *Essai sur l'esprit musical*, 1904.
2. *Musique et Inconscience : Introduction à la psychologie de l'Inconscient*, 1908.
3. *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887.

d'alors. Il n'est plus question ici de contempler le système achevé du philosophe, dans son harmonie interne, ni de faire circuler à travers les systèmes successifs la *perennis philosophia* de Leibnitz : l'histoire de la philosophie se résout en recherches isolées, dont les sujets sont ce qu'on désigne communément sous le nom de concepts philosophiques, mais dont les résultats consistent à réintégrer les phénomènes philosophiques dans l'histoire générale des sciences et de la vie humaine.

Adoptées ou contestées, ces idées s'imposèrent à l'attention des historiens français de la philosophie. On prit une conscience nette de l'importance que peuvent avoir, dans la genèse d'un système philosophique, des facteurs qui, en eux-mêmes, ne sont pas philosophiques, et on se défia de la disposition à enchaîner logiquement les systèmes les uns aux autres, abstraction faite des circonstances environnantes, comme si l'ensemble de leur développement devait tendre nécessairement vers la réalisation de la philosophie idéale. On fit ainsi des études historiques spéciales, plutôt que des recherches d'ensemble sur l'orientation générale de la philosophie.

Toutefois, l'intérêt pour la valeur réelle et pour le rôle des grandes doctrines philosophiques est resté très vivant, comme en témoignent les plus récentes mêmes des publications françaises relatives à l'histoire de la philosophie.

Dans ce domaine ont travaillé : Renouvier, Ravaisson, Lachelier, Penjon, Émile Boutroux, Brochard, Paul Tannery, Espinas, Pillon, Dauriac, Georges Lyon, Lévy-Bruhl, Thamin, Mauxion, Georges Noël, Rodier, Gaston Milhaud, Élie Halévy, Picavet, Alengry, Xavier Léon, Basch, Delbos, H. Berr, Karppe, Louis-Germain Lévy, Piat, Albert Lévy, Albert Rivaud, Bréhier, Robin, Léon Bloch, etc.

III

Si, ayant ainsi passé en revue les principales directions suivant lesquelles s'est exercée en France, durant ces trente dernières années, l'activité philosophique, on essaie de tirer de ce travail quelques conclusions générales, une question qu'il paraît intéressant de se poser est celle de savoir si le tableau que nous avons tracé représente simplement le mouvement philosophique en France, ou si l'ensemble de ce mouvement est marqué de caractères

proprement français. On s'accorde généralement à attribuer une marque anglaise, française, allemande, aux grandes œuvres philosophiques nées en Angleterre, en France, en Allemagne pendant les siècles derniers. En est-il encore de même au siècle présent? Étant donné les relations étroites de beaucoup des philosophes dont nous venons de parler avec les philosophes étrangers, la multiplicité des traductions qui ont mis nombre d'œuvres importantes à la disposition de tous, peut-il être question d'un caractère national inhérent aux productions philosophiques?

Le premier trait, semble-t-il, de l'ensemble des travaux que nous venons d'énumérer, c'est l'effort pour penser d'une façon véritablement universelle, en s'évadant le plus possible de toute tradition d'école, si large qu'on la suppose. Si vraiment ce trait existe, il n'est pas, ici, sans intérêt; car on sait que c'était, à l'en croire, la prétention de Descartes, d'ignorer si quelqu'un avait pensé avant lui. Du moins voulait-il dire qu'il travaillait, de toutes ses forces, à penser suivant les principes de la raison en soi, de la raison une et universelle. Et ce trait même est communément jugé français.

En second lieu, la tendance à unir la philosophie aux sciences positives, en particulier aux sciences mathématiques, est visible chez un grand nombre de nos philosophes. Ils ont peine à admettre plusieurs sortes d'évidence; et celle des sciences positives, en particulier des sciences mathématiques, ou physico-mathématiques, leur paraît volontiers l'évidence par excellence. Ils cherchent, en philosophie, une évidence semblable ou analogue; et s'ils trouvent qu'établie sur telle ou telle base distincte et spéciale la philosophie ne comporterait pas une telle évidence, ils inclineront à absorber la philosophie dans les sciences, plutôt qu'à reconnaître des sciences de l'esprit qui seraient radicalement hétérogènes à l'égard des sciences de la nature.

Sur ce point encore nos philosophes paraissent les héritiers des Descartes, des Malebranche, des Auguste Comte.

Enfin, à travers l'influence considérable que les sciences positives ont exercée sur leurs spéculations, nos philosophes n'ont pas renié ces subtiles études du cœur humain où avaient excellé les moralistes français des XVIIe et XVIIIe siècles. Chez nos psychologues les plus attachés à l'expérimentation objective, l'étude déliée du côté subjectif des phénomènes ne fait pas défaut. Nos moralistes se penchent sur la vie morale, pour l'observer et l'analyser directement,

à la manière de leurs devanciers. Et, traité quelque temps d'épiphénomène inerte, le côté subjectif de la conscience est vite redevenu, chez nous, une réalité, et a repris, dans la science, une place de plus en plus importante. Bien plus, c'est dans un approfondissement subjectif de la conscience que s'est produite l'une des tentatives les plus originales de notre philosophie actuelle.

Ainsi cette philosophie, en même temps, certes, qu'elle se rend de plus en plus solidaire des recherches philosophiques accomplies dans les autres pays, conserve, d'une manière générale, certains caractères considérés comme particulièrement saillants dans le génie français.

Peut-on, maintenant — c'est une seconde et dernière question, que nous nous poserions volontiers — peut-on se faire une idée de la marche d'ensemble de cette philosophie, et y démêler une tendance générale?

Le phénomène qui frappe les yeux, c'est le détachement successif de toutes les branches que supportait et animait d'une sève commune le tronc de la philosophie classique.

A la philosophie se substitue une multiplicité de sciences distinctes et autonomes : psychologie, sociologie, logique des sciences, histoire de la philosophie, aussi indépendantes, semble-t-il, d'une philosophie centrale que peuvent l'être la physique ou la chimie. On dirait que le temps approche où la philosophie, comme telle, aura vécu, et sera remplacée, purement et simplement, par une collection de sciences philosophiques, c'est-à-dire par quelques unités ajoutées à la liste des sciences positives.

Dira-t-on que cet effort d'analyse doit, selon une loi générale de l'esprit humain, être suivi quelque jour d'un effort de synthèse; que les philosophes d'aujourd'hui préparent les matériaux au moyen desquels les constructeurs futurs bâtiront des édifices.

Pareille conjecture serait sans doute gratuite, car aucun indice ne la justifie. Bien plus, le sens de la valeur des synthèses philosophiques, qui n'a jamais été très vif dans notre pays, paraît aujourd'hui plus émoussé que jamais. On estime téméraire et vain de fabriquer une vérité dite métaphysique, en assemblant, par un travail subjectif, si ingénieux soit-il, les résultats de l'analyse des phénomènes.

On ne saurait se le dissimuler : l'exacte substitution, à une philosophie une et centrale, de sciences philosophiques autonomes,

exclusivement fondées sur les sciences positives correspondantes, n'est pas une évolution, c'est un évanouissement de la philosophie. Celle-ci, pour être, exige deux conditions : 1° la conception des choses au point de vue de l'unité : une philosophie est essentiellement un effort pour dominer l'ensemble des connaissances humaines et les ramener à un principe commun ; 2° un principe d'unité puisé dans la nature humaine. La philosophie veut, non seulement connaître, mais comprendre, et, par là même, apprécier. Or comprendre, c'est rapporter à soi. Un certain anthropomorphisme est ainsi impliqué dans l'idée même d'une philosophie. L'homme comprend les choses, dans la mesure où il s'y retrouve.

Or, par définition, les sciences positives déshumanisent la nature, et ignorent si les choses se ramènent de quelque manière à l'unité. Parties du multiple, elles tendent vers l'unité, mais il leur est interdit de prendre jamais leur but pour un principe, et de considérer comme réelles en soi les réductions mêmes que jusqu'ici l'expérience n'a pas démenties.

De la science donnée, en un mot, ne peut procéder scientifiquement qu'une science plus exacte ou plus générale, ou bien encore cette science provisoire que l'on appelle hypothèse, mais non jamais une spéculation répondant au nom de philosophie. Au point de vue scientifique, toute généralité que l'on rattache à la science est, ou science pure, ou pur verbiage.

Si donc on prenait à la lettre l'intention que manifestent parfois les sciences philosophiques, détachées du tronc commun, de ne plus rien savoir d'une philosophie centrale, et de se nourrir exclusivement de la sève des sciences positives, il conviendrait, pour voir les choses telles qu'elles sont, de reconnaître que le présent mouvement tend à l'abolition complète de la philosophie, et à son remplacement pur et simple par les sciences.

Mais est-il bien sûr qu'en se détachant d'une philosophie dont le dogmatisme les gêne, les sciences philosophiques, telle qu'elles se développent sous nos yeux, ne tendent qu'à s'absorber et à se fondre dans les sciences positives ?

De l'étude même que nous venons de faire il ressort que, tandis que la science tourne ses regards vers le côté général des phénomènes, cherchant de quel biais il faut les prendre pour les faire rentrer dans les catégories déjà établies, nos philosophes s'appliquent à discerner l'élément spécifique et vraiment caractéristique des

choses, ce qu'elles ont de propre, d'unique peut-être, en quoi consiste véritablement leur existence. Au sens du général, qui est la marque du savant, ils ajoutent ou ils opposent le sens du réel, du vivant, de l'être pleinement concret et déterminé. Et, comparant ce qui est avec ce que la science explique, ils signalent infatigablement un hiatus entre ces deux termes. Ils maintiennent, pourrait-on dire, les droits de l'expérience vivante et complète, en face de l'expérience artificielle et systématique qu'institue la science.

A ce premier trait, qui déjà différencie nos philosophes des purs savants, s'en joint, chez un grand nombre, un second plus caractéristique encore.

Tandis que la science n'étudie que ce qui est donné et n'appelle explication que la réduction d'un fait à un autre fait, considéré comme plus général, nombre de nos philosophes, estimant que la vie créatrice est plus réelle encore que ses manifestations et ses produits, recherchent avec prédilection, non seulement les phénomènes physiques et moraux les plus intimes, mais les sources et la genèse des mœurs, de l'art, de la religion, de la science et de l'expérience même. Or, dans cette étude, plus d'un se trouve conduit à considérer, par delà les faits proprement dits, c'est-à-dire les réalités actuelles, saisissables avec les sens, le travail interne et subjectif de l'esprit, la puissance vivante qui dépasse en réalité et en richesse toutes les formes concrètes par lesquelles elle se manifeste. Ainsi se développent des spéculations philosophiques qui vraiment se distinguent de la science, puisqu'elles en recherchent les conditions et la signification, puisqu'elles visent à découvrir comment se forment, et les faits que la science observe, et les modes de connexion objective que la science suppose.

Enfin, à travers leur préoccupation inviolable de respecter la science, de se mettre à son école, de s'appuyer sur ses résultats, nos philosophes n'ont cessé de se consacrer à l'étude et à la défense de principes que l'on ne peut que bien arbitrairement relier aux vérités scientifiques : les idées de droit et de devoir, de justice, de dignité et de fraternité humaine. Dévoués à la science, ils restent des apôtres de l'idéal. Ils entendent ne pas séparer la connaissance de ce qui est et la poursuite de ce qui doit être.

Est-il donc évident qu'en plaçant son point de départ dans la science, et non plus, comme chez Descartes et ses successeurs, dans la raison, la philosophie française se soit mise dans l'alternative, ou

de doubler inutilement la science, ou d'y superposer un vain bavardage? Il semble bien que le fait de partir de la science ne détermine pas à lui seul la direction que prendra la pensée du philosophe et les résultats où il aboutira. L'expression même de philosophie scientifique, très répandue aujourd'hui, comporte plus d'une interprétation, et pose un problème plutôt qu'elle ne désigne une doctrine clairement définie. La science ne fait pas à elle seule la philosophie de la science.

Il est vrai que nous ne voyons pas que les philosophes français se disposent à composer une nouvelle synthèse métaphysique, analogue à celles de Spinoza ou de Hegel. Mais n'y a-il d'autre manière de philosopher que de bâtir des systèmes? L'histoire même de la philosophie ne nous montre-t-elle pas les systèmes s'effondrant les uns après les autres, et la philosophie survivant à leur destruction?

Les systèmes ont leur légitimité, leur grandeur et leur rôle utile : ils objectivent une certaine face de l'esprit, et par là même lui confèrent un relief et une consistance durables. Mais, distinct des systèmes, l'esprit philosophique, lui aussi, est une réalité. C'est lui qui, pour un temps, s'est incarné dans tel et tel système; il ne cesse pas d'être et d'agir, aux yeux de ceux-là mêmes qui renoncent à créer des systèmes nouveaux.

L'esprit philosophique est, sous sa forme réfléchie, la puissance de création intellectuelle et morale. Il engendre les concepts que l'expérience et la pratique confronteront avec les faits et avec les conditions de la vie, pour fixer, sous forme de lois de la nature ou de règles de conduite, ceux qui soutiennent victorieusement la confrontation. L'esprit philosophique aura achevé son œuvre et s'évanouira faute d'exercice et de raison d'être, le jour où tout l'être et tout le devoir-être seront condensés à tout jamais dans des formules adéquates. Il n'est guère hasardeux d'admettre que ce jour ne viendra jamais. L'esprit philosophique, donc, à la fois fleur et racine de la science et de la vie, est autre chose que la vie et la science, bien qu'il ne s'en puisse séparer. Il peut se maintenir, avec son originalité et sa fécondité, chez ceux-là mêmes qui ne veulent penser que sous la conduite des sciences.

C'est, semble-t-il, cet esprit philosophique, plutôt que le goût des spéculations dogmatiques, qui est en ce moment vivant et vigoureux dans notre pays. Ce n'est point là un phénomène entièrement nouveau. L'objet suprême que Descartes assignait à sa méthode n'était

pas la construction d'un système, c'était la culture de la raison humaine. *Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera de iis omnibus quæ occurrunt proferenda judicia*, lisons-nous en tête des *Regulæ ad directionem ingenii*. Chez un Pascal, un Rousseau, un Voltaire, un Renan, qui ont eu chez nous tant d'influence, nous trouvons un certain esprit philosophique, vivant et agissant, bien plus que des doctrines arrêtées et fixées à la manière d'un système, De même, aujourd'hui, ce que nous offrent les œuvres de nos philosophes, c'est surtout un effort de l'esprit philosophique, c'est-à-dire de l'esprit, pour prendre conscience de lui-même à travers les sciences et les institutions, qui, nées de lui, tendent constamment à se détacher de lui et à exister en soi; et c'est, par là même, un effort pour conserver et déployer sa fécondité, tant dans l'ordre théorique que dans l'ordre pratique.

Dans l'ordre théorique, l'esprit philosophique cherche, d'une manière générale, à déterminer de plus en plus rigoureusement les conditions de la réduction des choses en idées claires.

Dans l'ordre pratique, il cherche à définir et à faire régner, dans les rapports concrets des individus, des sociétés et des nations, les notions vraies de droit et de devoir.

L'esprit philosophique qui, en France notamment, adhère de toutes ses forces aux réalités, et par cela même, s'unit intimement à l'esprit scientifique, n'est pas inerte et inutile. Il a une maxime qui lui est propre, et qui ne peut que servir la science comme la vie pratique. On pourrait la formuler ainsi : Par la vérité, pour la justice.

Émile Boutroux.

NOTE SUR LA TRIPLE ORIGINE DE L'IDÉE DE DIEU

1. — Lorsque nous disons qu'Anaxagore, Aristote, Herschell se sont fait du soleil des idées très diverses, cette assertion est très claire parce qu'il y a ici, indépendamment des *conceptions* plus ou moins hétérogènes, une *perception* donnée qui les relie.

Mais il n'en est plus de même si nous disons que divers peuples, diverses religions ou diverses philosophies se sont fait de la divinité des idées très différentes. Quelle peut être la signification d'une semblable formule puisqu'il n'y a plus ici autre chose que les idées mêmes, et que nous n'avons de la « divinité » aucune connaissance indépendante de la conception que nous en formons? Et pourtant nous continuons à parler comme s'il y avait vraiment là un *objet* donné et qui serait seulement interprété ou représenté d'une manière plus ou moins adéquate.

2. — On comprendrait encore cette manière de parler ou de penser si l'idée divine pouvait se définir, à défaut d'un contenu homogène, par une fonction constante et identique. Si par exemple la divinité n'avait de sens que par la *fonction* religieuse dont la représentation ainsi désignée serait le symbole dans la société qui l'accepte, peu importerait le *contenu* de cette représentation. De fait les Juifs reconnaissaient bien en Baal le *dieu* du peuple assyrien sauf à le déclarer un faux dieu, c'est-à-dire à lui refuser leur adoration. Ils sentaient donc que Baal jouait par rapport à un autre peuple le même rôle que Jahveh chez eux-mêmes.

Malheureusement, sans parler de la difficulté même de définir la fonction religieuse, un problème nouveau surgit alors et c'est celui que nous voudrions poser ici : c'est que non seulement par leur contenu les idées de la divinité présentent d'infinies diversités, mais qu'elles ne répondent pas même à une fonction unique et simple, qu'elles émanent au contraire de besoins et de facultés tout à fait hétérogènes. Que signifie dès lors en l'absence de toute donnée

immédiate permettant de poser la divinité comme une *réalité*, le langage dont nous nous servons couramment et par lequel nous confondons sous le nom de Dieu des *produits* irréductibles de plusieurs processus psychologiques ou sociaux qui semblent n'avoir rien de commun? De quel droit par exemple nommerions-nous du même nom, Dieu, un principe abstrait, simple affirmation de l'Unité, du Nécessaire, terme ou fondement de la dialectique tout intellectuelle, et l'objet d'un culte social dans une religion traditionnelle et populaire, comme si une seule et unique entité *devait* être au terme de deux processus aussi indépendants?

3. — Il y a, suivant nous, trois sources irréductibles de l'idée divine telle que nous la pensons ou croyons la penser usuellement : la source religieuse populaire, la source intellectuelle et métaphysique, et la source mystique.

Tout d'abord le dieu de la religion est posé par l'imagination collective spontanée. L'autre monde est tout d'abord conçu en fonction de l'expérience et situé à côté ou au-dessus du monde de l'expérience (d'où la transcendance). C'est bien le caractère des produits de l'imagination, qui fabrique une réalité sans perception, une sorte d'expérience à laquelle il ne manque que d'être expérimentée. C'est donc cette imagination qui pose pour ainsi dire relativement à la divinité le *jugement existentiel* primordial, sur lequel d'autres facultés viendront opérer, et qui leur fournira leur matière. D'où cette situation paradoxale où se trouve le métaphysicien : il commence par accepter des mains de la tradition populaire les idées de Dieu, d'Ame, etc., pour se mettre ensuite à la tâche de prouver ou de définir la réalité d'objets correspondants, alors qu'en principe la raison critique aurait le droit de tenir pour non avenues des représentations qui, à son point de vue manquent de tout fondement.

Toutefois si elle les conserve, ce n'est pas seulement parce qu'il est impossible à un homme de se tenir absolument en dehors de la pensée traditionnelle de son milieu social, mais parce qu'elle utilise ces conceptions en vue d'une solution, d'abord grossière, de ses problèmes propres. En les utilisant, elle les consolide sans doute provisoirement, mais elle le modifie aussi, et surtout en efface progressivement le *contenu* imaginatif pour n'en plus garder que la *forme*. Le terme de cette évolution serait une philosophie d'immanence absolue qui n'a peut-être jamais été constituée dans toute sa pureté.

Dès lors en face du « Dieu » formel et abstrait vers lequel tend la métaphysique et qui ne satisfait plus le besoin religieux, la pensée mystique s'efforce de retrouver, par une autre voie que l'imagination populaire, la *réalité* de la Divinité. Elle prétend la saisir par une « expérience » réelle, directe, intérieure.

Création imaginative, réflexion abstraite et formelle, intuition interne, ou en d'autres termes, religion populaire, métaphysique pure, expériences mystiques, voilà donc les trois sources hétérogènes d'où émane, confuse et composite, l'idée courante qu'évoque le terme Dieu.

4. — Dès lors on peut se demander s'il y a vraiment là *une* idée. Pour quelles raisons et de quel droit le métaphysicien emprunte-t-il à la tradition religieuse le terme Dieu, avec toute sa connotation représentative, affective et sociale, pour désigner le principe suprême auquel sa réflexion aboutit? Pascal n'a-t-il pas vu juste quand il oppose le « Dieu d'Abraham et de Jacob » au « Dieu des philosophes et des savants »? Ne peut-on pas dire que chez Descartes le Dieu du *Discours* et des *Méditations*, simple garant de l'ordre de la nature et de la possibilité de la science, n'a rien à voir avec celui du christianisme? Cela nous paraît résulter de ce fait seul, que la Religion, avec le Dieu de la foi par conséquent, est mise d'emblée hors du doute méthodique, tandis que le Dieu philosophique, objet de démonstration, y est évidemment soumis. La même dualité peut être remarquée chez Spinoza entre le Dieu du *Théologico-Politique* et celui de l'*Éthique*. Brochard, qui dans un récent article posthume la signalait avec force, ne nous paraît pas en avoir eu raison. Nous ne posons pas, qu'on veuille bien le remarquer, la question de savoir jusqu'à quel point ces philosophes se sont rendu compte de ce dualisme, ni celle des raisons historiques de la fusion qui semble s'être produite chez eux entre des concepts si hétérogènes. Il est clair que, dans la mesure où cette confusion s'est produite historiquement, elle est explicable par des raisons historiques. Ce que nous disons, c'est que, pris en eux-mêmes et dans les méthodes qui y conduisent, ces deux concepts du Dieu de la raison philosophique et du Dieu de la foi religieuse semblent irréductibles et qu'il y a bien là une importation, au fond illégitime, opérée par la réflexion métaphysique, pour trouver un substrat à ses propres concepts, d'une idée trouvée au dehors dans la tradition, issue de

tout autres origines et possédant une connotation profondément distincte.

C'est ce que confirmerait une analyse directe de cette connotation des deux idées. On reconnaîtrait, par exemple, que tandis que l'unité formelle est la seule raison d'être de la première et constitue pour ainsi dire sa fonction essentielle, peut-être unique, la seconde au contraire, principalement sentimentale et pratique, a grand'peine à atteindre l'unité, au point que M. Höffding a pu mettre en doute qu'une religion ait jamais pu être, d'une manière non pas nominale, mais réelle, un rigoureux monothéisme.

5. — La même question se posera au sujet de l'intuition mystique. Comment et de quel droit les mystiques chrétiens, par exemple, peuvent-ils prétendre que ce qu'ils sentent intérieurement, ce qu'ils déclarent eux-mêmes étrange, indéfinissable, ineffable, c'est « Dieu », ou le Christ, c'est-à-dire ce dont une tradition tout extérieure et composée en grande partie de données historiques leur fournit l'idée toute faite? A cette question, que nous lui posions en 1906, M. H. Delacroix fournissait un ensemble de réponses qu'on peut tenir pour satisfaisantes et pénétrantes, si l'on se place uniquement au point de vue historique et psychologique [1]. Il est très clair qu'un déterminisme psychologique et social doit être à la base de cette prétention des mystiques, et c'est ce qui résulte de ce fait même que, suivant la civilisation à laquelle ils appartiennent, le milieu religieux où ils sont plongés, les mystiques attribuent un autre contenu ou une autre cause à leurs états. Socrate croit entendre une voix apollinienne, le yoghi hindou croit réincarner Bouddha. Mais cela même témoigne de l'illusion, disons mieux, du non-sens qu'il y a à prétendre qu'une impression subjective, personnelle, interne, révèle directement un être ou des êtres dont on n'aurait aucune idée sans une information traditionnelle et extérieure; sans parler de la choquante disproportion de ce que l'on prétend sentir ainsi, ou des œuvres émanées de cette inspiration, avec le caractère infini et tout-puissant qu'on attribue parfois à l'Être auquel on prétend ainsi participer. Les mystiques eux-mêmes ne semblent pas avoir été exempts de doutes à cet égard [2].

1. *Bulletin de la Soc. fr. de Philosophie*, janvier 1906; Cf. H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme; les grands mystiques chrétiens* p. 371 sqq.

2. Voir en particulier H. Delacroix, *op. cit.*, en particulier p. 29, 321, 351.

On parle beaucoup aujourd'hui d' « expériences religieuses », mais on peut se demander quel est le sens d'une telle expression. Comme expériences directes, de telles expériences sont purement *psychologiques*; elles ne peuvent acquérir un sens ou un caractère *religieux* que par une interprétation dont les éléments sont empruntés à une religion donnée, toute faite au dehors. La religion est une catégorie sociale, et par conséquent dans les prétendues expériences religieuses, la réalité du fait et l'objet qui lui communiquerait un caractère religieux restent inéluctablement extérieurs l'un à l'autre.

La même difficulté se retrouverait d'ailleurs dans les formes atténuées du mysticisme. La conciliation de l'exaltation de la « foi intérieure » avec l'autorité d'un texte sacré a été, écrit M. Boutroux[1] à propos du dualisme Ritschlien, « le tourment de l'âme protestante ». Et au pragmatisme du modernisme catholique, on demandera, sans entrevoir de réponse : De quel droit supposez-vous cachée, sous des dogmes formulés dans un autre âge, dans un milieu scientifique et social disparu, une valeur inépuisable et comme la substance latente d'une religion absolue, universelle, définitive? Pourquoi la chercher comme si l'on savait *a priori* qu'elle s'y trouve renfermée? N'est-ce pas s'obstiner à sauver la lettre sous prétexte de s'en affranchir?

6. — Ainsi il n'y a aucune unité, même psychologique, aucune homogénéité, même fonctionnelle, dans ce que l'on persiste à désigner, comme si cette unité existait, sous le terme de « l'Idée de Dieu ». Chacun des modes de penser que nous avons distingués emprunte aux autres, comme une solution, un concept qui est absolument étranger à ses fonctions et à ses problèmes propres; et le terme initial de ces processus compliqués est posé par l'imagination mythique de l'humanité. Il y a là des équivoques qu'une rigoureuse probité intellectuelle nous semble devoir éviter, et qu'il nous a paru nécessaire de dénoncer. On nous excusera si nous n'avons pu apporter, dans les limites imposées à cette communication, ni les analyses ni les preuves que comporteraient nos thèses.

GUSTAVE BELOT.

1. *Science et Religion*, p. 215.

MARXISME ET SOCIOLOGIE

Sur quels points y a-t-il convergence, sur quels points divergence entre les principes de la philosophie marxiste, tels qu'ils ont été posés par Marx et Engels, et les tendances de la sociologie proprement dite, telles qu'on les peut dégager des travaux des sociologues contemporains? Pour répondre par le détail à cette question, une très longue enquête en partie double serait nécessaire. Mais il n'est peut-être pas impossible de pressentir dès à présent à quelles conclusions elle aboutirait.

*
* *

Le postulat de toute recherche proprement sociologique, c'est l'idée que le tout social est quelque chose d'autre que la somme de ses parties. L'association réagit sur les éléments associés. Leur union exprime plus que l'addition de leurs propriétés séparées. D'où il suit, comme disait Claude Bernard, que « la connaissance de l'homme isolé ne nous apporterait pas la connaissance de toutes les institutions qui résultent de son association et qui ne peuvent se manifester que par la vie sociale[1] ». Nécessité, donc, d'observer du dehors ces synthèses *sui generis*, dont la seule introspection ne saurait nous faire deviner la forme. De là découlent toutes les règles de la méthode sociologique.

Ce sentiment de l'hétérogénéité, de la nouveauté du fait social par rapport aux faits individuels ne se retrouve pas également chez tous ceux qui ont préparé les voies à la sociologie. Spencer par exemple semble quelquefois croire que, pour connaître les propriétés d'un tout, il suffit de connaître les propriétés de ses éléments, plus les lois générales auxquelles le mouvement de chacun d'eux est soumis[2]. Il compare à ce propos le corps social à un tas de briques.

1. *Introduction à la Médecine expérimentale*, p. 157-8.
2. Cf. les *Principes de sociologie*, t. I, chap. II.

Il oublie alors que, si le corps social diffère d'un tas de briques, c'est précisément par les modications que ses parties éprouvent du seul fait de leur rapprochement.

Le sentiment qui paraît manquer ici à Spencer ne manquera ni à Marx ni à Engels. Sur ce point comme sur tant d'autres leur attention est éveillée par Hegel, dont ils appliquent les catégories en les transposant. « Un changement quantitatif arrivé à un certain degré entraîne un changement qualitatif[1] » ; c'était un des principes favoris du maître. C'est ce principe qui amène ses disciples socialistes à remarquer et les incite à analyser les faits nouveaux qui paraissent résulter de la réunion des hommes. En défendant contre les railleries de Dühring la formule hégélienne reprise par Marx, Engels[2] ne se contente pas de faire observer que la chimie tout entière en est une vérification éclatante : en faisant varier les seules proportions des éléments en présence, n'obtient-elle pas des composés originaux? Il ajoute qu'en matière de psychologie sociale des liaisons analogues se retrouvent constamment entre les variations de la quantité et celles de la qualité. Il arrive qu'une grandeur donnée permette seule à l'organisation de produire ses effets : sans un minimum de volume telle structure ne saurait révéler sa vertu. Napoléon remarquait que si deux Mamelucks valent trois Français, cent Mamelucks et cent Français se valent, mais mille Français sont toujours supérieurs à quinze cents Mamelucks. Qu'est-ce à dire, sinon qu'un certain nombre d'unités est nécessaire pour que devienne sensible l'avantage qui résulte de la coordination des mouvements sous une discipline commune? Si la quantité est active, on voit clairement, en matière sociale, que c'est par les « réactions » qu'elle permet aux unités d'exercer les unes sur les autres.

Quel usage Karl Marx fait de ce principe, on s'en rend compte : il domine toute la théorie qui dénonce, en face du caractère privé que garde l'appropriation en régime capitaliste, le caractère social qu'y prend la production. Pour que la grande industrie pût multiplier ses miracles, il fallait que fût donnée une certaine quantité de choses et d'hommes : une certaine somme d'argent, pour acheter et entretenir le matériel de l'exploitation, et surtout un certain nombre de travailleurs libres, prêts à coopérer. La coopération peut être simple ou complexe. Dans le second cas elle implique une division

1. Cité par Marx, *Das Kapital*, 4e éd., p. 273.
2. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, p. 128-130.

du travail ; dans le premier elle se réduit à une accumulation d'efforts. Mais cette accumulation est déjà autre chose qu'une addition pure et simple. Karl Marx s'ingénie à montrer quelles économies de toutes sortes résultent du seul fait que les travailleurs sont nombreux et forment comme un travailleur collectif[1]. Douze maçons font la chaîne : « les vingt-quatre mains du travailleur collectif font passer les pierres beaucoup plus vite que ne le feraient les mains des travailleurs isolés montant et descendant l'échafaudage ». Les mêmes douze maçons simultanément occupés aux différents côtés d'une bâtisse avanceront l'œuvre plus rapidement que ne le ferait un seul maçon en douze jours de travail : c'est que « le travailleur collectif a des yeux et des mains par devant et par derrière et se trouve jusqu'à un certain point présent partout ».

Mais à ces effets d'ordre en quelque sorte mécanique il importe d'ajouter les effets d'ordre moral. Par cela seul que les hommes travaillent les uns à côté des autres, un phénomène d'entraînement se produit, une « excitation des esprits animaux » : l'émulation double l'effort. Belle preuve, ajoute Marx, que si l'homme n'est pas, comme le veut Aristote, un animal politique, il est du moins un animal social[2].

Vienne d'ailleurs l'heure de la spécialisation ; les hommes sont organisés et non plus seulement juxtaposés : alors surtout des valeurs nouvelles sont créées par l'association, alors des produits plus nombreux s'accumulent, dans un même temps, à moindres frais. Que la manufacture réunisse des artisans divers, naguère indépendants, ou qu'elle décompose le travail entre des ouvriers naguère occupés en un même lieu à la même tâche, toujours est-il qu'elle a pour résultat de river l'individu à une opération de détail. Le « Briarée collectif » a désormais mille mains armées d'outils divers. Et il est d'autant plus puissant que ses éléments — les individus — sont plus parfaitement réduits à l'état d'organes.

Un progrès de plus : les opérations naguère confiées à la main de l'homme sont accomplies par des machines-outils, elles-mêmes servies par des machines-moteurs. Voici le « monstre mécanique qui, de sa gigantesque membrure, emplit des bâtiments entiers[3] ». Dès lors la qualification du travail perd de son importance. L'homme est

1. *Das Kapital*, IVe section, chap. XI.
2. *Ibid.*, p. 290.
3. Chap. XIII, p. 345.

remplaçable à merci par la femme ou l'enfant. L'ouvrier est transformé en « appendice de la machine ». L'effort individuel se perd en quelque sorte dans le mouvement mécanique de l'ensemble. Plus que jamais le produit apparaît comme un produit sans nom d'auteur, une œuvre essentiellement collective.

L'intérêt sociologique de la théorie esquissée ici par Karl Marx, c'est qu'elle pourrait être généralisée. L'auteur du *Capital* nous montre, dans l'ordre économique, quelles forces nouvelles naissent des diverses formes que prend la coopération entre les hommes; il discerne dans le produit de l'industrie l'espèce de plus-value qui est l'œuvre propre du fait social. Mais il est clair que les surplus ainsi créés ne restent pas toujours nécessairement des surplus de force matérielle. Le fait social peut engendrer d'autres valeurs que celles qui s'incorporent dans les articles de fabrique. Marx n'a fait ici qu'une application particulière d'un principe qui dépasse le cercle de la vie économique.

*
* *

Il faudrait en dire autant de la théorie de la circulation qu'il annexe à sa théorie de la production. Ce que Marx explique ici, à propos de la marchandise, c'est comment une « chose sociale » se constitue, et à la suite de quelles métamorphoses elle se dresse, comme il dit, devant les individus. Un quintal de froment et un kilogramme de fer, une table ou un habit, si je les considère comme des objets de commerce, sont des choses dont la réalité ne tombe pas tout entière sous les sens. A côté de leur valeur d'usage, qui est déterminée par leur forme même, elles possèdent une valeur d'échange : c'est dire qu'il se retrouve en elles un élément commun, indépendant de leurs formes particulières et susceptible d'évaluation quantitative. Cette substance, cause de la valeur d'échange, n'est autre, selon Karl Marx, que la quantité de travail moyen qui se cristallise en quelque sorte dans l'objet. Ainsi, derrière les choses, cherchez les hommes; et derrière les individus, l'homme-moyen. L'objet n'a qu'une valeur d'emprunt. Lorsque vous lui prêtez une valeur en soi, vous hypostasiez dans une chose les résultats d'un rapport d'activités : « fétichisme ». « C'est un rapport déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles[1]. »

1. *Das Kapital*, I, p. 39.

Sur la portée économique de cette théorie, nous n'avons pas en ce moment à nous prononcer. Marx y élimine, pour déterminer la valeur réelle des objets d'échange, toute influence « extrinsèque », comme serait par exemple celle de l'offre et de la demande : c'était se condamner peut-être, a-t-on fait remarquer, à n'obtenir qu'une théorie tout abstraite, tout idéale de la valeur[1]. Mais quand on réintégrerait les facteurs négligés dans le Ier volume du *Capital* — comme Marx lui-même devait le tenter dans le IIIe volume — on n'enlèverait pas à la conception marxiste de la circulation ce qui en fait à nos yeux l'intérêt sociologique. Quand elle devrait faire entrer en ligne de compte la mesure des besoins à côté de celle des efforts, il reste qu'elle nous montre les choses prenant une apparence de vie propre par l'effet des rapports plus ou moins complexes que les hommes soutiennent les uns avec les autres. Elle nous fait assister, comme le dit Marx en termes qui lui viennent de Feuerbach, à des phénomènes de projection, d'aliénation, d'extériorisation.

Il est évident que des explications du même genre pourraient s'appliquer à d'autres « mystères » qu'au mystère de la marchandise. Marx l'a noté lui-même à propos de la religion. Et ce n'était que justice : s'il est vrai que les idées marxistes sur la genèse de la valeur marchande sont avant tout une transposition des idées feuerbachiennes sur la genèse des dieux[2]. Les produits du cerveau humain eux aussi, observe Marx, prennent l'aspect illusoire d'êtres indépendants. Mais il n'y a aucune raison pour réserver le privilège de ces métamorphoses aux produits proprement religieux. Entre les croyances religieuses et les valeurs marchandes différentes espèces de choses sociales peuvent s'étager, elles aussi « projections » des rapports que les hommes soutiennent les uns avec les autres.

C'est ainsi que l'analyse de leurs théories économiques révélerait, chez Marx et chez Engels, la survivance d'un certain nombre de notions philosophiques — qu'elles leur viennent de Hegel ou qu'elles leur viennent de Feuerbach, — propres à leur ouvrir les yeux sur les phénomènes qui résultent des modalités du groupement humain, tant sur les forces qui s'en dégagent que sur les formes qu'elles projettent.

1. Voir Benedetto Croce, *Les interprétations récentes de la théorie marxiste de la valeur*, dans *Matérialisme historique et Économie marxiste*, p. 207-234.
G. Sorel, dans le *Journal des Économistes*, n° du 15 mai 1897.
2. Voir A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, 2e partie, chap. III.

Mais tireront-ils tout le parti voulu de ces suggestions? Le matérialisme qui aura leurs préférences ne va-t-il pas s'interposer, comme pour fermer les perspectives sociologiques qu'ils avaient eux-mêmes ouvertes?

*
* *

Le matérialisme de Marx et d'Engels ne nie nullement, comme on a paru quelquefois le croire, que la vie économique, et d'une manière plus générale la vie sociale, ne suppose une vie psychique. Bien plutôt pourrait-on retrouver, sous leurs formules mêmes, cette notion que les faits sociaux sont en dernière analyse des faits de conscience.

Sans doute Engels répétera dans l'*Anti-Dühring* — qui fut, comme l'on sait, revu et complété par Marx — que comme l'homme est un produit de la nature, la pensée est un produit du cerveau [1]. En ce sens ce n'est pas seulement à l'empirisme, mais bien, quoi qu'on en ait dit, au matérialisme proprement dit que le socialisme scientifique s'efforce de se rattacher [2]. Il reste que, entre l'affirmation métaphysique que formulent ainsi ses fondateurs et l'explication qu'ils fournissent de la dialectique de l'histoire, il y a une solution de continuité. Ils n'ont pas tenté les réductions que le matérialisme exigerait. Et puis, quand bien même les images ou les idées se laisseraient réduire à des modes du mouvement, elles n'en apparaîtraient pas moins, dans le matérialisme historique, comme des intermédiaires nécessaires. Marx et Engels ont « naturalisé » le règne social, a-t-on dit. Soit; mais sans jamais méconnaître, du moins, ce qui distingue les processus humains des processus naturels. « Les hommes font leur histoire », répètent-ils. Et Engels ira jusqu'à dire que dans l'évolution de la société — au rebours de ce qui arrive dans l'évolution de la nature — « rien ne se fait sans dessein conscient, sans but voulu [3] ». C'est que les éléments de l'organisme social sont des êtres doués de conscience, « agissant par passion ou par réflexion, et poursuivant des buts déterminés ».

Toutefois, sitôt cette concession faite, Engels va en atténuer l'importance. Il va montrer que quiconque veut découvrir la loi de l'évo-

1. P. 22. Cf. p. 49, 74.
2. Voir à ce propos les remarques de B. Erdmann, *Die philosophischen Grundlagen der materialistischen Geschichtsauffassung*, dans le *Jahrbuch für Gesetzgebung*, 1897, p. 1-57.
3. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 2e éd., p. 43.

lution sociale a peu à attendre d'une psychologie qui lui ouvrirait ce monde intérieur. Car c'est avant tout un monde d'apparences illusoires. Ces fins ne sont pas les causes agissantes. Ces mobiles ne sont pas les raisons suffisantes des événements historiques. L'activité consciente des hommes entraîne des conséquences imprévues ; et elle obéit à des causes cachées, inaperçues ou inavouées.

Vous visez un but : vous atteignez un résultat tout autre. C'est suivant Engels la règle en matière sociale. Les fins qui attirent les individus divergent : mais, en raison même de ces divergences, leurs tendances se neutralisent. « Ce que chacun veut est contrarié par chacun des autres, et ce qui arrive c'est quelque chose que personne n'a voulu [1]. » C'est pourquoi sans doute les résultats de l'histoire seraient si surprenants, le plus souvent, pour ceux mêmes qui les ont préparés. Dans la grande fermentation du XVIIIe siècle, bourgeois et gentilshommes, magistrats et gens de lettres suivent chacun leur idée. On les eût bien étonnés les uns et les autres si on eût dressé devant leurs yeux l'échafaud de la Terreur, et derrière lui, le trône de Napoléon. Luther ne se doutait pas, dira M. Labriola [2], qu'il travaillait pour l'avenir du Tiers-État. Les hommes sont les ouvriers d'une œuvre dont les grandes lignes leur restent cachées. Finalement des influences générales l'emportent, dont personne peut-être ne se rendait compte. Et c'est pourquoi sans doute, dans l'histoire humaine, toute traversée qu'elle soit d'éclairs de conscience, des lois se manifestent, analogues à celles que suit la marche de l'aveugle nature.

Si d'ailleurs des convergences se révèlent, lorsque les actions des individus déroulent leurs conséquences, c'est sans doute qu'à l'origine de leurs actions les mêmes impulsions se retrouvent, où se révèle la force des situations auxquelles ils sont soumis. « Tout ce qui meut les hommes doit passer par leurs têtes, mais la forme que revêtent les choses en y passant dépend beaucoup des circonstances. » Derrière les tendances conscientes il faut chercher les véritables forces motrices, c'est-à-dire les causes historiques qui se transforment en mobiles d'actions. Or nos mobiles sont bien loin de nous révéler toujours le fond dont ils émergent : ce sont des fleurs qui ne laissent pas voir leur tige.

1. Lettres d'Engels, publiées dans l'appendice II de *Socialisme et Philosophie*, par Ant. Labriola, p. 243. Cf. *L. Feuerbach*, p. 44.
2. *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, p. 116.

Faut-il donc dire que les *treibenden Mächte* sont des forces inconscientes? M. Andler fait remarquer à ce propos que M. Labriola, dans son commentaire du matérialisme historique, force sans doute la pensée marxiste. Marx n'est pas Hartmann. Et l'on ne trouve chez lui, semble-t-il, aucun appel aux puissances obscures de l'âme subliminale [1].

Toutefois, dans les écrits de Engels du moins, on relèverait plus d'une expression propre à laisser croire que le ressort des ressorts demeure le plus souvent dans l'ombre. En tout cas les vraies raisons des mobiles restent inaperçues ou inavouées. Les motifs que l'homme assigne à sa conduite, pour les autres ou pour lui-même, ne sont souvent que des prétextes. L'historien qui s'y tiendrait écrirait l'histoire à coups de fictions, volontaires ou involontaires. Et c'est pourquoi Hegel, s'il avait tort de se figurer les moteurs de l'histoire sous la forme d'Idées qui ne sont que des schèmes abstraits, avait raison de représenter les hommes comme des serviteurs aveugles de forces qui les dépassent [2].

Si cet illusionisme, comme dit M. Masaryk [3], constitue l'essentiel du matérialisme historique, beaucoup de sociologues devraient alors s'avouer matérialistes. Car il est clair qu'un des postulats de leurs recherches est que les fins consciemment poursuivies par les individus ne sont pas les causes suffisantes de l'évolution sociale. Les théories qu'esquisse Engels sur la neutralisation réciproque des tendances individuelles et l'imprévisibilité de leurs conséquences se retrouvent développées sous des formes diverses dans la littérature sociologique. Cournot montrait déjà comment, par le seul frottement des individus, le mécanique tend à prévaloir sur l'organique, l'universel sur le particulier : à la limite une « physique sociale » apparaît comme possible. Wundt insiste sur ce qu'il appelle l'hétérogonie des fins [5]. Il observe que la raison pour laquelle nous respectons une coutume n'a rien de commun, le plus souvent, avec la raison pour laquelle elle a été instituée. Autour de la place où a disparu la pierre, des cercles concentriques vont s'élargissant. Les effets

1. *Revue de métaphysique et de morale*, 1897, p. 651.
2. Voir par ex. *L. Feuerbach*, p. 46. Cf. Labriola, *Socialisme et philosophie* (Appendice), p. 243.
3. *Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus*, p. 184.
4. *Considérations sur la marche des idées et des événements*, II, p. 87. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, II, p. 32, 239.
5. *Ethik*, I, 276 et suiv.]

imprévus de l'institution initiale se multiplient, en fournissant aux hommes de nouveaux motifs d'action. C'est dire que l'essentiel au point de vue social, dans les actes humains, c'est ce qui les dépasse en sortant d'eux : les conquêtes que personne n'a voulues sont de celles qui enrichissent le plus la civilisation.

Que d'ailleurs les raisons que se donne l'homme pour expliquer sa conduite expriment rarement les causes véritables des institutions, c'est un point sur lequel s'accorderaient la plupart des sociologues. Contre les « historiens historisants » ils maintiennent que la défiance à l'égard des motifs avoués — fussent-ils explicitement formulés dans vingt documents — est une précaution de méthode qui s'impose [1]. Ce que l'individu pense des causes ou des fins d'une pratique collective qu'il respecte peut avoir son intérêt : c'est un symptôme entre autres, et dont il sera bon de tenir compte. Mais il serait vain de lui réserver une valeur privilégiée. Pour découvrir les véritables raisons d'être des institutions, il faut mener plus loin et faire remonter plus haut une enquête objective. C'est ce que M. Durkheim exprime en déclarant que le point de vue anthropocentrique n'est pas plus fondé en sociologie que dans les autres sciences naturelles [2]. Il est donc vrai que dans nombre de cas les causes initiales sont inaccessibles à l'introspection. Les ressorts des ressorts, comme le voulait Engels, restent cachés.

Où les applications de ce principe sont le plus frappantes, c'est lorsqu'il s'agit des rapports de la morale et de la science des mœurs. La sociologie prend volontiers, ici, une attitude tout à fait différente de celle de la philosophie traditionnelle. Les conceptions morales, les principes, les systèmes, par lesquels la conscience s'efforce de justifier les obligations qui s'imposent à elle, on cesse de leur assigner la première place et de leur reconnaître un rôle de direction. Outre qu'elles acculent le plus souvent l'esprit à des contradictions insolubles [3], elles ne font que traduire plus ou moins parfaitement en langage intellectuel les exigences d'une société donnée. De cette réalité sous-jacente la conscience reçoit les inspirations sans en posséder une vue complète et précise : la nappe nous reste cachée, qui alimente le puits intérieur. Et c'est pourquoi il est vain de

1. Voir le compte rendu de la discussion de mai 1908, dans le *Bulletin de la Société de Philosophie*.

2. Voir la *Revue bleue* du 26 mai 1900, p. 649.

3. C'est ce qu'a amplement démontré G. Simmel, dans son *Einleitung in die Moralwissenschaft*.

demander à la seule conscience une science véritable de la morale. Les ethnographes nous fournissent, des pratiques religieuses en Australie ou des mœurs domestiques en Chine, une explication que Chinois ou Australiens ne soupçonnent nullement. Ainsi la « nature morale » des sociétés où nous vivons, pour familière qu'elle nous soit, peut rester pour nous, sur bien des points, une *terra incognita*. C'est pourquoi il importe de renoncer définitivement à ce que M. Lévy-Bruhl appelle l'anthropocentrisme moral. La science « loin de ramener l'ensemble de la réalité sociale à la conscience comme à son centre, rendra compte au contraire de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie, et dont elle est à la fois une expression et une fonction [1] ». Des explications auxquelles on peut aboutir par ce changement de point de vue M. Durkheim nous offre quelques exemples, lorsqu'il nous avertit que la crise actuelle de la morale tient moins au désarroi des idées qu'à la façon dont est organisée chez nous la division du travail : l'incertitude des consciences révèle moins l'insuffisance des théories philosophiques qu'une désharmonie dans la structure de la société. De même ce serait par un défaut d'intégration — les groupes manquant, qui sont propres à contenir en même temps qu'à soutenir l'individu — non par la propagande des doctrines pessimistes que s'expliquerait la multiplication des suicides [2]. Le malaise des consciences traduit à sa façon une maladie du corps social.

Or n'est-ce pas à des préoccupations analogues qu'obéit Karl Marx lorsqu'il rappelle que la morale ne condamne que ce que l'histoire a déjà condamné? Il ne tient les sentiments moraux pour dignes d'intérêt, c'est-à-dire pour capables de conséquences que lorsque leur mouvement correspond à quelque changement profond dans la structure sociale elle-même. Si le *Manifeste communiste* s'élève avec tant de force contre le socialisme idéaliste, c'est que celui-ci paraissait croire qu'on peut changer, à force de prédications, l'orientation de la conscience collective. Des aimants singulièrement plus puissants, cachés dans les faits économiques, gouvernent ses démarches par leurs déplacements automatiques. Sur ce terrain même il faut aller du dehors au dedans, de l'être à la conscience. Ce que Hegel disait des systèmes philosophiques est donc vrai aussi des sentiments

1. *La Morale et la science des mœurs*, p. 207.
2. *La Division du travail social*, conclusion. *Le Suicide*, conclusion.

moraux : « La chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du jour ». *Post factum* : l'idée morale suit et traduit le fait social. Et il importe que les conditions de fait aient été préalablement réunies pour que se fasse jour un véritable sentiment de masse [1], seule puissance qui mérite d'être prise en considération.

Jusqu'à ce point il semble que l'accord subsiste : le marxisme a posé le problème dans les termes mêmes où, pour spécifier sa position par rapport à celle de la psychologie individuelle, se plaît à le poser aujourd'hui la sociologie objective. Mais que pensera-t-elle de la solution, et de ce qu'on peut appeler la partie positive du marxisme?

*
* *

L'explication que proposent Marx et Engels de toute idéologie est une explication « matérialiste ». Que signifie cette expression?

Elle prête à l'équivoque, on l'a répété bien des fois [2]. Au fond elle signifierait simplement, selon M. Labriola [3], que le marxisme tend au monisme. Il vise à fournir des choses sociales une explication unitaire. Il refuse de voir dans les mouvements de la société les effets de la lutte de deux éléments, esprit et corps, ou de la collaboration d'un nombre plus ou moins grand de facteurs — économique, religieux, politique — qui formeraient, comme disait M. G. Deville, une sorte de syndicat. Il n'y a qu'une vie, dont les besoins commandent toutes les fonctions de la société. Tout se tient dans cet organisme. Et ce n'est que par une abstraction dangereuse qu'on y sépare les organes les uns des autres. Leur fonctionnement même suppose leur interdépendance. C'est par-dessus tout cette réciprocité d'action que les affirmations de Marx et d'Engels ont eu le mérite de mettre en lumière, en rattachant le cours même des idées à « l'intégralité » du mouvement social.

Si le marxisme s'en tenait là, on pourrait soutenir encore que sa tentative répond aux desiderata de la sociologie. Et en effet, si l'on s'est efforcé de constituer une sociologie proprement dite, c'est qu'on éprouvait le besoin de coordonner en même temps que de compléter les recherches des diverses disciplines historiques : on voulait

1. Voir à ce propos la préface d'Engels à la *Misère de la philosophie*.
2. *Marx Studien* I (*Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, par Max Adler), p. 289, 297, 299. — Weisengrün, *Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage*, p. 53.
3. *Essais*, p. 118, 244.

« intégrer » en même temps que comparer[1]. Pour hâter la constitution des types et l'établissement des lois il fallait non seulement rattacher les unes aux autres les différentes familles de faits historiques, mais les ordonner toutes en fonction de la réalité sociale qui les supporte. Le « sociologisme » est au premier chef une réaction contre le spécialisme.

Mais il est trop clair que le marxisme ne se borne pas à ce précepte de méthode. Il ne signale pas seulement l'interdépendance des phénomènes sociaux. Il s'efforce de déterminer leur hiérarchie. Et au fond n'y distingue-t-il pas des facteurs, pour pouvoir subordonner les uns aux autres? Non content, du moins, d'affirmer en principe l'unité de la vie sociale, il amène au jour les causes profondes dont ses variations sont les effets, la substance véritable dont tout le reste n'est que l'accident.

Veut-on savoir la véritable nature de cette substance-cause? Il ne faut pas s'en tenir, sans doute, aux associations d'idées qui gravitent autour du mot « matériel ». Qu'on se reporte aux thèses de Marx sur Feuerbach[2]. On y trouvera l'esquisse d'un commentaire métaphysique de la formule qui termine le *Faust* de Gœthe. Ce que Marx reproche avant tout au matérialisme traditionnel, c'est d'avoir conçu les choses sous la forme de l'objet, non sur le type de l'action. Il est fâcheux qu'on ait laissé à l'idéalisme le culte des forces actives. Au vrai c'est par l'action, non par la connaissance théorique, que l'homme pénètre les choses, que l'esprit communie avec le monde. Et la question de savoir si la pensée humaine comporte une vérité objective est une question qui se résout par la pratique. Ainsi la pensée profonde du marxisme, selon M. Andler[3], consisterait dans l'affirmation de « la solidarité complète de la théorie et de la pratique ». Il faut aller de l'être à la conscience. Traduisez : il faut aller de l'action à la pensée. En pressant un peu ces formules, on arriverait aisément à montrer dans Karl Marx un authentique ancêtre du pragmatisme[4].

Mais le pragmatisme marxiste veut être spécifié. Et il faut se rappeler de quelle sorte d'action il est par-dessus tout préoccupé. C'est de l'action qui entretient la vie, de celle qui fait subsister l'individu et durer l'espèce, de celle qui assure en un mot la satisfaction des

1. Voir les Préfaces de l'*Année sociologique*, t. I et II.
2. Reproduites à la fin de *L. Feuerbach*, d'Engels.
3. *Commentaire du manifeste communiste*, p. 86, 207.
4. Voir à ce propos la tentative de M. Sorel : Discussion sur le *Matérialisme historique* dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, mai 1902.

besoins matériels. Quand il rapprochera des découvertes de Darwin celles de son ami, Engels le louera d'avoir insisté sur « ce simple fait — jusqu'ici caché sous les couvertures de l'idéologie — que les hommes avant tout doivent manger, boire, se loger, se vêtir avant de pouvoir s'occuper de politique, de science, d'art, de religion; qu'ainsi la production des moyens de vie immédiats et matériels, et par suite le degré d'évolution économique d'un peuple ou d'un temps forme la base sur laquelle se sont développés les institutions d'État, les conceptions juridiques, l'art et même les représentations religieuses des hommes en question[1] ». *Primo vivere*. C'est cette fin qui est poursuivie avant toutes les autres, et à travers toutes les autres. Le réalisme des économistes, qui nous remettent en mémoire ces nécessités vitales, fait utilement contrepoids, sur ce point, aux spéculations d'un idéalisme utopique.

Mais à vrai dire, si l'on veut trouver la cause déterminante de l'évolution sociale, c'est moins dans la fin poursuivie qu'il la faut chercher que dans les moyens employés. La fin reste la même; les moyens varient. Ce sont eux qui en variant changent, non seulement la face de la terre, mais jusqu'à l'âme des sociétés. En transformant les choses par l'industrie, l'homme ne vérifie pas seulement ses hypothèses, il transforme jusqu'à ses rêves. Ainsi le mode de production passe au premier plan et marque tout de son empreinte. Dis-moi non seulement ce que tu manges, mais surtout comment tu gagnes ta vie : je te dirai qui tu es et ce que tu penses. L'action mène la pensée, affirmions-nous. Cela revient à dire que la production matérielle retentit sur la production intellectuelle elle-même. Montrez seulement à Marx l'outillage d'une époque; et comme Cuvier reconstituait sur la vue d'un os l'organisme entier, Marx se fera fort de reconstituer la société entière, non seulement dans son corps, mais dans son esprit[2]. C'est donc bien dans le matériel des sociétés, c'est dans les outils, les appareils, les machines que sont logées les véritables forces créatrices de l'organisation sociale. Les répercussions, directes ou indirectes, des inventions modèlent les institutions. C'est ainsi que le pragmatisme marxiste devient, par l'entremise de l'analyse économique, un technicisme. Le noyau du matérialisme historique, c'est la croyance à ce qu'on pourrait appeler l'automatisme technologique.

1. Discours d'Engels sur la tombe de Marx, cité par Masaryk, *op. cit.*, p. 103.
2. *Das Kapital*, I, p. 142.

Matérialisme singulier, sans doute. Il suspend l'évolution sociale aux découvertes et aux inventions. Qu'il s'agisse des trouvailles du chercheur isolé ou des conquêtes méthodiques de la science organisée, ce sont donc les plus hautes initiatives de l'esprit qui déclanchent le mouvement de l'histoire. Marx est loin de méconnaître ce rôle de la pensée humaine. N'est-ce pas lui qui note que le pire architecte se distingue, par l'idée qui plane devant ses yeux, de la fourmi la plus adroite [1]? L'homme, disait Franklin, est par excellence l'animal faiseur d'outils. Seul, observera Kautsky [2], il se montre capable de produire des moyens de production. Le milieu où vivent et se meurent les sociétés est donc un milieu humain autant et plus qu'un milieu naturel : au vrai c'est un milieu artificiel. A Owen qui répétait que les circonstances font l'homme, Marx objectait que l'homme aussi fait les circonstances [3]. Il importe de ne pas oublier ce trait lorsqu'on rapproche, comme on l'a fait tant de fois, la théorie marxiste de la théorie darwinienne, et lorsqu'on répète que Marx a naturalisé l'histoire humaine. Sans doute, Marx le dit lui-même [4], le développement de la société est assimilable à la marche de la nature : ici comme là se révèlent des lois. Mais les causes ne sont pas du même ordre. Le darwinisme peut être regardé lui aussi comme une technologie : ne considère-t-il pas les organes, dont il explique la formation, comme autant de moyens de production pour la vie des animaux [5]? Mais l'histoire des organes productifs de l'homme social met en jeu de tout autres forces. L'outil, la machine-outil, la machine motrice sont autant de matérialisations de l'esprit.

Si la théorie répond pourtant en quelque mesure à une tendance que l'on peut qualifier, — par opposition aux tendances rationaliste ou intellectualiste, — de matérialiste, c'est parce qu'elle insiste surtout ce qu'il y a d'imprévu, d'involontaire, de fatal dans la suite des mouvements historiques une fois déclanchés. L'intelligence crée consciemment l'outil. Mais lorsqu'on envisage les contre-coups divers de sa création, il est permis de dire qu'elle ne savait pas ce qu'elle faisait. Le matériel de la société une fois construit réagit de lui-même, comme mécaniquement, sur la société, et à travers la

1. *Das Kapital*, I, p. 140.
2. *Ethik und materialistiche Geschichtsauffassung*, p. 79 sqq.
3. Thèses sur Feuerbach; thèse III.
4. Voir la préface à la 1re édit. du *Capital*, Cf. Max Adler, *art. cité* (*Marx Studien*, I, p. 232-245).
5. *Das Kapital*, p. 335, en note.

société sur l'esprit. Ainsi, par un retour imprévu, le modificateur sera modifié; le créateur créé. L'invention, la découverte sont les témoignages éclatants de la liberté humaine : il est écrit pourtant que l'homme deviendra prisonnier de leurs lointaines conséquences. La technologie tout entière illustre le thème de Gœthe : l'apprenti sorcier déchaîne des puissances magiques dont il n'est plus le maître[1]. Qu'est-ce que la force propre des idées, au prix de la force des choses qu'elle met en branle par la magie de l'industrie?

A quelles explications ingénieuses peut mener l'hypothèse technologique ainsi définie, l'expérience l'a prouvé. Non seulement des penseurs socialistes se sont efforcés de préciser sur ce point la pensée des maîtres : M. Sorel par exemple nous explique, par la nature des spectacles que l'industrie leur met sous les yeux, le caractère des théories de Darwin sur la sélection ou celles de Spencer sur l'hérédité[2]. Mais encore, indépendamment de la tradition socialiste, des chercheurs ont rencontré un certain nombre de relations analogues à celles que signalaient Marx et Engels. La notion des répercussions indéfinies des inventions n'est-elle pas le centre du livre de M. Lacombe, sur l'*Histoire considérée comme science*? Par l'analyse des conséquences non seulement matérielles, mais intellectuelles et sociales du feu — depuis l'extension des ressources alimentaires jusqu'au rehaussement de la condition des femmes — il montrera par exemple qu' « aucune des révolutions religieuses, aucune des révolutions politiques accomplies depuis le commencement de l'histoire n'est comparable pour l'ampleur des résultats à cette invention ». Dans les *Origines de la Technologie* M. Espinas s'efforçait, de même, de prouver par une histoire nouvelle de la philosophie grecque que les bâtisseurs de systèmes demandaient inconsciemment leurs modèles aux *organa* qu'ils avaient sous les yeux. Bien plus, ce n'est pas seulement sur les produits de la vie de l'esprit, c'est sur ses instruments intérieurs, sur ses facultés, sur ses catégories qu'on prétend relever l'empreinte des habitudes pratiques et en particulier des traditions techniques. Si nous sommes si facilement mécanistes, dira M. Bergson dans l'*Évolution créatrice*, c'est que nous sommes depuis longtemps mécaniciens.

1. C'est la comparaison que le *Manifeste communiste* applique à la bourgeoisie industrielle.
2. Voir le *Mouvement socialiste* d'octobre et décembre 1907.

*
* *

Mais ce ne sont pas ces actions directes de l'instrument sur l'entendement qu'étudient Marx et Engels. A leurs yeux, les formes matérielles créées par l'esprit ne réagissent sur lui qu'à travers certains intermédiaires, qui sont des formes sociales. Les classes, les premiers produits du mode de production, sont aussi les nécessaires moyens de son action sur toute l'idéologie. De la façon dont le travail est divisé entre les hommes dépend la manière dont ils se groupent, et de celle-ci leurs espoirs ou leurs craintes, leurs croyances et leurs doctrines [1]. La philosophie de l'outil, chez Marx et Engels, a pour prolongement immédiat leur théorie des classes.

Et c'est sans doute encore une tentative conforme aux tendances de la sociologie que cet effort pour découvrir l'intermédiaire, grâce auquel les choses gouvernent les idées, dans les transformations de la réalité sociale elle-même. Mais comment le socialisme scientifique se représente-t-il cette réalité sociale, ses rapports avec les phénomènes qui causent ses mouvements, ou la manière dont elle porte ses effets? C'est sur ces points peut-être qu'il y aurait lieu d'élargir ou de rectifier les conceptions marxistes.

Et d'abord est-il légitime de présenter le phénomène social comme une sorte de doublure du phénomène matériel, la différenciation des hommes comme un produit du mode de production? Faut-il admettre en d'autres termes, selon la formule fameuse, que le moulin à bras « donne » une société avec suzerain féodal, le moulin à vapeur, une société avec capitaliste industriel [2]? C'est contre cette partie de la théorie qu'ont porté, on le sait, les critiques les plus décisives. Les discussions méthodologiques de M. Stammler [3] ont établi qu'il fallait distinguer entre la forme et la matière de la vie sociale, entre la règle juridique et l'activité économique, et que celle-là n'est pas simplement une sécrétion de celle-ci. C'est dire que la façon dont les hommes sont hiérarchisés n'est pas nécessairement déterminée par celle dont leur travail est organisé. Il importe de distinguer nettement, comme le propose M. Simiand [4], entre la forme et le régime de la production, celui-ci désignant « les institu-

1. Voir l'*Anti-Dühring*, p. 286 sqq.
2. Marx, *Misère de la Philosophie*, p. 151.
3. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichts auffassung.*
4. Voir *Année sociologique*, t. IV, p. 514; V, p. 492.

tions de la production économique définies et classées selon les relations juridiques et sociales qui les caractérisent », celui-là désignant « les institutions de la production économique définies et classées selon les relations technologiques ou morphologiques qui les caractérisent ». On s'aperçoit alors que les variations des formes et celles des régimes, celles de l'outil et celles de la loi sont souvent indépendantes. « Le même soc avec lequel labouraient déjà les esclaves romains et les moines carolingiens, sert encore au paysan d'aujourd'hui [1]. »

Au vrai, lorsque les hommes se répartissent les tâches, une certaine réalité sociale est toujours donnée, dont les tendances préalables pèsent sur la répartition elle-même. Les situations déterminent les fonctions. L'épée, disait Dühring [2], jette son poids dans la balance : c'est la force qui crée les classes. A vrai dire, pour que cette théorie recouvrît tous les faits, il faudrait entendre la catégorie de la force au sens très large, et y faire rentrer toutes les formes du prestige [3]. Tout le mécanisme social, disait Auguste Comte, repose en dernière analyse sur des opinions. Cela est vrai surtout, sans doute, des mécanismes primitifs. Toujours est-il que ce ne serait pas à une cause unique, d'ordre technique, que serait due la forme de l'organisation sociale, mais à la rencontre et à la combinaison d'influences diverses.

Et si les unes dérivent en effet plus ou moins directement des besoins matériels — qui se réduisent en fin de compte à une masse de besoins individuels — les autres expriment un besoin d'ordre et de règle, qui constitue un besoin proprement social. Il reste donc que la technique n'est pas la mère du droit. Les inventions à elles seules ne sauraient créer les institutions. Ce qui revient à dire, en d'autres termes, que les formes sociales ne découlent pas des formes matérielles.

Mais, abstraction faite de ces questions d'origine, lorsque les marxistes nous montrent à l'œuvre les formes sociales qui sont à leurs yeux les formes essentielles — les classes — poussent-ils assez loin l'analyse ?

Lorsqu'ils dénoncent l'effort de celles qui dominent pour faire régner dans la société les idées propres à assurer leur domination,

1. Andler, *Revue de métaphysique*, art. cit., p. 653.
2. *Cursus der national und socialökonomie*, p. 78.
3. C'est un des points sur lesquels a bien insisté Schäffle dans son *Abriss der Soziologie*.

il serait aisé de relever, dans le langage de Marx et d'Engels, des traces de finalisme. Ils escomptent des effets d'une « volonté de classe[1] », dont on dirait qu'elle vise son but et sait sa mission. Ainsi sont transposés, semble-t-il, à l'usage des classes, les concepts dont Hegel usait pour les races ou les peuples : tout se passe du moins, dans l'histoire résumée par le *Manifeste communiste*, comme si la bourgeoisie était menée par quelque Idée hégélienne.

Mais pour une philosophie qui répudie toute finalité, immanente ou transcendante, il ne saurait y avoir là qu'une apparence qui reste à expliquer. A la suite de quels phénomènes de fusion, donc, un certain nombre d'individus deviennent-ils capables d'agir et de penser unitairement, et comme s'ils visaient une fin commune? Pour en rendre compte, il importerait de montrer comment une classe arrive à l'existence non seulement en soi, mais pour soi; en d'autres termes comment les individus qui la composent prennent conscience de leur unité, et posent leur moi collectif. La répartition des tâches, dit-on, leur crée des situations analogues. Mais des similitudes, même devenues conscientes, ne suffisent pas sans doute à créer une conscience de classe : il y faut le sentiment d'une solidarité propre. Or pour que ce sentiment s'éveille au cœur des individus, il importe qu'ils soient, non pas seulement juxtaposés, mais organisés. Karl Marx en fait la remarque, à propos des paysans parcellaires. « Ils vivent dans la même situation, mais ils ne sont pas unis par de nombreux rapports[2]. » En conséquence, la classe paysanne sera « un sac de pommes de terre » plutôt qu'une classe véritable. Il n'y a de véritable classe que là où il s'est formé une conscience collective. Mais pour qu'une conscience collective se forme, encore y faut-il le concours d'un certain nombre d'institutions. Les conditions nécessaires à l'éclosion sont multiples, et difficilement réunies[3]. Autre chose, remarque à ce propos M. Halbwachs[4], est rassembler les données de l'histoire économique, autre chose déterminer dans quelle mesure, et ajouterons-nous, à travers quels intermédiaires la conscience sociale en peut être influencée. En ce sens, on peut soutenir que longtemps les seuls membres des classes

1. *Manifeste communiste*, par. 45.
2. *Le XVIII Brumaire de Louis Bonaparte* (trad. Remy), p. 346.
3. Voir à ce sujet les remarques de M. B. Croce, *Matérialisme historique*, p. 138. Cf. G. Sorel, *Journal des Économistes*, mai 1897.
4. Discutant les théories de Schmoller, Bücher et Sombart sur les classes, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 893.

privilégiées constituent à proprement parler une classe, armée de pied en cap[1]. Seuls, à la fois possédants et dirigeants, également attachés au type de vie qui leur est commun, ils possèdent, prêts à la défendre au besoin, cette unité que donne l'action politique, l'usage des différentes formes du pouvoir. Le cas des classes moyennes est différent. Elles constituent plutôt une lice, et un passage. Leurs éléments sont en mouvement incessant. Les uns montent, les autres descendent : mauvaises conditions pour s'agréger les uns aux autres. Quant à ceux qui restent dans les bas-fonds, les prolétaires, ils sont sans doute soumis à une même pression : mais combien d'institutions leur restent à créer pour que la conscience de cette situation commune devienne une réalité agissante? C'est à ces desiderata que fait allusion le nouveau syndicalisme lorsqu'il démontre la nécessité de réintroduire, dans le déterminisme marxiste, une philosophie de la volonté[2].

Eût-on d'ailleurs analysé les mécanismes complexes grâce auxquels les classes deviennent conscientes, il resterait encore à montrer comment elles s'y prennent, pour agir sur l'idéologie. Est-ce seulement en tablant sur les effets de mobiles intéressés, mis en branle par des idées qui ne seraient que des prétextes? La théorie des idées-prétextes a été maintes fois esquissée par les fondateurs du socialisme scientifique. Engels nous montre par exemple la revendication des Droits de l'Homme suggérée par les besoins industriels de la bourgeoisie[3]. Il faut à ses manufactures des masses d'hommes mobilisables à volonté, embauchables et congédiables à merci, « deux fois libres », c'est-à-dire délivrés de toute tutelle en même temps que dénués de toute ressource. La bourgeoisie se servira donc du droit naturel comme d'un bélier pour démolir les enclos du régime féodal et corporatif : elle fait place nette. Deux siècles avant, déjà, lorsque la réforme réclame l'égale liberté des croyances, il est permis de reconnaître, sous les protestations libérales, les aspirations du commerce naissant qui veut avoir ses coudées franches : c'est la « libre concurrence » qui cherche à se faire jour, et qui pousse devant elle la libre pensée. « Déguisement », dira Engels : les intérêts s'habillent en idées.

1. Cf. Andler, *Commentaire du manifeste communiste*, p. 82.
2. Voir dans la collection du *Mouvement socialiste*, les articles de MM. Lagardelle et Berth.
3. *Anti-Dühring*, p. 101-103.

On le voit, des explications de ce genre supposent dans la conscience de classe une sorte de machiavélisme spontané : il y entrerait, en parts difficiles à déterminer, de l'auto-duperie et de l'hypocrisie. Il semble que les possédants déterminent par un calcul inavoué les principes qui leur sont utiles afin de les faire passer au premier plan. Ou du moins leur esprit penche instinctivement du côté de leur intérêt. La « logique des sentiments » opère, comme dirait M. Ribot : elle les fait s'arrêter aux formules propres à justifier l'attitude que leur impose le désir de défendre leur situation.

L'explication a l'inconvénient de toutes les explications utilitaires. Elle prête trop sans doute au calcul, fût-il inconscient. Ceux qui s'en contentent oublient qu'il est rare, en histoire, que l'acteur prévoie les plus utiles répercussions de son geste. Ne retombent-ils pas par là dans l'erreur cent fois reprochée à l'économie classique? Elle réalisait, dans l'*homo œconomicus*, une sorte d'échangiste idéal, qui ne vise qu'au plus grand profit et sait pertinemment les moyens d'y atteindre. Ainsi le socialisme semble prêter à la conscience de classe une vision trop nette de l'intérêt de classe. Il impute à la bourgeoisie, en particulier, un trop grand nombre de faits exprès [1]. En réalité, si les idées dominantes d'un temps se modifient, il est vraisemblable que l'attraction de l'intérêt n'en est pas seule responsable : la pression des circonstances y entre pour quelque chose. Elles imposent quels que soient les désirs de la sensibilité, un certain contenu à l'imagination. Une théorie vraiment libérée de finalisme attacherait plus de prix aux empreintes mécaniquement déposées sur l'esprit par les faits. Il arrive plus d'une fois d'ailleurs, que Marx et Engels orientent leurs explications de ce côté. Lorsque Engels, par exemple, nous dit de Calvin que sa théorie de la prédestination n'est qu'une sorte de transposition de la réalité commerciale [2], laquelle fait dépendre le succès de conjonctures imprévisibles plus que du mérite personnel, les suggestions de l'égoïsme de classe ne sont plus ici en jeu : un fait a été traduit sans qu'une fin ait été poursuivie. Des influences de ce genre mériteraient sans doute d'être prises en considération, dans bien des cas où Marx et Engels se contentent d'escompter l'action plus ou moins mystérieuse d'une « volonté de

1. Cf. le *Manifeste communiste*, par. 59. La théorie esquissée par M. Sombart, dans *Das moderne Kapitalismus* n'échappe pas à cette objection. Voir Halbwachs, *art. cit.*, p. 892.

2. Dans l'introduction écrite pour l'édition anglaise de l'*Anti-Dühring*.

classe » suggérant des « interprétations intéressées ». On a essayé de prouver par exemple, à propos des idées égalitaires, que les variations tant quantitatives que qualitatives des sociétés, l'accroissement de l'homogénéité et de l'hétérogénéité, les progrès de l'unification et de la complication dans la civilisation occidentale devaient y rendre plus aisée l'expansion de ces idées, en ouvrant insensiblement les esprits au sentiment du prix égal des personnalités différentes [1]. Si le matérialisme historique ne signifie pas seulement rattachement à l'égoïsme, mais d'abord élimination du finalisme, de pareilles explications, qui escomptent une modification automatique des sentiments par les impressions, seraient plus « matérialistes » que celles qui prêtent aux classes une volonté analogue à la volonté de vivre de Schopenhauer, où à la volonté de dominer de Nietzsche.

Mais il est clair qu'en suivant ce chemin on rencontrerait d'autres faits que ceux qui dérivent directement des transformations de la technique; et l'on ferait entrer en ligne de compte les effets de formes sociales autres que la classe. De cela aussi, d'ailleurs, Marx et Engels ont eu le pressentiment. S'agit-il par exemple de l'État? Ils s'efforcent, — réagissant ainsi contre la philosophie sociale du XVIIIe siècle, qui réservait la place d'honneur aux formes de gouvernement, — de démontrer que l'État lui aussi n'est qu'ombre et reflet : le pouvoir politique n'est jamais que le serviteur des intérêts économiques. Mais Marx et Engels ne nieront pas pour autant les effets propres du groupement politique. Nous ne faisons pas seulement allusion ici aux lettres où Engels, atténuant systématiquement les thèses du matérialisme historique, insiste sur l'autonomie relative des forces qui doivent, mais en dernière instance seulement, s'incliner sous la pression de l'organisation économique : en particulier « la puissance politique, dit-il, tend à toute l'autonomie possible, et une fois établie, elle est douée elle aussi d'un mouvement propre ». Mais Marx lui-même, dans les ouvrages où il confronte sa philosophie avec l'histoire, fait, au moins implicitement, des concessions analogues. Que signifient par exemple les réflexions de Marx sur ce qu'il appelle le crétinisme parlementaire? « Il relègue les malades qui en sont infectés en un monde imaginaire, leur enlève tout sens,

1. Ce sont les thèses que nous avons essayé de démontrer dans notre étude sur les *Idées égalitaires*.
2. Voir l'appendice de *Socialisme et philosophie*, par M. Labriola, p. 250.
3. *Le XVIII Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 299.

tout souvenir, toute intelligence du grossier monde extérieur ». Ils attribuent une importance démesurée aux délibérations et aux décisions des assemblées. Qu'est-ce à dire? Les effets ainsi dénoncés tiennent-ils à des causes économiques? Voit-on ici à l'œuvre les suggestions des intérêts de classe? On y voit seulement l'action d'un certain milieu fermé, dont les méfaits continueraient sans doute alors même qu'en dehors de lui l'organisation des classes serait changée du tout au tout. Du moins — si nous en croyons les critiques répétées par les partisans du syndicalisme — l'expérience tendrait à prouver qu'en pénétrant dans ce milieu les représentants de la classe ouvrière y prennent les mêmes plis que les autres; ils sont saisis eux aussi et malaxés par la « logique » du parlementarisme.

Ce que nous observons là d'un groupement proprement politique il faudrait le répéter, toutes choses égales d'ailleurs, de toutes les formes d'associations, grandes ou petites, permanentes ou éphémères, volontaires ou spontanées, qui chevauchent sur les classes : chacun de ces groupements peut exercer ses effets spéciaux, capables ici de compléter, et là de contrarier l'influence du groupement économique. Est-il besoin d'ajouter que cela est vrai surtout de ces groupements globaux qui s'appellent les nations? C'est sur ce point, peut-être, qu'avec le recul de l'histoire l'abstraction marxiste paraîtra la plus violente. Depuis le moment où le *Manifeste communiste* déniait, pour le prolétariat du moins, toute raison d'être au principe des nationalités, le principe des nationalités n'a pas cessé, avec le concours des prolétaires, de pétrir et repétrir l'Europe. Les forces sentimentales ainsi dégagées se sont montrées capables, jusqu'à nouvel ordre, de séparer ceux que leurs intérêts de classe devraient unir, et d'unir ceux qu'ils devraient séparer [1].

La sociologie a pour objet, dit-on quelquefois, de mettre en lumière les formes sociales, leurs causes et leurs conséquences propres. Si cette définition est exacte, on comprend que la sociologie ne doive pas méconnaître l'influence des classes. Mais on comprend du même coup qu'elle ne puisse se réduire tout entière à l'étude de cette seule influence.

*
* *

Mais la définition que nous venons de citer est sans doute trop étroite encore. En fait, les recherches de la sociologie ne nous ont

1. Voir dans les *Libres Entretiens* de 1906-1907 les discussions sur l'*Internationalisme* (VI et VII : *Patriotisme et Lutte de classes*).

pas seulement habitués à prendre les formes sociales comme centres d'observation. Elles tendent à faire prévaloir une conception spéciale des représentations collectives, de leur nature et de leurs fonctions. C'est sur ce point peut-être que les divergences deviendraient plus sensibles entre le marxisme et la sociologie. Celle-ci ne nous inclinerait pas seulement à élargir la base des explications proposées par Marx et Engels ; elle nous amènerait à réagir contre leur penchant à résoudre les idées dominatrices d'un temps en prétextes ou en illusions. En un mot elle n'aurait pas seulement à compléter « l'économisme » comme dit M. Barth, mais à limiter ce que M. Masaryk appelle « l'illusionisme » marxiste.

Les idées ne sont que des ombres projetées sur le fond de la caverne? Mais d'abord, pour reprendre l'image de Platon, les figurines dont les ombres sont ainsi projetées ne sont pas toutes modelées, nous venons de le rappeler, par des forces économiques. Et puis, qui dit ombre ne dit pas forcément apparence illusoire. Et ces ombres sont peut-être nécessaires pour faire converger les regards des hommes. Il faudrait faire subir ici à l'illusionisme matérialiste une correction analogue à celle qu'on fait subir d'ordinaire à l'illusionisme idéaliste. Le monde extérieur n'est qu'une apparence, dit celui-ci. Mais il est bientôt forcé d'ajouter : c'est une apparence bien fondée. Et pour que l'esprit humain se construise une science du monde force lui est de se représenter les phénomènes étalés dans l'espace et dans le temps. De même et inversement, à qui nous avertit que le monde intérieur n'est qu'une apparence nous devrons répondre qu'il est une apparence bien fondée, non seulement à cause des réalités sociales qu'il traduit à sa manière, mais encore à cause de l'œuvre de coordination qu'il accomplit, en offrant aux tendances individuelles des centres de convergence. Ainsi l'apparition de ces fantômes qui sont les croyances et les doctrines — religieuses ou politiques ou morales — ne serait pas seulement inévitable ; elle serait indispensable. Elle aurait à jouer dans l'histoire un rôle d'irremplaçable intermédiaire.

De cette vérité encore le sentiment n'a manqué, assurément, ni à Marx ni à Engels. On se souvient de ce que dit Marx, dans *le XVIII Brumaire*[1], des ombres romaines qui « veillèrent sur le berceau de la Révolution française. Les gladiateurs de la société bourgeoise

1. P. 193.

ajoute-t-il, trouvèrent dans les traductions strictement classiques de la République romaine l'idéal et les formes artistiques, les illusions dont ils avaient besoin pour se dissimuler à eux-mêmes l'objet bourgeoisement étroit de leurs luttes et maintenir leur passion à la hauteur de la grande tragédie historique ». Engels dira de même qu'à la fin du moyen âge « pour déchaîner une tempête dans les masses, dont l'âme était exclusivement nourrie de religion, on dut leur présenter leurs propres intérêts sous un déguisement religieux[1] ». Marx et Engels reconnaissent donc l'utilité, sinon la nécessité des « travestis idéologiques ». Ne faut-il pas que l'image soit « renversée », comme dit Engels encore, pour être aperçue?

Malgré tout la notion subsiste, chez les théoriciens du matérialisme historique, qu'à la base de ces illusions se retrouve une sorte de ruse plus ou moins consciente des classes privilégiées, et qu'il suffit de dénoncer la manœuvre pour en voir s'évanouir les effets. Aussi paraissent-ils penser que dorénavant, l'humanité n'aura plus d'illusions. Il ne lui sera plus nécessaire, pour avancer, de courir après les feux follets des idées. Mais sur ce point encore l'expérience ne paraît pas ratifier les prophéties marxistes. Nous voyons aujourd'hui les philosophes du socialisme syndicaliste[2] revenir à la théorie des « mythes » nécessaires au prolétariat. Une notion comme celle de la grève générale peut, nous dit-on, n'être pas scientifiquement vérifiable, ni pratiquement réalisable : elle garde cependant une raison d'être si elle suscite et coordonne les enthousiasmes, si elle « règle » et « rallie », comme aimait à dire M. Brunetière, les activités. En fait d'ailleurs, les formules marxistes elles-mêmes n'agissent-elles point par leur rayonnement sentimental bien plus que par leur noyau scientifique? Leur force de propagande ne réside-t-elle pas dans l'idéal qu'elles incarnent bien plus que dans la réalité qu'elles traduisent? C'est un des traits qu'ont en vue ceux qui répètent que le mouvement socialiste est par excellence un mouvement religieux.

Au vrai toutes les idées qui tendent, par les jugements de valeur qu'elles impliquent, au gouvernement de l'action collective, gardent une couleur religieuse. Elles s'imposent, et elles en imposent. « La Patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc, etc., sont pour nous des choses sacrées auxquelles nous ne permettons pas qu'on touche.

1. *L. Feuerbach*, p. 54.
2. Voir G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, précédées d'une lettre à D. Halévy.

L'opinion publique ne tolère pas volontiers qu'on conteste la supériorité morale de la démocratie, la réalité du progrès, l'idée d'égalité, de même que le chrétien ne laisse pas mettre en discussion ses dogmes fondamentaux[1]. » A vrai dire, on ne saurait comprendre le caractère plus ou moins nettement impératif de ces croyances, même laïques, si l'on ne se représente les origines et les fonctions sociales de la religion, ses survivances et ses succédanés.

Mais c'est là sans doute ce qu'a le moins bien compris le matérialisme historique. Marx et Engels restent, en matière de philosophie religieuse, les disciples de Feuerbach. « Dieu est le miroir de l'homme » — « La religion est la fille du désir ». Lorsqu'il explique à l'aide de ces principes les hallucinations religieuses, Feuerbach ne fait pas à proprement parler de psychologie sociale. Il tient compte des facultés de l'espèce, non des effets du groupement. Marx lui en fait le reproche, dans une formule où le point de vue sociologique est nettement caractérisé : « Feuerbach ne voit pas que le « sentiment religieux » est lui-même un produit social, et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme de société déterminée ». Mais par cela même que Marx résout aussitôt toute forme sociale en rapports économiques, il rétrécit le cercle des recherches auxquelles sa propre formule aurait pu l'inciter. Il s'en tiendra à la pensée qu'il exprime dans la *Question juive* et dans la *Critique de la Philosophie du Droit :* « La religion exprime un manque. — La religion est l'opium du peuple ». A la fois aveu et mensonge, son existence est la preuve que l'organisation économique est imparfaite : car on ne rêve que ce qu'on ne possède pas. Et en même temps elle est un effort pour stéréotyper cette imperfection en paralysant le peuple : car on ne cherche pas à conquérir ce qu'on possède en rêve. Ainsi par ses origines comme par ses fonctions la religion est étroitement soudée à l'économie. Les variations de la technologie commandent donc, en dernière analyse, celle de la théologie.

Qu'une hypothèse de ce genre — plus fidèle que Marx et Engels ne s'en rendaient compte à l'esprit du XVIIIe siècle, — explique malaisément tous les faits découverts par la science des religions, ce n'est pas douteux. « La religion est le plus primitif de tous les phénomènes sociaux, écrivait M. Durkheim[3]. Dans le principe tout est religieux.

1. Durkheim, dans l'*Année sociologique*, t. II, 20.
2. Thèses 6 et 7 (*L. Feuerbach*, p. 61).
3. *Revue philosophique*, 1897, p. 650.

Or nous ne connaissons aucun moyen de réduire la religion à l'économie ni aucune tentative pour opérer réellement cette réduction. Nul n'a encore montré sous quelles influences économiques le naturisme était sorti du totémisme, par suite de quelles modifications dans la technique il était devenu ici le monothéisme abstrait de Jahvé, là le polythéisme gréco-latin, et nous doutons fort que jamais on réussisse dans une pareille entreprise. Plus généralement il est incontestable qu'à l'origine le facteur économique est rudimentaire, alors que la vie religieuse est au contraire luxuriante et envahissante. Comment donc pourrait-elle en résulter? »

C'est là sans doute un des plus graves inconvénients de la préoccupation marxiste : à vouloir souder la religion à l'économie, on oublie comment, avant même que les modes de la production aient pu se modifier notablement, les modes de la croyance ont dû pétrir la matière humaine. On sait comment Engels adapte Morgan à Marx : pour compléter le matérialisme historique, à la théorie de l'outil il adapte la théorie de la famille, qui est comme la fabrique de l'espèce et qui fournit à la société son matériel d'hommes[1]. Il s'efforce de faire remonter à un phénomène économique, la propriété privée — elle-même liée aux progrès de la division du travail — la responsabilité de la dissolution des *gentes* primitives : ainsi se créent d'une part la monogamie qui, tempérée par le droit du mâle à l'adultère, assure le privilège de l'homme et de ses « héritiers », d'autre part l'État qui assure, avec ses forces policières et ses ressources fiscales, le privilège des possédants. Il est remarquable que c'est seulement alors, quand il fait intervenir les formes de la division du travail et le régime de la propriété privée, qu'Engels reconnaît des influences « de nature sociale ». Ne voit-on donc à l'œuvre jusque-là que des forces d'ordre biologique? Faudra-t-il classer sous cette rubrique celles qui ordonnent la famille australienne autour du totem, ou le γένος grec autour du foyer domestique? Ce caractère religieux des premiers groupements familiaux — caractère que les recherches récentes ont mis en si vive lumière — Engels ne paraît pas le soupçonner. Parce qu'elle n'a point d'ouvertures de ce côté, sa sociologie s'interdit de découvrir l'origine, tout à fait étrangère à l'économie, de nombre de scrupules qui continuent d'exercer leur action sur les sociétés. L'industrie travaillera sur un « donné » social, que le maté-

1. *Les origines de la Famille, de la Propriété privée et de l'État*, trad. Ravé, p. III.

rialisme historique néglige systématiquement. Il oublie, observait M. Jaurès[1], que l'évolution historique a été précédée d'une longue évolution physiologique. Ajoutons : que l'évolution économique a été précédée d'une longue évolution religieuse. C'est celle-ci qu'il importerait d'étudier pour rechercher, sur des exemples typiques, comment se forment et comment agissent, selon la logique qui leur est propre, les représentations collectives.

On se convaincrait alors que, comme elles n'ont pas pour origine unique des « manques » de l'organisation économique, les croyances religieuses sont loin d'avoir pour unique fonction le maintien de l'inégalité. C'est ici que l'on pourrait utiliser, en les transposant, les indications de Marx sur la formation des « choses sociales » qui se dressent devant les consciences individuelles. Si les croyances religieuses sont investies en effet d'un prestige spécial, qui fait que l'on considère comme un crime de les renier, c'est sans doute qu'elles sont les produits de forces supérieures aux individus; c'est qu'elles résultent de l'action qu'ils exercent les uns sur les autres en se tenant groupés. Et leur fonction est avant tout, en effet, de rallier et de régler les activités du groupe : elles fournissent comme des centres d'aimantation pour la cohésion sociale. C'est pourquoi M. Boutroux pouvait résumer en ces termes les théories du « sociologisme » : « L'observation montre que la religion n'est autre chose que la société elle-même, imposant à ses membres les croyances et les actions que requiert son existence et son développement. La religion est une fonction sociale »[2].

Et sans doute un moment vient, et doit fatalement venir, en raison des transformations mêmes des sociétés, où la foi perd son empire : de moins en moins les consciences individuelles se laissent tyranniser. Toutefois les croyances « laïques », si elles servent de centres de ralliement à un certain nombre de sentiments intenses, comme elles exercent la même fonction que les croyances religieuses, gardent longtemps quelque chose de leur caractère. A travers elles aussi on sent à l'œuvre des forces supérieures aux individus. La doctrine même qui assigne comme fin à la société la garantie du droit individuel, conserve, dans la mesure où elle répond à un sentiment

1. *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire*, Conférence, p. 14.
2. *Science et religion*, p. 190. Sur la survivance de la religion dans la morale, cf. les explications de M. Durkheim dans une discussion sur la *Détermination du fait moral* (*Bulletin de la Société française de philosophie*, avril et mai 1906).

collectif, une sorte d'auréole. On a pu parler d'une religion de la personnalité humaine.

De ce point de vue c'est avec un esprit tout différent de l'esprit marxiste qu'on aborderait l'étude de l'idéologie. On accordera aux représentations collectives une tout autre valeur que celle que leur assigne le matérialisme historique, si l'on a clairement aperçu leurs tenants et leurs aboutissants sociaux. On les traitera dès lors non plus comme des épiphénomènes, mais comme des synthèses *sui generis*, capables de déviations propres : prismes, et non pas seulement reflets.

C. Bouglé.

SUR L'IMPLICATION ET LA DISSOCIATION DES NOTIONS

Les exemples les plus caractéristiques d'implication et de dissociation des notions sont fournis par la science mathématique dans la dernière période de son évolution, qui commence aux environs de 1820.

A travers les différentes phases de son histoire, et malgré le trouble apporté par des idées comme celle de l'infiniment petit, la mathématique avait été jusque-là conçue sur le modèle de la géométrie, et la géométrie était une science aux contours bien définis, dont les principes fondamentaux étaient simples et immuables. C'est sous cet aspect que Kant a vu les mathématiques, sous cet aspect qu'Auguste Comte les regarde encore, sous cet aspect enfin que paraissent aussi les avoir envisagés ceux des penseurs qui ont professé qu'au cours du XIXe siècle le centre de la spéculation philosophique s'était déplacé, au préjudice de la mathématique, au profit de la biologie ou de la psychologie.

Mais la question devient tout autre si on se transporte à l'intérieur de la science et si on essaie de suivre la direction de son progrès. M. Darboux disait récemment, au Congrès de Saint-Louis : « Le cercle dans lequel paraissaient renfermées les études mathématiques au commencement du XIXe siècle a été brisé de tous côtés. » Quels enseignements comportent pour les philosophes ces transformations, multiples et profondes? Il suffira de rappeler quelques traits extrêmement généraux de l'évolution mathématique pour entrevoir au moins une partie de la réponse.

Tout d'abord le XIXe siècle a enregistré la ruine de ce qu'on a spirituellement appelé l'impératif géométrique. A la géométrie euclidienne dont le caractère composite avait été si longtemps dissimulé sous l'uniformité de l'appareil démonstratif, se sont substituées des disciplines diverses; or, ces disciplines ne correspondent pas seulement à différents points de vue sur un même espace, elles réagissent nécessairement sur la conception que l'on se fait de l'espace.

A chacun des postulats, à chacun des « axiomes implicites », comme dit M. Poincaré, sur lesquels était fondée la géométrie traditionnelle, on peut opposer un principe nouveau, qui définira une forme spatiale nouvelle distincte pour le géomètre de l'espace euclidien. D'autre part la traduction algébrique que Fermat et Descartes avaient donnée aux propositions de la géométrie synthétique avait pour effet de libérer l'espace de la restriction que la perception sensible lui avait imposée; elle ouvrait la voie aux spéculations abstraites de la géométrie à n dimensions. On a même pu se demander si l'extension des méthodes projectives ne permettait pas une interprétation synthétique de cette multiplicité de dimensions qui était apparue d'abord comme une simple idée analytique.

Il faut donc que le philosophe revienne sur ses pas : il avait supposé l'unité de l'espace géométrique; et, considérant cet espace comme étant essentiellement l'espace, il lui avait fait jouer le rôle d'un médiateur entre l'agrégat confus des qualités sensibles qui remplit la conscience au stade élémentaire de la connaissance, et le réseau des relations quantitatives qui constitue l'univers de la science. Mais une semblable simplification du problème est désormais impossible. Qu'il fût objet d'intuition sensible, qu'il constituât un concept ou une forme *a priori*, l'espace devait être donné une fois pour toutes. Or la philosophie de l'espace ne peut plus être une philosophie du donné; l'espace recouvre une large frange d'activité intellectuelle dont nous marquerons seulement ici la limite inférieure et la limite supérieure. Là se placerait l'axiome de libre mobilité, par lequel l'esprit contredit à l'expérience immédiate que les données de la perspective lui apportent, et impose aux objets contenus dans l'espace de conserver leur contours immuables quelle que soit la distance à laquelle ils soient transportés. Ici serait la représentation analytique du continu à l'aide de la théorie des ensembles, qui permet à l'esprit de franchir la notion de dimension, puisque la puissance de l'ensemble se conserve, quel que soit le nombre des coordonnées appliquées à chaque point.

En disposant suivant une gradation de plans différents les disciplines diverses entre lesquelles la géométrie s'est décomposée, on voit la dissociation se produire, et le départ se faire, entre les éléments intuitifs et les éléments logiques qui étaient impliqués les uns et les autres, qui étaient inextricablement mêlés, dans la méthode synthétique et déductive d'Euclide. Mais ceci n'est qu'une œuvre

préparatoire pour une dissociation qui paraîtra plus instructive encore au philosophe puisqu'elle atteint tour à tour la notion même d'intuition et la notion de logique.

Les historiens de la mathématique ne sauraient contester la fécondité de la méthode intuitive dans la découverte du calcul infinitésimal. Non seulement c'est par elle qu'Archimède a pratiqué ses premières intégrations, mais encore c'est la fondation de la dynamique qui a soustrait l'exposition du calcul intégral aux « timidités », comme dit Zeuthen, de la mathématique grecque; les travaux de Cavalieri et de Torricelli sont sortis de l'école de Galilée; enfin la méthode des fluxions consiste à modeler la génération des grandeurs analytiques sur le processus du mouvement. La science nouvelle pendant toute la période newtonienne de la mathématique reposera sur l'intuition du continu, d'où dérivera la correspondance de l'analyse et de la géométrie, ou, comme dit Auguste Comte, l'harmonie nécessaire entre l'abstrait et le concret. L'intuition est à la fois ce qui donne sa fécondité au génie de l'inventeur et ce qui assure à ses découvertes leur application dans le réel; elle unit le maximum de concentration intérieure et le maximum d'objectivité. Or cette notion privilégiée de l'intuition, qui était suggérée par les progrès les plus éclatants de la mathématique moderne, s'est trouvée, à une nouvelle étape de la science, résolue en éléments d'ordre hétérogène. Toute l'œuvre de réorganisation, dont Cauchy et Abel ont été les initiateurs, a eu pour but d'établir l'autonomie de l'analyse en la ramenant à des combinaisons de symboles numériques, en interprétant la continuité dans un sens purement intellectuel. Cette tendance de la mathématique moderne a trouvé sa confirmation dans le fait mémorable que Weierstrass a signalé : en dépit de la connexion séculaire qui s'était établie entre la fonction et la courbe, et pour laquelle il semblait y avoir prescription, Weierstrass apportait l'exemple d'une fonction continue qui n'avait pas de dérivée. Ainsi dans le cas où elle avait manifesté sa fécondité de la façon la plus incontestable, où elle était depuis si longtemps en possession d'un assentiment unanime qu'elle avait presque atteint à l'évidence et qu'elle inspirait à des mathématiciens estimés, comme Joseph Bertrand, des démonstrations d'apparence régulière, l'intuition s'est trouvée en défaut. Les « idées différentes » pour lesquelles, dit M. Poincaré, nous n'avons pas d'autre mot que celui d'*intuition*, doivent nécessairement se dis-

joindre. Pour nous borner ici aux deux acceptions extrêmes, l'intuition sera, au sens originel, l'appréhension d'un objet, ou bien au sens qui est le plus habituel, le pressentiment d'une découverte; mais les deux sens ne pourront plus, sans arbitraire, être retenus à la fois comme s'ils s'impliquaient mutuellement et comme s'ils pouvaient caractériser le double aspect d'une même faculté. Lorsque l'intuition signifie l'appréhension de l'objet, elle exclut toute intervention du sujet, qui risquerait de transformer et d'altérer l'objet; sa vertu réside dans le contact immédiat qui suspend l'activité interne pour rendre l'esprit capable de la réalité extérieure; l'anéantissement du moi est, suivant les mystiques, la condition de la vue et de la jouissance de Dieu. Au contraire lorsque l'intuition signifie le pressentiment d'une découverte, elle correspond à une masse d'événements psychologiques qui se caractérisent par leur intensité et par leur rapidité; l'intuition est alors l'exaltation de l'activité subjective. Quant à la réalité de l'objet externe que l'intuition prétend atteindre, quant à la vérité universelle dont à une heure unique de sa vie l'individu aurait eu comme la vision anticipée, elles échappent, par définition même, à l'intuition en tant que telle; le propre de la phase psychologique n'est-il pas, en effet, que le mirage de l'auto-suggestion, que l'illusion d'une imagination complaisante y revêtent les mêmes apparences que la soudaine illumination du génie? A l'intérieur de la conscience tout se passera, dit-on, comme si les intermédiaires logiques étaient sous-entendus entre les termes extrêmes que l'intuition a réunis; mais, pour avoir le droit d'affirmer qu'on les a bien sous-entendus, il faut s'assurer que ces intermédiaires logiques existent effectivement, et il n'y a pas d'autre garantie à cet égard que la conformité rigoureuse aux méthodes démonstratives de la science. Seule l'analyse critique, œuvre de l'intelligence claire et réfléchie, ouvrira le passage qui va du psychologique à l'objectif; elle fera entrer ce qui a d'abord été un fragment de l'histoire individuelle dans le tissu du savoir humain.

L'insuffisance de l'appel à l'intuition pour la constitution de la science comme ensemble de propositions dûment vérifiées a rejeté les mathématiciens du côté des formes logiques. Or, les recherches poursuivies avec tant de profondeur et tant de scrupule, en vue de scruter les fondements logiques de la mathématique, ont eu un résultat auquel certains des promoteurs de la logistique ne s'attendaient

peut-être pas; elles ont établi l'irréductibilité, l'incompatibilité radicale de deux logiques : la logique des classes et la logique des relations. Dans la première l'élément intellectuel est l'idée générale : elle est comprise dans une définition qui énumère tous les caractères de l'objet conceptuel et détermine par là l'étendue de la classe qu'il constitue; avec cette définition sont virtuellement données toutes les propositions que la déduction traduit par un discours explicite. Le passage du genre à l'espèce ne peut transférer à l'espèce que les caractères déjà reconnus dans le genre; l'esprit est donc condamné à se représenter à lui-même ses propres hypothèses sous une multiplicité de formes verbales qui n'en accuse que mieux la stérilité du raisonnement. Mais, comme M. Russell paraît bien l'avoir établi, la logique des classes est impuissante à fonder la logique des mathématiques; la logique des mathématiques est la logique des relations. Or, la logique des relations doit avoir une allure tout autre que la logique des classes. En effet, la relation est l'acte primordial de l'esprit; les termes qui sont exprimés dans le discours sont constitués par la relation dont ils sont issus, les nombres entiers positifs sont créés par des opérations, telles que l'addition ou la multiplication; les nombres négatifs par la soustraction, etc. La voie s'ouvre d'elle-même à une combinaison d'actes intellectuels qui donnera naissance à une série d'opérations de plus en plus compliquées et qui posera ainsi une infinité de problèmes nouveaux. Sans doute les problèmes sont énoncés *a priori* et sous une forme générale; mais la portée de l'*a priori* et de la généralité est dans la mathématique exactement opposée à celle que nous avons relevée dans le domaine de la logique formelle. En définissant *a priori* la généralité d'une classe, on enlève par avance à la conclusion tout espoir de découverte et de nouveauté; si on part des Européens pour atteindre les Allemands, les Anglais, les Italiens, on ne connaîtra jamais d'eux que leurs ressemblances génériques; ce qu'il faudrait savoir pour pouvoir passer de l'Européen comme tel, à l'Allemand comme tel, à l'Anglais comme tel, cela demeurera, par définition, extérieur et nécessairement étranger au domaine de la logique formelle. Au contraire, pour un mathématicien, poser un problème dans sa généralité, chercher la formule du binôme quelle que soit la nature de l'exposant, entier ou fractionnaire, positif ou négatif, étudier la fonction d'une variable, que cette variable soit réelle ou imaginaire c'est, en réalité se donner

un programme de travail pour la discussion des cas particuliers ; c'est seulement lorsqu'on aura découvert la solution qui est appropriée à chacun de ces cas que l'on pourra se flatter d'avoir résolu le problème dans sa généralité. Si d'autre part cette solution est donnée *a priori*, cela signifie que l'esprit, possédant naturellement toutes les relations dont procèdent les objets mathématiques, ne se heurte jamais à cette distinction de la forme et de la matière qui est à la base de la syllogistique aristotélicienne et ne peut manquer de se retrouver dans tout système d'algèbre de la logique. La formule complète d'une équation suffit à la détermination des valeurs qui la vérifient : la composition de la fonction renferme la totalité des principes sur lesquels le mathématicien appuie l'étude des propriétés et des singularités de cette fonction. Aussi, tandis que la déduction syllogistique ou logistique exclut tout imprévu dans la conclusion, ce sont peut-être les régions où le mathématicien semblait s'être donné, par le simple caprice de sa volonté, les objets les plus éloignés de l'expérience sensible, qui ont offert le plus de surprises dans la chasse à la vérité. De la considération d'une propriété comme la convergence ou la divergence va résulter une différence radicale entre des séries qui par la nature de leurs termes et par leur constitution formelle paraissaient presque identiques; là au contraire vont se constituer des analogies qu'aucune prévision ne pouvait atteindre. Nous noterons, d'après un savant qui est l'un des meilleurs historiens de la science au XIXe siècle, G. Humbert, « les relations curieuses qu'établit Jacobi entre les séries thêta et l'arithmétique, et qui lui donnèrent par exemple, d'intéressantes propositions sur la décomposition des nombres entiers en sommes de quatre carrés; ces recherches, étendues plus tard par d'autres géomètres, M. Hermite et Kronecker en particulier, ont révélé un lien étroit et bien inattendu entre les fonctions elliptiques et les formes arithmétiques, dans leurs plus profondes propriétés ». Rien de plus manifeste que l'*a priorité* de la pensée dans le domaine de l'analyse pure; rien de plus manifeste non plus que sa résistance aux anticipations de l'imagination individuelle, que son objectivité et sa fécondité. Tandis qu'appuyées sur la psychologie des facultés les diverses écoles du pragmatisme se liguent contre l'intellectualisme de la syllogistique aristotélicienne et épuisent leur verve contre le fantôme du réalisme ontologique, l'intellectualisme véritable, pour qui l'activité est immanente à l'intelligence, restaure

la notion de l'unité et du développement illimité de l'esprit.

Les résultats auxquels nous venons de faire une rapide allusion n'ont pas seulement pour intérêt de purger de toute équivoque initiale l'énoncé des problèmes philosophiques, et de diriger notre attention sur les questions qui correspondent à l'état de notre civilisation scientifique; ils suggèrent l'indication d'une méthode générale où un rôle essentiel serait réservé à cette dissociation des notions que nous avons vue à l'œuvre dans la réorganisation moderne de la mathématique.

D'ordinaire, l'analyse est considérée comme une opération intermédiaire qui succède à la rupture d'une synthèse précipitée et qui requiert le complément d'une synthèse nouvelle. Cette conception paraît inspirée d'un double préjugé dogmatique, dont notre interprétation de la dissociation des notions permettrait peut-être de s'affranchir. Tout d'abord, il n'y a nulle raison de croire que la connaissance doive débuter par des termes simples, et que la dissociation ne puisse s'exercer que sur une association préalable. Ce à quoi s'oppose la dissociation, c'est un état où les notions destinées à être plus tard séparées ne sont pas encore distinguées, où elles s'impliquent naturellement l'une l'autre dans une phase unique de la vie consciente; c'est ainsi que la continuité analytique et la représentation spatiale ne constituaient pas pour les géomètres du XVIIIe siècle deux notions entre lesquelles ils auraient eu à établir une liaison indissoluble ou à chercher une relation de dépendance; ce sont deux aspects d'un même et indivisible état de la pensée. A cet état ne peut guère convenir dans la langue française que le mot d'implication, en un sens distinct, bien entendu, de l'implication logique dont les logisticiens contemporains ont spécialement traité et qui est un cas particulier de l'implication en général. Or, la considération de l'implication spontanée et de la dissociation critique paraît entraîner cette conséquence que la dissociation n'est plus nécessairement réduite à un rôle d'auxiliaire, comme si elle se faisait uniquement en vue d'une synthèse future où les éléments de la synthèse primordiale se trouveraient de nouveau réunis. Il y a dans l'histoire des sciences, il doit y avoir de même dans l'évolution de la philosophie, des ruptures définitives, des éliminations décisives: elles marquent les étapes du progrès; elles ne permettent plus d'espérer une compensation, de maintenir un équilibre politique, de chercher un « juste milieu » entre l'erreur

d'autrefois et la vérité d'aujourd'hui. Le courant de la pensée ne se remonte pas. Nous n'attendons pas de logique générale où pourraient se réconcilier la logique formelle d'Aristote, fondée sur l'analyse des formes grammaticales du discours, et la logique mathématique de Platon ou de Descartes, fondée sur la conscience de l'activité propre au sujet pensant; car il paraît contradictoire de vouloir que la logique des relations emprunte l'appareil extérieur et imite la marche déductive de la logique des classes qui lui est opposée tant par ses principes fondamentaux que par la nature même et la portée de la démonstration. De même, le psychologisme de l'intuition et l'objectivisme de l'intuition déterminent deux directions divergentes et aboutissent à deux conceptions antagonistes de la vérité : ici, elle est conçue comme la chose, prise en elle-même et placée en contact immédiat avec un organe de réceptivité; là, comme une loi qui peut être entrevue et comme possédée par avance dès la phase préliminaire de l'élaboration intellectuelle, mais qui n'est définitivement conquise qu'après la preuve dûment établie d'une connexion entre les termes d'une relation logique.

Nous voudrions, très brièvement, montrer de quelle généralité cette méthode de dissociation serait susceptible, en nous transportant en quelque sorte à l'autre extrémité du domaine philosophique, en examinant comment se posent aujourd'hui les problèmes essentiels de la vie religieuse et de la vie politique.

Que l'on se propose d'étudier en historien ou en sociologue les phénomènes religieux, ou bien que l'on s'efforce de défendre en philosophe ou en croyant une interprétation positive de la religion, on se heurte à une même difficulté initiale, la définition de la religion, et la même dualité de tendances se fait jour. Le premier effort de la sociologie devait être de s'adresser à la méthode comparative pour dégager ce qu'on appelle une constante ; remontant aux formes primitives dont les cultes pratiqués aujourd'hui par les nations civilisées sont les prolongements et les dérivations, elle arrive nécessairement à cette conclusion que l'essentiel de la religion est dans le caractère collectif et obligatoire des pratiques et des croyances; et c'est de quoi s'autorisent à leur tour les fidèles des différentes Églises pour subordonner la libre expansion de la conscience individuelle à la formule du dogme révélé, à la matérialité des symboles et des mystères, à la hiérarchie du corps ecclésiastique. Mais une sociologie plus soucieuse de suivre la courbe de

l'évolution historique, est venue rectifier d'elle-même le préjugé de l'immutabilité des concepts. Il est exact que pour de larges périodes de la civilisation antique comme aujourd'hui pour de vastes zones de la « culture primitive », l'adhésion interne aux croyances et la pratique des rites s'impliquent l'une l'autre qu'elles sont, non pas indissolublement unies, mais inconsciemment fondues; une croyance qui ne se manifesterait pas par l'obéissance à l'autorité du prêtre, une pratique qui ne serait qu'un moyen de parvenir à la foi, sont des concepts auxquels rien ne correspond dans l'esprit d'un Hébreu du temps de Moïse ou d'un indigène de l'Australie. Seulement cette implication spontanée du formalisme extérieur et de la pensée interne devait être rompue par la dissociation critique, et elle l'a été. Sans insister sur l'œuvre des philosophes grecs ou des prophètes juifs, qui ne voit qu'une parole comme celle de saint Paul : *La lettre tue et l'esprit vivifie* est une parole irréparable? Elle a fait la destinée tragique du christianisme dont toutes les Églises se sont épuisées à tenter une synthèse désormais impossible; elle a tracé du moins leur tâche aux philosophes qui ont eliminé de la vie religieuse tout ce qui porte à quelque degré que ce soit le poids du passé, tout ce qui reflète de si loin que ce soit l'ombre d'une autorité sociale, pour retenir cela seul qui de l'intérieur de chaque intelligence fait le lien objectif de toutes les intelligences : la conscience de la valeur de la vérité.

La considération de l'implication et de la dissociation des notions rendrait un service analogue pour éclairer les controverses qui s'élèvent sur l'organisation politique de la société. La forme normale de l'activité collective est représentée par l'État; l'extension des fonctions de l'État est l'un des traits les plus manifestes de l'évolution moderne. Mais, l'activité de l'État étant liée à l'existence d'une autorité chargée d'imprimer une direction à cette activité, les individus revêtus de cette autorité ont été naturellement tentés d'exploiter pour leur profit individuel les fonctions dont la charge leur a été remise. De là l'implication de deux notions d'ordre différent : d'une part l'ensemble des services publics, c'est-à-dire l'ensemble des serviteurs de la nation, exerçant les fonctions qu'il a paru de l'intérêt général de réserver à la collectivité et qui ont pour raison d'être qu'ils agissent au bénéfice de cette collectivité; d'autre part le groupe des individus qui, placés par les circonstances à la tête de ces services, jouent vis-à-vis du reste de la nation le rôle de

maîtres vis-à-vis d'esclaves ou tout au moins de sujets, et qui sont tentés de mesurer l'étendue de leur puissance aux entraves apportées à la liberté des citoyens; d'une part l'État, et de l'autre le gouvernement. L'implication de ces deux notions s'incarne dans la personne du souverain absolu; au moment où elle est mise en question par la renaissance de la culture antique elle est affirmée dans la parole célèbre : *L'État c'est moi*, qui, en dépit de courtes et incomplètes interruptions suivies de réactions violentes, en dépit des transformations dans la forme du langage et dans l'apparence des institutions, est manifestement et presque sans exception demeurée le mot d'ordre des gouvernants. A cette implication qui est une réalité historique, correspond la dissociation critique du gouvernement et de l'État. Quelle est la valeur de cette dissociation, et quelle en est la portée pour l'avenir? Nous n'avons rien à en dire ici, sinon qu'elle fournit un principe à la classification des doctrines actuelles. Toute la polémique de l'École libérale ou anarchiste consiste à relever dans les faits l'implication constante de l'État et du gouvernement, et à charger l'État futur des vices et des abus des gouvernements passés. Toute l'espérance de ceux qui n'ont pas renoncé à vouloir les garanties de la justice pour tous les citoyens d'une même nation est que la dissociation entre le gouvernement de droit divin et la constitution de l'État moderne passe des principes de la théorie à la pratique de la vie politique; que d'une préoccupation plus sévère de la moralité individuelle dans le choix des dirigeants, d'un contrôle plus éclairé et plus efficace de la part du peuple, résulte la suppression définitive du privilège gouvernemental; qu'au lieu enfin d'être l'occasion d'un surcroît de jouissances d'orgueil ou de jouissances d'argent la fonction de direction dans l'État ne fasse qu'imposer l'obligation de subordonner plus scrupuleusement l'intérêt particulier à l'intérêt général.

LÉON BRUNSCHVICG.

D'UNE APPLICATION DE LA LOGIQUE
AU PROBLÈME DE LA LANGUE INTERNATIONALE

Le problème de la langue internationale a une face théorique et une face pratique. Je n'ai pas ici l'intention d'étudier celle-ci, et d'exposer une fois de plus la nécessité d'un idiome auxiliaire pour les relations internationales de toute sorte, non plus que la possibilité pratique de s'entendre au moyen d'une langue artificielle, possibilité désormais prouvée par l'expérience. Mais la langue internationale est aussi, selon le mot de l'illustre philologue H. Schuchardt, un desideratum scientifique; et à ce titre elle soulève des problèmes à la fois linguistiques et logiques. Que ces problèmes méritent l'étude des savants, c'est ce que prouvent les discussions de MM. les professeurs Diels et Gomperz, les rapports faits à l'Académie des Sciences de Leipzig par MM. Brugmann et Leskien, enfin les travaux et les décisions du Comité de la *Délégation pour l'adoption d'une Langue internationale*, qui, composé de savants et de linguistes très compétents, a fixé les principes de la langue auxiliaire définitive et l'a pratiquement réalisée. Je voudrais montrer brièvement par quel côté la langue internationale relève de la logique et mérite d'intéresser les philosophes. Leibniz a dit : « Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement. » (*N. Essais*, III, vii, fin. Mais la plupart des philosophes (sauf d'illustres exceptions, comme le professeur Wundt) et la plupart des linguistes (sauf encore d'illustres exceptions, comme M. Bréal) se sont peu occupés de l'étude du langage au point de vue psychologique et logique. Or cette étude est particulièrement facile et intéressante quand elle s'applique à une langue artificielle qui présente une structure analogue à celle de nos langues, mais simplifiée et régularisée.

Les mots de la langue internationale se composent d'éléments

invariables (morphèmes) de trois espèces : des racines, des affixes de dérivation (préfixes et suffixes), et des flexions grammaticales, qui, comme dans les langues européennes, sont toujours des finales ou désinences. Les racines elles-mêmes peuvent se répartir en deux catégories : les racines *verbales*, qui expriment un état, une action ou une relation : *dorm*, *parol*, *frap*; et les racines *nominales* (ou non verbales), qui expriment un objet (être ou chose) ou un aspect qualitatif de l'objet : *hom*, *dom*, *bel*, *blind*. Ces dernières ne peuvent engendrer directement que des *noms* (substantifs ou adjectifs) : *homme*, *maison*, *beau*, *aveugle*; les premières engendrent au contraire directement des verbes : *dormir*, *parler*, *frapper*; mais elles peuvent aussi engendrer des noms : *sommeil*, *parole*, *coup*. Les finales grammaticales ont justement pour rôle de déterminer la fonction grammaticale d'une racine, et de faire entrer l'idée qu'elle représente, soit dans la catégorie du verbe, soit dans la catégorie du substantif, de l'adjectif ou même de l'adverbe. Ainsi : *parol-ar* = *parler*; *parol-o* = *parole*; *parol-a* = *oral*; *parol-e* = *oralement*. C'est toujours la même idée (exprimée par la racine) qui passe d'une catégorie dans l'autre. Cela résulte d'un principe qui domine toute la structure de la L. I. : « Tout élément de mot (morphème) représente une idée élémentaire qui est toujours la même, de sorte qu'une combinaison d'éléments a un sens déterminé par la combinaison des idées correspondantes. » Ce principe n'est qu'un corollaire du *principe* général *d'univocité*, particulièrement mis en lumière par M. Ostwald : « Il y a une correspondance univoque et réciproque entre les idées et les morphèmes qui les expriment » Ce principe représente évidemment l'idéal de toute langue, car une langue, étant essentiellement un système de signes, n'est théoriquement parfaite (et pratiquement utile et commode) que s'il y a une correspondance univoque entre le signe et l'idée signifiée.

Or de ce principe il résulte qu'il ne suffit pas de dire, comme on le fait trop souvent : « Étant donnée une racine, il suffit de lui ajouter *-ar* pour en former un verbe, *-o* pour en former un substantif, *-a* pour en former un adjectif »; il faut encore définir le *sens* qu'auront ce verbe, ce substantif et cet adjectif. Autrement dit, à une dérivation *de forme* doit correspondre une dérivation *de sens* nullement arbitraire, mais déterminée par des règles générales. Si *dormar* = *dormir*, *dormo* ne peut pas signifier indifféremment le *dormeur*, ou le *dortoir*, ou l'*envie de dormir*; si *blinda* = *aveugle*,

blindo ne peut pas signifier arbitrairement la *cécité*, ou l'*action d'aveugler*. La règle qui doit guider est le principe sus-énoncé, à savoir qu'une racine conserve toujours le même sens, exprime toujours la même idée; si l'on veut exprimer une autre idée, qui a avec la première une relation définie, il faut nécessairement adjoindre à la racine un morphème qui exprime cette relation. Les morphèmes qui expriment les relations de nos idées, ce sont les affixes de dérivation, qui permettent d'exprimer toute une *famille* d'idées au moyen (en fonction) d'une idée fondamentale, et de composer parallèlement une *famille* de mots tous dérivés de la racine correspondante, comme cela a lieu du reste dans nos langues. Certains de ces affixes sont classés à tort parmi les flexions grammaticales; tels sont par exemple les suffixes des participes, qui servent à dériver d'un verbe un adjectif (ou substantif) désignant celui qui effectue l'action, subit l'état ou la relation exprimée par la racine : *dorm-ant-a* = *dormant*, *parol-ant-a* = *parlant*; d'où par simple changement de finale : *dorm-ant-o* = *dormeur*, *parol-ant-o* = *parleur*. On voit par là la différence de la dérivation *immédiate*, qui s'effectue par la permutation des finales grammaticales, et de la dérivation *médiate*, qui s'effectue par adjonction des affixes; et cette différence n'a rien d'arbitraire, elle repose sur les principes logiques énoncés plus haut, et qui font la valeur théorique et pratique de la L. I.

De ces principes découlent les règles de la dérivation immédiate. Si l'on part d'une racine verbale, quel peut être le sens du substantif immédiatement dérivé? Ce sens ne peut être que l'état ou l'action même exprimée par le verbe : *Dormar* = *dormir*, *dormo* = *sommeil*; *parolar* = *parler*, *parolo* = *parole*; *frapar* = *frapper*, *frapo* = *coup*. En effet, c'est bien là le sens de la racine verbale, et la preuve en est que, dans nos langues, on emploie parfois l'infinitif dans ce sens : *le manger*, *le boire*, *le dormir*, *le rire*; *das Rennen* (en anglais on emploie le participe, avec le sens de l'infinitif). On pourrait à la rigueur identifier l'infinitif et le substantif verbal.

Si l'on part d'une racine nominale, quelle peut être la relation de l'adjectif et du substantif qui en dérivent immédiatement? Ils doivent nécessairement avoir le même sens, quel que soit du reste celui des deux que l'on considère comme primitif. Si *avara* = *avare*, *avaro* = *un avare*; si *blinda* = *aveugle*, *blindo* = *un aveugle*. Cette règle est d'autant plus nécessaire, pratiquement, qu'il y a une foule de racines nominales dont on ne saurait dire si elles engendrent d'abord le

substantif ou l'adjectif : *vidva* = *veuf*, *vidvo* = *un veuf*; *nobela* = *noble*, *nobelo* = *un noble*; *santa* = *saint*, *santo* = *un saint*. Cela est vrai tout particulièrement des noms de partisans de telle ou telle doctrine : *katoliko*, *katolika*; *skeptiko*, *skeptika*; etc. Personne ne comprendrait qu'il fallût un suffixe quelconque pour passer d'un de ces mots à l'autre. Seule une nuance distinguera un *katolika skeptiko* d'un *skeptika katoliko*, le substantif indiquant la qualité primitive et fondamentale à laquelle l'autre se surajoute.

Cela nous amène à énoncer le *principe de réversibilité*, qu'on peut formuler comme suit : « Toute dérivation doit être *réversible*, c'est-à-dire, si l'on passe d'un mot à un autre (d'une même famille) en vertu d'une certaine règle, on doit passer inversement du second au premier en vertu d'une règle exactement inverse de la précédente. » C'est un corollaire évident du *principe d'univocité*, car autrement, on serait conduit à donner deux sens au même mot. Supposons, par exemple, que du nom *krono* = *couronne* on croie pouvoir dériver immédiatement (comme certaines langues) le verbe *kronar* = *couronner*. De ce verbe on pourrait déduire inversement, en vertu de la règle générale, le substantif *krono* = *couronnement*, de sorte que le même mot pourrait signifier *couronne* et *couronnement*. C'est là évidemment un vice logique inadmissible dans la L. I., si nombreux que soient les exemples qu'en offrent nos langues. Au contraire, grâce au principe de réversibilité, on peut partir d'un mot quelconque d'une famille et arriver à un autre mot de cette famille, ou revenir au mot initial, d'une manière absolument univoque, tandis que, si l'on n'observe pas ce principe, on obtient fatalement deux sens pour un même mot.

Le principe de réversibilité détermine les règles de dérivation immédiate pour les cas inverses de ceux que nous avons étudiés. Si le substantif immédiatement dérivé d'un verbe signifie l'action ou l'état exprimé par ce verbe (ou plus exactement par sa racine), un verbe ne peut dériver immédiatement d'un substantif que si celui-ci exprime une action ou un état. Par exemple : *paco* = *paix*; peut-on former le verbe *pac-ar*, et quel en sera le sens? Ce verbe ne peut signifier qu'une chose : *être dans l'état de paix*, et nullement : *pacifier*, ou *faire la paix*; car dans ce cas, *paco* devrait signifier *pacification*, ou *conclusion de la paix*, et non pas l'*état de paix*.

De même, si l'on peut et doit substantifier un adjectif par simple substitution de *-o* à *-a*, l'adjectif immédiatement dérivé d'un sub-

stantif ne peut signifier que : « qui est — ». Si *homo* = *homme*, *homa* ne peut signifier *humain* que dans le sens : *qui est un homme*; *homa ento* = *un être humain*. Mais si l'on veut obtenir un adjectif signifiant : « qui appartient à —, qui est relatif à —, qui dépend de — », il faut employer un suffixe (qui est *al*) : *homala manuo* = *une main humaine*. On pourrait également dire : *manuo di homo* = *une main d'homme*. Mais de même que la préposition *di* est indispensable pour indiquer la relation des deux idées, qui ne sont pas simplement juxtaposées, mais dépendent l'une de l'autre, de même, si l'on veut exprimer l'une d'elles sous forme d'adjectif, il faut un suffixe qui exprime aussi cette relation ou dépendance. Ce suffixe existe du reste dans toutes nos langues sous diverses formes : D. *-isch*, E. *-ic*, *-al*, *-ical*, F. *-ique*, *-al*, *-el*; I. *-ico*; S. *-ico*. Si l'on a adopté *-al*, plutôt que *-ik*, c'est pour des raisons d'euphonie, et aussi d'internationalité, les adjectifs dérivés scientifiques (les plus internationaux) étant souvent en *al* : *mental*, *focal*, *spatial*; *rationnel*, *universel*, *fonctionnel*, etc.

Faisons à ce propos une remarque générale. La langue internationale emprunte *ses racines* aux langues européennes suivant le principe du maximum d'internationalité, c'est-à-dire adopte pour chaque idée la racine la plus internationale, celle que connaissent le plus grand nombre d'hommes. Mais elle ne doit ni ne peut emprunter aux langues vivantes leurs dérivés sans perdre tous ses avantages théoriques et pratiques, parce que les dérivés *naturels* sont trop irréguliers. Tantôt le même affixe a plusieurs sens divers; tantôt la même relation s'exprime par des affixes différents. En vertu du principe d'univocité, il faut unifier et régulariser le sens et l'emploi des affixes, de manière que chacun ait une signification et une fonction bien déterminées. Sans doute, on s'efforce d'adopter pour les affixes des formes internationales (autant que possible) ou du moins connues par quelque langue (comme le suffixe *-in* du féminin, emprunté à l'allemand : *Königin*; et le préfixe *mal-* des contraires, emprunté au français : *malheureux*), de manière à retrouver le plus possible des dérivés internationaux; mais il est chimérique de prétendre les retrouver tous, puisqu'ils sont irréguliers, et par suite incompatibles avec la régularité logique de la langue, d'où découle non seulement sa fécondité, mais sa simplicité d'emploi et sa facilité *pour tous les peuples* (même pour les peuples non-européens, qui ne connaissent pas les anomalies et les caprices

de nos dérivations). La L. I. doit être *autonome* dans sa formation des mots; une fois choisis (le mieux possible) les éléments qu'elle emprunte à nos langues, elle doit les combiner librement, suivant ses règles propres, en leur conservant rigoureusement une forme et un sens invariables. C'est à cette condition qu'elle est une vraie langue, plus riche à certains égards que les nôtres, puisqu'elle peut former tous les dérivés utiles qui font souvent défaut à l'une ou à l'autre, et non pas un simple pastiche ou décalque de nos langues, qui serait donc aussi difficile qu'elles, et qui supposerait leur connaissance préalable.

Nous n'allons pas exposer ici toutes les formes de la dérivation médiate, et énumérer les 47 affixes qu'elle emploie. Nous en citerons seulement quelques-uns à titre d'exemple, pour montrer l'application des principes sus-énoncés. S'il y a un suffixe particulièrement utile aux philosophes, c'est bien celui qui sert à dériver d'un adjectif le nom de la qualité abstraite correspondante : c'est le suffixe grec *-otet*, le suffixe latin *-itat* (*-itud*), d'où sont venus les suffixes français *-ité*, anglais *-ity*, italien *-ità*, espagnol *-itad*; le suffixe allemand *-heit* ou *-keit*, etc. C'est donc là une relation logique bien connue et spécifiée dans toutes nos langues. Elle doit trouver place dans la L. I.; mais par quel suffixe la représentera-t-on? Or, si l'on analyse l'idée de ce suffixe, on trouve que la *beauté*, la *santé*, la *cécité* ne sont pas autre chose que l'*état* de *beau*, de *sain*, d'*aveugle*, ou le *fait d'être* beau, sain, aveugle, etc. L'idée de ce suffixe est donc l'idée d'*être*; non pas l'idée d'existence, mais l'idée d'être tel ou tel, l'idée de l'attribution qu'exprime la copule *est*. Il est donc indiqué de la représenter par la racine indo-européenne du verbe *être*, à savoir *es* : *bel-es-o* = *beauté*, *san-es-o* = *santé*, *blind-es-o* = *cécité*. Le fait que ce suffixe rappelle un suffixe français (*richesse*), un suffixe italien (*bellezza*) et un suffixe anglais *-ness* (*happiness*) employés dans le même sens, ne peut que confirmer accessoirement ce choix, imposé par des motifs logiques. Et cela concorde parfaitement avec nos règles générales : *se bien porter* se dira *esar sana* ou *san-esar*; et le fait de se bien porter sera bien *saneso* = *la santé*. Inversement, si l'on part de *saneso* = *santé*, on formera le verbe *sanesar* = *être en* (bonne) *santé*. Il n'y a pas moyen de se tromper ni de « dérailler » dans ces dérivations, quel que soit le point de départ, si l'on observe le principe de réversibilité. Il serait donc, non seulement arbitraire, mais absurde, d'exprimer

santé par *sano*, qui ne peut signifier qu'un *être sain*. Car il ne faut pas croire, comme on le dit trop souvent, qu'un adjectif exprime une qualité; il exprime exactement *celui qui possède* cette qualité. Et c'est pourquoi toutes nos langues emploient un suffixe pour dériver d'un adjectif le nom de la qualité correspondante.

Mais nos langues ont souvent aussi à exprimer la relation inverse, celle de l'individu qui possède une qualité à cette qualité même. Car, s'il y a des noms de qualité qui dérivent des adjectifs, comme *beauté*, *gaieté*, *bellezza*, *Tapferkeit*, *Gleichheit*, il y en a d'autres qui sont primitifs, et desquels dérivent, inversement, les adjectifs correspondants : *courage*, *courageux*, *joie*, *joyeux*; *beauty*, *beautiful*; *Glück*, *glücklich*; *Freude*, *freudig*. Et, comme on voit, nos langues emploient dans ce cas une série de suffixes analogues entre eux. La L. I. doit évidemment les imiter, car elle ne peut pas décréter que tous les noms de qualité seront dérivés ni qu'ils seront tous primitifs ; ce serait là une uniformité arbitraire, contraire à l'esprit de nos langues et probablement aussi à nos instincts logiques. La L. I. doit donc avoir un suffixe qui serve à dériver du nom d'une qualité le nom de celui qui la possède. Ce sera *-oz*, suffixe latin (*formosus*, *generosus*, etc.) très répandu dans les langues romanes et même germaniques (*mysteriös*, *mysterious*, *mystérieux*, *misterioso*). Ce suffixe est l'inverse logique du précédent (*es*), et il est tout aussi indispensable que lui. Chose curieuse, nos langues mêmes nous donnent des exemples de superposition de ces deux suffixes (considérés dans leur sens, sinon dans leur forme) : *Glück*, *glücklich*, *Glücklichkeit*; *beauty*, *beautiful*, *beautifulness* (ici le même suffixe, *es*, se trouve deux fois, dans *ty* et dans *ness*); le latin a dérivé *formosus* de *forma*; l'espagnol a dérivé à son tour *hermosura* de *hermoso*; etc. Elles nous donnent aussi des exemples fréquents de leur réciprocité :

Si d'une part :			D'autre part :		
gai	engendre	*gaieté*	*joie*	engendre	*joyeux*
gay	—	*gaiety*	*joy*	—	*joyful*
allegro	—	*allegrezza*	*gioja*	—	*giojoso*
fröhlich	—	*Fröhlichkeit*	*Freude*	—	*freudig*

La L. I. est donc fidèle, non seulement à la logique, mais à l'esprit de nos langues, en admettant à la fois les deux dérivations inverses : *gaya*, *gayeso*, et : *joyo*, *joyoza*. Une langue qui contiendrait le suf-

fixe *es* et non le suffixe *oz* serait évidemment boiteuse ou manchote.

Du reste, cette lacune se manifesterait bien vite dans les dérivations ultérieures, car celles-ci violeraient le principe de réversibilité et par suite le principe d'univocité. Si de *joyo* on dérivait *joya*, de cet adjectif, analogue à *gaya*, on pourrait dériver inversement *joyeso* = *joyo*; on aurait donc deux noms pour la même qualité (de même que plus haut *sano* serait synonyme de *saneso*). Si de *kurajo* (*courage*) on dérivait *kuraja* (*courageux*), on en dériverait *kurajeso*, synonyme de *kurajo*. Et d'autre part, *kurajo* étant le substantif de *kuraja*, ce mot signifierait à la fois *courage* et *courageux*. On le voit : faute d'un seul suffixe, toute la dérivation devient confuse et illogique; de même qu'il suffit d'un seul paralogisme dans un raisonnement, ou d'une seule égalité fausse dans un calcul algébrique, pour entraîner les plus grosses absurdités.

En résumé, il faut bien prendre garde de ne dériver immédiatement un mot d'un autre que lorsque ces deux mots expriment la même idée (à part la différence de leur rôle grammatical dans la phrase). Par suite, toutes les fois que le sens change, il faut qu'un élément de mot s'ajoute ou disparaisse, pour traduire la modification de l'idée. C'est à cette condition que la langue sera l'expression exacte et fidèle de la pensée, et sera conforme à la logique immanente et instinctive qui anime nos langues, malgré toutes sortes d'irrégularités et d'exceptions. Par son système de dérivation comme dans le reste de sa structure, la langue internationale n'est pas autre chose qu'un extrait purifié et idéalisé, une quintessence des langues européennes. La logique qui y règne n'est pas la logique aristotélicienne du genre et de l'espèce; c'est cette logique nouvellement constituée sous le nom de *logique des relations*, mais qui est vieille comme le monde, puisqu'elle a obscurément présidé à la constitution de nos langues naturelles. C'est pourquoi la L. I. offre aux philosophes un champ d'étude particulièrement instructif. Elle mérite encore de les intéresser à d'autres égards. Non seulement elle leur offre, comme à tous les autres hommes, un *moyen de communication* entre tous les pays; mais elle leur fournit aussi un *instrument de précision* pour l'analyse et l'expression exacte des formes de la pensée, qui est bien supérieur, au point de vue logique, à nos langues traditionnelles, encombrées d'expressions confuses et ambiguës. Il leur appartient de contribuer à l'élaboration et au perfec-

tionnement d'une langue qui, sans rien perdre de ses qualités pratiques, peut et doit réaliser progressivement l'idéal du langage humain; s'il est vrai que cet idéal, quoique immanent à nos langues, y soit masqué ou défiguré irrémédiablement par toutes sortes d'anomalies, suivant un mot cité par le professeur SCHUCHARDT : « Was die Sprache gewollt, haben die Sprachen verstört ».

L. COUTURAT.

NOTE SUR CHRISTIANISME ET MYSTICISME

Je crois avoir établi dans un livre récent [1] que les grands mystiques catholiques, non satisfaits de l'abolition momentanée de la vie individuelle et de la conscience du moi que l'extase entraîne, et de la dissociation qu'elle opère entre la contemplation et l'action, réalisent, — à la suite de la période extatique — un état supérieur et définitif — l'état théopathique — où sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mus par Dieu même à agir et entraînés, par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. La conscience du Moi s'efface définitivement devant la conscience du divin, en même temps qu'une force supérieure, une inconsciente énergie organisatrice pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne.

Ainsi l'extase n'est pas le degré suprême du Mysticisme chrétien; pourtant elle est une étape importante de la vie mystique : beaucoup de mystiques ne s'élèvent pas au delà.

J'ai montré par quelles exigences sociales et psychologiques les grands mystiques étaient amenés à franchir cet étape.

L'histoire de l'Oraison, qui n'est pas encore faite, montrerait comment se sont formées, depuis les origines, ces aspirations mystiques, qui subissent la pression de la tradition chrétienne et en même temps la contredisent; et aussi la réaction de l'Église à ces aspirations. Ainsi serait résolu le problème historique des rapports du mysticisme et du christianisme. (J'ai fait en partie ce travail pour deux époques : Eckehart et l'Inquisition; Mme Guyon et Bossuet [2].

La note que je présente ici ne porte que sur un point de cette question : les origines de l'extase au sein du christianisme.

L'examen des documents permet d'affirmer que l'extase, telle que

1. *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

2. *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, Alcan, 1900; *Études d'histoire et de psychologie*, etc.; Alcan, 1908.

les mystiques chrétiens la définiront et la pratiqueront par la suite, n'apparaît décrite dans ses éléments essentiels qu'avec les ouvrages du pseudo-Aréopagite, et par conséquent comme une suite directe du néoplatonisme.

Il s'agit bien entendu ici d'une forme de l'extase et non point de l'extase en général. L'extase semble être un phénomène religieux universel. Les ethnographes et les historiens de l'antiquité ont décrit ces états d'excitation provoqués par les orgies ou les macérations, qui ont pour but d'élever l'homme au-dessus du niveau journalier, et de le mettre en relation avec les dieux ou les esprits [1]. L'extatique cherche à obtenir dans l'extase des révélations utiles à son groupe ou à lui-même, ou des pouvoirs supérieurs [2]; le sorcier australien aussi bien que le devin enthousiaste du monde grec demande à l'extase des hallucinations qui le renseignent, des inspirations utiles, des dons surnaturels. Il sort de lui-même, dans les convulsions ou la catalepsie, pour entrer en contact avec un monde supérieur d'où il rapporte des connaissances précises et des moyens d'action.

Or ces révélations et les pouvoirs qui leur sont associés figurent bien dans la description que nos mystiques donnent de l'extase; mais loin d'être considérés comme essentiels, ils sont au contraire rejetés à un rang inférieur. L'élément essentiel de l'extase est, pour eux, la contemplation obscure, l'intuition du divin, dégagée de toute connaissance précise, de toute image ou de toute idée, indépendante en droit, sinon toujours en fait des inhibitions et des apports extatiques. Les degrés d'oraison, qui diffèrent par leurs modalités, par les phénomènes psychiques et physiologiques qu'ils suppriment ou qu'ils produisent, ont tous un double élément commun : sans que le sujet ait conscience d'y concourir ils abolissent progressivement la conscience personnelle, la perception du Moi et de l'univers, et réalisent intérieurement, pour un temps, la conscience à la fois affective et intellectuelle de la présence divine. L'étude attentive des textes mystiques établit bien nettement le rôle prédominant de cette contemplation; il s'agit pour le sujet de se perdre et de

1. Voir par exemple Maury, *Le Sommeil et les Rêves*, Paris, 1863; Stoll, *Suggestion und Hypnotismus*; Mauss, *Origine des pouvoirs magiques dans les Sociétés australiennes*, 1904, et *Année sociologique*, 1902; Achelis, *Die Ekstase*, 1902; Beck, *Die Ekstase*, 1906; Rohde, *Psyché*, 1903; Bouché Leclerq, *De la Divination dans l'Antiquité*.

2. Sur ce dernier point, voir particulièrement Mauss, *op. cit.*

s'absorber dans l'indistinction divine : de s'élever, non seulement au-dessus des formes personnelles, mais encore au-dessus de toute forme pour être Dieu. Nous rappellerons seulement les critiques que les plus grands d'entre les mystiques dirigent contre les visions souvent liées à l'extase, contre les états affectifs précis, les « goûts spirituels » qui s'y mêlent[1], contre les « agitations du corps[2] » et d'une manière générale contre toutes les choses « extraordinaires ». Il semble qu'ils travaillent à purifier l'intuition essentielle des éléments impurs — même divins — qui s'y ajoutent à la faveur du trouble général que produit l'extase, et qu'ils adoptent tous à peu près également la formule de saint Jean de la Croix « Plus l'âme se fixera dans la connaissance distincte, claire et surnaturelle de quelque objet, moins elle aura de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi, où toutes les choses sont absorbées. » (*Montée du Carmel*, III, c. VI.) L'esprit ne s'élève à l'état de nudité et d'abstraction qu'il faut pour s'identifier avec la réalité absolue que s'il laisse derrière lui tout ce qui est distinct et précis[3].

Une telle conception de l'extase nous apparaît-elle dès les premiers siècles chrétiens? D'une manière générale, le christianisme originaire ne connaît guère l'extase[4]. Sans doute on ne peut pas être très affirmatif sur ce point, et il ne faudrait pas trop arguer du silence des textes ou du petit nombre des documents. Bien des choses existent qui ne sont ni notées ni décrites. Il y a dans la prière chrétienne, le germe de l'Oraison mystique : le sentiment de l'assistance de Dieu, de l'Esprit, sans détruire la conscience de l'activité chez le sujet qui prie, s'exprime plus ou moins fortement comme passivité. L'élan de la prière passionnée peut refréner la conscience du moi et du milieu, et comme un état fort occuper tout

1. Voir Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, I, 7.

2. Saint Jean de la Croix, *Obscure Nuit*, II, II; *Montée du Carmel*, III, c. I; Sainte Thérèse, *Château*, VIIe D.; c. III; Mme Guyon, *Cantique*, c. VIII, v. 4.

3. Nous ne pouvons citer ici les innombrables documents qui appuient notre assertion. On en trouvera un grand nombre dans nos ouvrages déjà cités. Eckart, Tauler, Suso, Sainte Thérèse, Saint Jean de la Croix, Mme Guyon, Fénelon, pour ne citer que quelques noms, s'accordent dans cette critique. Même sainte Thérèse, qui est peut-être celle qui attache le plus de prix au Dieu précis et qui donne le plus de valeur aux visions, par une certaine crainte de s'égarer dans l'oraison éminente et confuse, montre avec force que l'élément essentiel de l'extase est la contemplation, et que cet élément persiste dans les états supérieurs à l'extase.

4. V. Duhm, *Das Geheimniss in der Religion*, 1896; Holtzmann, *War Jesus Ekstatiker;* 1903; Thieme, *Die Christliche Demut*, 1906.

le champ de l'activité mentale : il y a dans l'adoration éperdue comme l'ébauche de l'intuition mystique, de la contemplation confuse : l'éblouissement devant un objet insaisissable. Et du reste, les mystiques reconnaissent des intermédiaires entre l'extase et l'oraison ordinaire. Mais on ne trouve que rarement la description et l'appréciation théorique de l'extase franche ou d'états extatiques, aux premiers siècles chrétiens, et d'une manière générale on peut dire que l'Église se défie de ce qui pourrait abolir la raison et l'activité. Que de tels états doivent être considérés comme rares et extraordinaires, ce fait le prouve bien que les traités de l'Oraison d'Origène à Cassien, en passant par saint Cyprien de Carthage et Tertullien, n'en font point mention. Nous verrons que chez Cassien lui-même, malgré l'affirmation de certains mystiques qui s'appuient sur son autorité, il n'y a que des traces de l'état mystique nommé contemplation.

On est conduit à chercher la conception originaire de l'extase dans les documents qui concernent la prophétie et la glossolalie, par conséquent aussi dans les écrits montanistes et antimontanistes; dans les écrits gnostiques et dans l'école chrétienne d'Alexandrie.

Les glossolales chrétiens prophétisent, autant qu'il semble, dans une sorte d'état extatique. Le glossolale est passif, et c'est justement cette passivité qui fait croire à l'intervention de l'Esprit. La glossolalie est inintelligible pour l'auditeur, parfois même pour le glossolale. Pourtant elle est considérée par les fidèles comme une révélation. Mais cette révélation est considérée comme très pauvre, au prix de celle des prophètes. Ce n'est point la prophétie hébraïque de la grande époque, prédication passionnée et puissante. Saint Paul oppose le pouvoir de contrôle du prophète à l'automatisme du glossolale. Ainsi la glossolalie est avant tout considérée comme prophétie, et comme prophétie d'un rang assez bas[1]. Quant à ces prophètes itinérants que la Didache nous représente, apôtres que l'Esprit pousse où il veut, et qui sont estimés supérieurs à la hiérarchie locale des épiscopes et des diacres[2], nous ne savons s'ils sont des glossolales ou des prophètes ordinaires. Les documents que nous possédons sur la prophétie extatique des glossolales nous montrent

1. Saint Paul, I *Cor.* XIV, 2; 32. Voir Jamblique, *De Mysteriis*, III, c. 8. Voir l'intéressante étude de Lombard, Classification des Glossolalies, *Archives de Psychologie*, t. VII; Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1888; Weinel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1899; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1886; Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896.

2. V. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1905, I, 2, 51.

de façon précise que c'est l'élément prophétique, si humble qu'il soit, qui est important : l'extase n'est que le véhicule de la prophétie.

Le montanisme, on le sait, a fait grand usage de la prophétie, et la prophétie montaniste semble bien de type extatique. On voit paraître très nettement chez les docteurs montanistes l'idée que le divin ne peut coexister avec l'humain et qu'il faut que la personnalité humaine s'efface pour laisser s'accomplir l'opération divine « In spiritu enim homo constitutus, præsertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quæstio est[1]. » La prophétie extatique du montanisme exclut la personnalité du prophète ; c'est Dieu même qui parle. Les textes antimontanistes suffiraient à le prouver, qui repoussent cette conception de la prophétie et n'admettent que le prophète qui parle au nom de Dieu. « Agité par les esprits, Montanus devint soudain comme possédé et pris de fausse extase[2]. »

Le problème de l'extase et de la valeur de l'extase est ainsi nettement posé entre les montanistes et leurs adversaires. Il est infiniment regrettable que le περὶ ἐκστάσεως de Tertullien soit perdu[3]. Les adversaires du Montanisme, en particulier saint Épiphane, s'attachent à définir l'extase et montrent que les différents sens qu'on en peut donner ne coïncident pas avec l'exégèse montaniste[4] ; il n'y a pas chez les vrais prophètes abolition de la conscience des actes et des paroles.

Quoi qu'il en soit, pour les montanistes, l'élément important de l'extase est bien la prophétie, et leurs adversaires s'efforcent de dissocier la prophétie d'avec l'extase, sans donner de l'extase une théorie bien précise, et qui concoure avec la notion mystique, et sans lui assigner une valeur religieuse déterminée. Ainsi pour le

1. Tertullien, *Adversus Marc.* 4, 2.
2. *Eusèbe*, V, xvi, 9, Épiphane, *Adversus hæreses*, II, i. *Hæres* XLVIII.
3. Voir Bardenhewer, *Geschichte der altk. Literatur.* II, 382-383.
4. Tertullien emploie, pour qualifier l'extase, les mots Ecstasis, Amentia, Amentia rationis, Excessus sensus, in spiritu homo constitutus. Epiphane, *op. cit.*, 405 A. Ἔκστασις δε κατὰ διαφορὰς πολλὰς ἔχει τον τρόπον. Ἔκστασις δι ὑπερβολὴν θαύματος λέγεται. Ἔκστασις λέγεται ἡ μανία, διὰ τὸ ἔκστῆναι τοῦ προκειμένου. Ἐκείνη δε ἡ τοῦ ὕπνου, ἔκστασις κατὰ ἄλλον τρόπον ἐρρέθη, κατὰ τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν. Épiphane s'attache à montrer que dans les texte bibliques, ἐκστάσις ne doit pas être entendu οὐκ ὄν τρόπον τινὸς ἀφαίνοντος ἀνθρώπου καὶ ἐκστατικοῦ. 408 D. Voir Bardenhewer, *op. cit.*, I, 522 et suiv. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, 1881 ; Zahn, *Forschungen*, Teil V, 1893 ; Leitner, *op. cit.*, — Labriolle, L'Antimontanisme et la prophétie extatique, *Revue d'hist. et de littér. religieuse*, 1906.

montanisme l'extase est l'état où l'on prophétise, le véhicule de la prophétie. Le montanisme est plus apocalyptique que mystique; il est étrangement préoccupé des fins dernières. Christianisme ascétique et inspiré, en relation continue avec le Paraclet, il admet les révélations pour compléter l'œuvre du Christ « régler la discipline, expliquer les écritures, en redresser l'intelligence, acheminer au progrès[1] ». L'extase montaniste garde ce caractère utilitaire que nous avons déjà signalé. On peut la rapprocher de la mantique païenne, de la divination intuitive des théories stoïciennes « furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur[2] ».

Il convient d'ajouter que Tertullien signale vaguement dans l'extase un autre élément que l'inspiration prophétique : « gloriam dei conspicere », mais on n'a pas le droit de tirer de ce texte une théorie de la Contemplation et l'accent est nettement dans le montanisme — de par l'orientation générale de la secte — sur la prophétie.

Il est important de signaler dès maintenant que ces deux éléments avaient été nettement distingués par Philon.

Pour Philon, le mot ἔκστασις garde le sens originaire et d'abord négatif de sortir de soi-même : il indique aussi bien l'acte par lequel l'intelligence sort de ses objets propres — les intelligibles — pour ne penser qu'au sensible, que l'acte inverse par lequel elle abandonne le corps et le monde sensible.

D'autre part, il distingue deux modes de connaissance dans l'extase entendue au sens élevé :

1° L'inspiration dans laquelle l'âme reçoit des connaissances et des lumières indépendamment de sa volonté et par l'intermédiaire de l'esprit divin ;

2° L'objet de connaissance est l'être divin lui-même : la contemplation de Dieu supprime de la conscience tout autre objet[3].

Ainsi d'une part, c'est toujours de la prophétie et de l'art divinatoire que part l'analyse de l'extase; il est vrai du reste, comme on l'a montré, que — grâce à la méthode allégorique — les prophéties d'avenir se transforment en intuitions morales et métaphysiques; sous le futur transparait l'éternel. D'autre part la doctrine de Dieu

1. Tertullien, *De Virgin. vel.* 2. *ibid.*, 1; *De fug. in persec.*, 14; *De jejun.*, 13; *De monogr.*, 4. Voir Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 399 et suiv. — Cf. Le Marcionite Appelle et son illuminée Philomène; Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, I, 247.

2. Cicero, *De divin*, I, 66.

3. Voir Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, 1907.

ἀποίος fait décrire à Philon un mode de connaissance qui lui correspond : il est d'ailleurs possible que la connaissance immédiate du divin ne soit pour Philon qu'un idéal [1].

Ainsi dans cette théorie, déjà très savante, l'extase déborde l'état prophétique : elle tend vers la connaissance suprarationnelle, l'identification avec Dieu. Plotin abonde en ce sens [2] : l'extase introduit le divin dans l'âme. Pour y arriver il faut laisser la raison perdre la conscience de soi, du monde et des intelligibles. Elle est une connaissance indistincte, la compréhension de l'un ou plutôt la présence de l'un : une union, un contact bienheureux. L'âme y est comme soulevée. Elle en retombe par crainte du néant et de l'indistinction.

C'est la théorie de Proclus qui signale l'aide que l'âme reçoit du divin, de l'heureuse fortune, dans cette ascension [3], et la parenté foncière de la prière et de l'extase [4] : la théorie de Porphyre [5] et de Jamblique [6]. Il semble que tout ce travail soit venu se condenser dans le pseudo-Denys [7] : τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀφέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιαν τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ [8].

Ablation, Ἀφαίρεσις, négation de toutes choses et de soi-même ; obscurité divine ; passivité, le texte comprend tous les éléments que les mystiques reconnaissent plus tard comme nécessaires et suffisants. Cette doctrine de l'extase est supportée par un système qui

1. L'extase est ainsi définie négativement, comme le sommeil et le repos de l'esprit qui n'élabore plus ses objets : *Leg. alleg.*, II, 9 (C. I, 96 [27]). Fr. Mangey, II, 667 (S. VI, 257). *Quis rer. div. haer.*, 51 (C. III, 59 [1]). *Ibid.*, 14 (C. III, 16 [14]). *Quaest. et solut. in Gen.* III, 9 (S. VII, 12) ; et positivement : l'Ame cesse d'exister en elle-même ; elle existe en Dieu : *Quis rer. div. haer.*, 14 (C. III, 16 [14]). *Quaest et solut. in Gen.*, III, 9 (S. VII, 12). *Leg. alleg.*, I, 26 (C. I, 82 [24]). Fr. M., II, 669 (S. VI, 26°). Cette union est subite : *Quaest et solut. in Gen.*, III, 9 (S. VII, 12). Elle est un don gratuit : *Leg. alleg.*, I, 26 (C. I, 82 [24]) et non point l'œuvre de l'âme. Philon signale le rôle de l'enthousiasme, de l'ivresse pour élever l'âme : il compare cet état avec celui des corybantes, avec le transport et l'agitation de l'état prophétique : *De opif. mundi.*, 23 (C. I, 24 [2]). *Quis rer. diu. haer.*, 14 (C. III, 16 [14]). *Leg. alleg.*, I, 16 (C. I, 83 [8]). Il signale à la fois l'illumination de l'extase (*De opif.*, *ibid.*), et la divination liée à l'extase chez les prophètes. — Cf. Guyot, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1906).

2. Plutarque, *Def. orac.*, 48 et *Gen. Socr.*, 20 parle bien de l'union avec Dieu, mais il s'agit surtout de l'enthousiasme prophétique. Voir aussi Numenius, cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, XI, 22 1-2.

3. *Com. Tim.*, 61 ; *Alcib.*, III, 75, 76.

4. *Com. Tim.*, 65, 66 ; *Parmen.*, IV, 68.

5. Ἥφραι XXVII.

6. *De Myster.* (ed. Parthey, 1857), 158, 3 et suiv. ; 114, 3 et suiv.

7. Influence possible d'Herennius. Voir *Classicorum Auctorum e vatic.* Cod, edit. Tom. IX, Romae, 1837 ; et Hipler, *Oesterreich. Viertelj.*, VIII, 161-196).

8. *De myst. theol.*, 539 A, I, 998. Cf. *De div. nom.*, C. 2.

met au-dessus des choses un être supérieur à la raison. La doctrine du pseudo-Denys qui est décisive pour le mysticisme chrétien, est bien la suite des systèmes néoplatoniciens. Jusqu'à lui on ne trouve rien de semblable dans les grands systèmes orthodoxes ou hérétiques.

En effet il ne semble pas que la gnose ait usé de l'extase. Comme l'a bien montré Harnack (*Dogmengeschichte*, I, 3e édit., 219) elle combine des principes sémitico-cosmologiques et hellénico-philosophiques avec la rédemption par Jésus-Christ. Elle est surtout spéculative, pratique et cultuelle. Les éléments mystiques qu'on y peut trouver sont rares [1].

L'école chrétienne d'Alexandrie ne fait pas de place à l'extase. La gnose de Clément, malgré les mystiques, n'est point de teneur mystique. Clément l'oppose à la foi comme une connaissance supérieure. Comme on l'a bien fait remarquer, elle tient dans le système de Clément la place que la νόησις tient chez Platon. Mais les νοητὰ manquant chez Clément, l'objet de la gnose devient incertain et les définitions en restent très vagues. L'état où l'on se trouve lorsqu'on possède la gnose, l'état de contemplation est le θεωρία. Mais Clément n'en fait point l'appréhension immédiate d'un divin inintelligible. Dans son système cosmologique et spéculatif, il n'y a point de couronnement extatique. La gnose est définie plus précisément, du point de vue pratique, par l'ἀπάθεια stoïcienne [2]. De même Origène est très sobre sur les états spirituels; il n'y a pas chez lui de doctrine de l'extase [3].

En somme, comme l'a très bien vu Ritter [4], la constitution de la doctrine de l'Église occupe toute l'activité chrétienne. Quand elle s'achève, le mysticisme la dépasse, par la recherche d'une perfection éminente, l'inquiétude d'un christianisme supérieur. Pour que ces tendances se développent pleinement, il faudra du reste un concours de circonstances historiques. L'Église poursuit depuis les apôtres une œuvre d'organisation et d'adaptation sociale qui, aux explosions mystiques substitue la solidité et la continuité d'une hiérarchie; elle absorbe les charismes dans les sacrements; elle restreint l'initiative individuelle au profit des clercs.

1. Harnack, *op. cit.*, 219, n. 2.
2. Voir de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 1898.
3. Denis, *De la philosophie d'Origène*, 1884. *Contra Cels.*, VII, 3 et 4.
4. *Hist. de la philos. chrétienne* (trad. franç., 1844), II, 471.

Sans passer en revue toute la patristique, l'examen des textes relatifs à l'extase chez saint Augustin montre bien nettement le peu de place qu'elle occupe dans l'économie du christianisme doctrinal.

Nous y voyons d'abord que le mot grec ἔκστασις commence à entrer dans l'usage latin [1]. Il signifie, au sens négatif, une suspension de la vie corporelle [2]; au sens positif, un état de rêve où Dieu parle à l'âme en images [3]. Saint Augustin compare souvent l'extase au rêve [4]; les visions de l'extase ne sont pas plus étonnantes, quant à leur origine, que les visions du sommeil qui sont fréquentes [5]. C'est surtout la révélation des choses supérieures qui est assurée par l'extase [6]; et il s'agit surtout d'une révélation en images, de visions imaginaires. A côté de celles-ci il y a des révélations sans images, purement intellectuelles; mais on peut se demander si elles ne sont pas acquises par le travail de l'intelligence sur les images fournies dans l'extase [7]. La vision intellectuelle est surtout la vision par l'intelligence pure des choses dont il n'y a pas d'image adéquate; une interprétation mentale des visions en images, un acte de compréhension [8]. Cette classification des visions, nous l'avons dit ailleurs, est basée sur une théorie psychologique des facultés humaines, en même temps que sur les différents modes de visions décrits par l'Écriture. Saint Augus-

1. *De Gen. ad. litt.* (*St Aug.*, éd. Gaume), III, 350 D. Les synonymes latins sont excessus spiritus — excessus mentis — excessus — stupor — pavor.

2. « Penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis », III, 486. « Tunc omnino quæcumque sint præsentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur », *ibid.* — « Intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna ». *Enarratio in psalm.*, XXX; IV, 208 D. « Abreptus a sensibus corporis », V, 440 A. « Raptus a sensibus corporis », III, 502 D. « In ecstasi vero quando ab omnibus corporis sensibus alienatur et avertitur anima, amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte », VI, 1163 D.

3. « Per corporum similitudines, quales in spiritu imaginaliter fiunt, sicut in somnis, vel in aliquo excessu mentis. » III, 390. « Qualia etiam sunt visa dormientium sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudines corporum. » VII, 1012 A; III, 502 B.

4. V, 106 D; VI, 184 A.

5. *De Gen.*, III, 494 C et D.

6. « In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt », IV, 208 D. — VI, 1163 D. Dans l'explication du sommeil d'Adam, consideré par les Pères comme une sorte d'extase (voir plus haut la polémique d'Épiphane contre les Montanistes). Augustin fait de l'extase le véhicule de la prophétie : « Ad hoc immissa est extasis, ut et ipsius mens per extasim particeps fieret tanquam angelicae curiae, et intraus in sanctuarium Dei intelligeret novissima. » *St Aug.* lib. 9, *De Gen. ad litt.* c. 19.

7. « In ipsa mente, cum quisque majestatem vel voluntatem intelligit, sicut ipse Petrus ex illa ipsa visione, quid se agere vellet Dominus, apud se ipsum cogitando cognovit. » V, 106 D; cf. VI, 184, A.

8. *De Gen .ad litt.* XII, VI A; III D. *Contra Adim.* XXVII B.

tin fournit une théorie psychologique du mécanisme des visions[1].

Dans un texte pourtant nous trouvons une notion de l'extase qui se rapproche davantage du néoplatonisme[2] : et dans un texte aussi nous lisons une définition de la vision intellectuelle qui la rapproche de la confuse appréhension qui sera plus tard décrite[3].

Ainsi, malgré la réserve importante que nous venons de signaler, il est vrai de dire que chez saint Augustin l'extase se rattache plus à l'état de rêve où sont données les prophéties, visions, etc., qu'à l'intuition suprarationnelle. La théorie néoplatonicienne de l'extase n'est pas chez saint Augustin. C'est avec Denys l'Aréopagite que cette doctrine entre dans le christianisme, et c'est par son autorité qu'elle y prend force. Si on se rappelle d'autre part l'influence, que nous avons exposée ailleurs, de cet auteur sur le mysticisme spéculatif, on est fondé à le considérer comme le docteur par excellence de la mystique catholique. Il est intéressant de constater précisément qu'une notion et un usage dominants dans une école mystique chrétienne ont été élaborés dans l'école néoplatonicienne, à l'ombre des spéculations sur l'infinité divine.

Il ne faudrait pas se hâter de conclure que cette portion de l'expérience mystique est tout entière calquée sur des notions abstraites. Nous l'avons dit : l'extase est un état psychologique et un motif religieux qui exploite des notions et des systèmes mais qui, en un sens, les devance. Dans l'afflux de virtualités qu'elle dessine et de modalités psychologiques qu'elle apporte, les mystiques chrétiens ont choisi. Ils ont relégué au second plan les éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire ; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. Nous n'avons pas à traiter ici de l'aspect psychologique de cette question, ni de la relation psychologique qu'il y a entre ces intuitions et les images par lesquelles elles s'expriment, entre l'extase contemplative

1. *De Gen. ad litt.*, XII, VI A; XVIII, 494 B.

2. « Abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum.... pervenisse spirituali quadam contactu ad illam incommutabilem lucem eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse. » V, 440 A.

3. « In hoc videtur claritas Dei... non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in ænigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os; per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantulumque eum mens, quæ non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest. » *De Gen.*, XII, XXVIII A. — Il ne semble pas que le mot Contemplatio ait chez saint Augustin le sens que les mystiques lui donneront : I, 656 A; VIII, 404 C; VIII, 402 A.

et les visions ou paroles qui l'accompagnent souvent. Il est permis de penser que des raisons psychologiques sont intervenues dans ce choix et ce jugement de valeur; mais il est très probable aussi que l'intelligence, conduite par une tradition et un système, soutenue par une métaphysique, a contribué à l'élaborer. La suite de l'histoire que nous arrêtons ici nous permettrait de préciser ce point.

L'étude précédente nous permet encore de trancher une question débattue entre les mystiques et leurs adversaires.

Les mystiques ont souvent prétendu à l'antiquité de leurs expériences et de leur doctrine. On sait la valeur de l'antiquité dans l'Église catholique. Mme Guyon, par exemple, dans ses *Justifications*, Fénelon dans le traité intitulé *Gnostique* proposaient « en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de traditions composée de quelques Pères et de quelques auteurs modernes », Fénelon énonçait l'idée d'une tradition particulière fondée sur saint Clément, sur Cassien, sur saint Denis[1]. Bossuet prétendait au contraire que le contemplatif ainsi décrit et proposé comme un modèle traditionnel était « un homme tout nouveau fabriqué par les mystiques de nos jours ». Il est bien exact, plus exact encore que ne le croyait Fénelon de rattacher le mysticisme catholique à l'Aréopagite. Bossuet n'a pas compris à fond sa doctrine et il la tronque certainement[2]. Mais nous sommes éclairés maintenant sur l'époque de cet auteur et les influences qu'il a subies[3]. D'autre part nous avons vu ce qu'il faut penser de saint Clément d'Alexandrie. Ici Bossuet a sans doute raison de ne trouver chez lui ni l'impuissance à discourir, ni l'acte permanent, ni la suppression des demandes, ni l'exclusion des attributs divins, ni l'attente de la notion divine, caractéristiques des nouveaux mystiques[4]. Et si l'on examine les textes allégués au tome III des *Justifications* de Mme Guyon, on reconnaît que le sens mystique où sont pris la disposition continuelle du gnostique vers Dieu, l'action divine, la contemplation, la gnose, etc., sont singulièrement arbitraires. Il est tout à fait inexact d'attribuer à saint Clément comme le fait Fénelon, la description de la motion divine. « L'Inspiration

1. Cf. Honoré de Sainte-Marie : *La tradition des Pères sur la Contemplation*, Paris, 1708.
2. *Lachat*, XIX, 115.
3. La question de la date du Ps. Denys était déjà tranchée au XVIIe s. par les travaux de Morin et de Daillé; voir Tillemont, *Hist. ecclés.*, II, note IV, p. 567, cf. R. P. Stiglmayr, *Historisches Jahrbuch*, 1895.
4. *Ibid.*, p. 8 et suiv.

continuelle du Verbe ne lui laisse aucun mouvement propre, et le tient dans une nécessité sans interruption pour tout le détail de la vie sans jamais rien laisser à son choix[1] ». Il est vrai d'affirmer que dans le Gnostique de saint Clément, Fénelon a subrepticement glissé le mystique suivant le type guyonien. Enfin en ce qui concerne Cassien[2] cet auteur signale sans doute le caractère passif de l'oraison, sans pourtant indiquer une oraison totalement passive; et la prière qu'il décrit comme la plus haute a sans doute par sa teneur psychologique, un trait mystique, mais sans correspondre entièrement avec l'oraison mystique.

H. Delacroix.

1. *Lachat*, XIX, p. 5.
2. Cassien, *Conférences*, IX, c. 6, 17, 24, 25, 26; X, c. 10. Voir Fénelon, *Examen de la IXe et Xe Conférences de Cassien sur l'Oraison continuelle.* T. III des *Justifications* de Mme Guyon.

LA NOTION DE SUBSTANCE ET LA NOTION DE DIEU

DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Est-ce, comme on l'a souvent prétendu, la définition de la substance, originairement admise par Spinoza, qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance? Il peut sembler au contraire, après examen, que cette définition, avec les caractères qui en déterminent le sens, aboutirait logiquement à une conception « pluraliste » plutôt que « moniste », et que c'est la définition de Dieu, non celle de la substance, qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu.

Pour expliquer la façon dont s'est constituée chez Spinoza la notion de substance, il ne faut pas perdre de vue la relation d'identité qu'elle a eue de bonne heure et que même elle a conservée chez lui avec celle d'attribut. Il y a eu là sans doute une influence de Descartes. On sait que si Descartes paraît faire quelquefois de la substance une espèce de réalité indéterminée et indépendante de ses attributs, il l'identifie ailleurs catégoriquement avec son attribut principal[1] : la pensée peut être dite également attribut principal ou substance de l'âme, comme l'étendue peut être dite également attribut principal ou substance des corps; une substance ou un attribut principal, c'est avant tout une essence, conçue, soit dans le sujet où elle est réalisée, soit dans la nature intelligible qui en fait l'objet d'une notion complète et distincte. Mais Descartes admettait d'autre part que toute essence de cette sorte peut se répéter en une multitude d'êtres, autrement dit, qu'il peut y avoir une pluralité de substances de même attribut; quelque difficulté qu'il eût eu à trouver, surtout pour le monde des corps, un fondement solide à la distinction des substances finies individuelles, il n'en était pas venu à considérer que l'identité de l'essence doit avoir pour suite l'unité de la substance qu'elle constitue, et que la diversité des êtres de même nature

1. *Princip. phil.*, I, 53; I, 63.

n'est qu'une diversité modale. Or c'est dans cette voie que Spinoza, dès le *Court Traité*[1], engage les notions cartésiennes de substance ou attribut; il soutient qu'aucune substance finie n'existe, que toute substance est nécessairement infinie en son genre; il entend au reste là par substance ce qu'ailleurs, en le rapportant à Dieu, il appellera attribut[2]. Et l'une des raisons pour lesquelles il affirme l'impossibilité d'une substance finie, c'est que l'essence constitutive de la substance ne contient aucune cause interne de limitation : d'emblée, par cela seul qu'elle se pose, elle implique l'infini. Par suite il ne peut exister deux substances semblables; car la seconde, en empruntant une partie de la même essence, limiterait la première; or toute substance est infinie en son genre. Par suite encore, aucune substance ne peut en produire une autre, puisque la production de cette autre supposerait entre les deux une communauté d'attribut, et que, pour Spinoza, une substance comprend en elle la totalité de l'attribut dont elle est la réalisation. Comme il est dit dans l'*Appendice*, « à aucune substance qui existe ne peut être rapporté un attribut qui est rapporté à une autre substance[3] ». Ainsi à coup sûr toute substance peut paraître, par son infinité même, susceptible d'être rapportée immédiatement à l'Être divin, mais à la condition précisément qu'il ait été justifié que l'Être divin doit absolument comprendre en lui toute réalité substantielle; et ce n'est point la notion de substance qui apporte d'elle-même cette justification.

Le développement des premières propositions de l'*Éthique* ne saurait, semble-t-il, se bien suivre que selon le sens de ces propositions du *Court Traité*. Il ne faut pas dès le début se représenter Dieu sous la substance; il faut véritablement attendre que Dieu, qui n'est pas seulement une substance infinie en son genre, c'est-à-dire constituée par un unique attribut, mais une substance absolument infinie, c'est-à-dire constituée par une infinité d'attributs, ait été démontré existant, pour avoir le droit de conclure que Dieu est la seule substance : jusque-là une pluralité de substances, corrélative à la distinction des attributs, reste possible. Faute de voir que dès le principe la substance n'est envisagée que

1. Voir première partie, chap. II, éd. Van Vloten et Land en 2 volumes, t. II, p. 265 et suiv.

2. « Tout attribut ou substance est infini de sa nature et souverainement parfait en son genre. » *Court Traité*, appendice I, prop. 3; t. II, p. 365.

3. Appendice I, prop. 1; t. II, p. 364.

comme sujet d'un attribut, qu'elle est uniquement conçue d'après ce que la nature de l'attribut suppose, on risque de mal comprendre et d'accuser de sophisme trop évident le théorème fameux : « In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ sive attributi. » (*Eth.*, I, prop. v.) Pourquoi, est-on en effet porté à se demander, ne pourrait-il pas y avoir deux ou plusieurs substances distinctes constituées par des attributs partie identiques, partie différents [1]? C'est qu'en vérité Spinoza ici ne caractérise la substance que par l'attribut; c'est, si l'on aime mieux, qu'il raisonne sur l'idée d'attributs substantifiés chacun à partir de soi, laissant sans doute logiquement indéterminée la question de savoir si une même substance ne pourrait pas être le sujet d'attributs divers, mais n'affirmant de la substance, au moins pour le moment, que ce que l'attribut exige qu'on en affirme et concluant de là qu'un même attribut ne peut pas constituer plusieurs substances. En effet, dans la démonstration du théorème, il observe que si l'on cherche le fondement de la distinction des substances là où l'on doit tout d'abord le chercher, c'est-à-dire dans la diversité de leurs attributs, on accorde du même coup qu'il ne peut y avoir qu'une substance d'un même attribut : « Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam ejusdem attributi. » Conclusion qui, dans sa rapidité, n'est soutenable évidemment que si l'on suppose pour tout attribut une seule substance. Au fait, selon Spinoza, l'attribut est une essence singulière [2] qui ne comporte qu'un sujet [3], non une notion universelle qui se répéterait ou se partagerait en une pluralité de sujets : par quoi s'explique la portée de sa démonstration [4]. Mais si pour un même attribut il ne peut y avoir plus

1. C'est l'objection que fait Leibniz : deux substances, dit-il, distinctes par leurs attributs, peuvent avoir cependant quelque attribut commun. *A* peut avoir pour attributs *c* et *d*; *B* pour attributs *d* et *e*; tout en ayant un attribut commun *d*, *A* et *B* ne sont pas indiscernables. (*Œuvres philosophiques*, éd. Gerhardt, I, p. 142).

2. Cela est déjà marqué par l'emploi du singulier « ejusdem naturæ sive attributi ». — C'est aux attributs, sans doute, que Spinoza songe avant tout quand dans le *De emendatione*, il parle de « hæc fixa et æterna, quamvis sint singularia », t. I, p. 33.

3. C'est par là qu'est exclu le *distinguo*, au moyen duquel Bayle prétend « arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza... *Non possunt dari plures substantiæ ejusdem numero naturæ sive attributi, concedo : non possunt dari plures substantiæ ejusdem specie naturæ sive attributi, nego.* » *Dictionn.*, art. Spinoza, note P.

4. Dans l'appendice du *Court Traité*, la formule d'après laquelle deux substances ne peuvent exister dans la nature à moins qu'elles ne soient réellement distinctes, est présentée comme identique à la formule déjà citée selon laquelle

d'une substance, rien logiquement ne s'oppose jusqu'à présent à ce qu'il y ait autant de substances que d'attributs, et Spinoza, par plus d'une expression[1], réserve cette possibilité logique qui ne sera effectivement annihilée que par l'introduction d'une autre idée.

Que même l'admission d'une pluralité irréductible de substances doive être la conséquence de la proposition d'après laquelle une substance ne peut être produite par une autre, c'est ce que déclarait Oldenburg à Spinoza[2]. Spinoza proteste brièvement là contre[3], et si la vivacité de sa protestation manifeste ce qui par ailleurs était déjà bien certain, à savoir qu'il a adhéré dès l'abord et, que dans l'élaboration de sa doctrine, il est resté invariablement fidèle au « panthéisme[4] », elle laisse aussi la faculté de prétendre que ce n'était point là le terme logique du simple développement de la notion de substance. Les raisons pour lesquelles Spinoza a adopté la thèse de l'unité de substance, et qui devaient correspondre à un sentiment originel très profond chez lui, nous sont très nettement indiquées par le *Court Traité* : c'est d'abord la conception de l'Infinité divine entendue de façon à comprendre en elle tout attribut et à n'en laisser subsister aucun en dehors d'elle; c'est ensuite la conception de l'unité de la nature, invoquée principalement pour rendre compte de l'union, réelle elle aussi, de genres d'être qui, comme la pensée et l'étendue, n'ont rien de commun[5]. Dans l'*Éthique*, c'est la première de ces deux conceptions qui intervient le plus visiblement pour préparer la conclusion, qu'en

« à aucune substance qui existe réellement ne peut être rapporté un attribut qui est rapporté à une autre substance ». T. II, p. 364. Dans une lettre à Oldenburg : « In rerum natura non possunt existere duæ substantiæ, quin tota essentia differant. » *Ep.* II, t. II, p. 5. *Attributum* est donc synonyme de *tota essentia*.

1. Outre l'emploi de l'expression de « substances » au pluriel, voir prop. VIII : « *Omnis* subtantia est necessario infinita.... Substantia *unius* attributi non nisi unica existit..... Infinitum absoluta affirmatio existentiæ *alicujus* naturæ... Substantiam non dari nisi unicam *ejusdem* naturæ.... » Cf. *Ep.* II « quod omnis substantia debeat esse infinita, sive summe perfecta *in suo genere* », t. III, p. 5.

2. La proposition d'après laquelle une substance ne peut être produite par une autre, objectait Oldenburg, « omnes substantias causas sui statuit, easdemque omnes et singulas a se invicem independentes totidemque Deos facit.... » *Ep.* III; t. II, p. 9.

3. « Secunda propositio non multos Deos facit, sed tantum unum, scilicet constantem infinitis attributis, etc. » *Ep.* IV; p. 11.

4. Le premier dialogue témoigne que Spinoza n'a jamais voulu s'arrêter au dualisme des deux sortes de substance; il témoigne aussi, semble-t-il, qu'au moment où il a été composé les notions de substance et d'attribut n'étaient pas encore rigoureusement élaborées.

5. Première partie, chap. II, t. II, p. 270-271.

dehors de Dieu il n'existe et ne peut se concevoir de substance.

Cette définition de Dieu, entendu comme « un être absolument infini » ou comme « une substance constituée par d'infinis attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [1] » a une apparence de conformité aux définitions traditionnelles et même orthodoxes. Cependant que l'on songe que, pour Spinoza, les attributs infinis qui constituent Dieu ne sont point des perfections qualitatives participables ou imitables par des êtres créés hors d'elles, mais de vraies substances [2], des genres d'êtres infinis; que l'on se rappelle en outre la distinction si fortement mise en relief dans le *Court Traité* [3] entre les *propriétés* de Dieu, qui ne sont que des expressions relatives ou formelles de sa nature, et les *attributs*, qui en sont des expressions constitutives ou absolues, les propriétés étant des adjectifs impossibles à comprendre sans leurs substantifs qui sont les attributs : il apparaît suffisamment dès lors que c'est bien cette définition de Dieu qui concentrant en lui, non point précisément toutes les qualités, mais toutes les réalités essentielles, s'oppose à ce que des substances puissent être réalisées hors de lui.

Or comment cette définition peut-elle s'accorder avec la notion primitivement supposée de la substance, sujet d'un attribut unique? Le scholie de la proposition X s'applique à établir que la distinction réelle des attributs n'a pas nécessairement pour conséquence la diversité des substances. « Il s'en faut de beaucoup qu'il soit absurde de rapporter plusieurs attributs à une même substance; bien mieux c'est la chose la plus claire du monde que tout être doit se concevoir sous quelque attribut, et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs qui expriment la nécessité ou l'éternité et l'infinité [4]. » Par là Spinoza croit avoir démontré que sa définition de Dieu est légitime, et telle est la démonstration par laquelle il répond encore à la demande clairvoyante de Simon de Vries lui écrivant que c'est dans le système une supposition gratuite, et qui a besoin d'être prouvée, que celle d'une substance constituée par plus d'un attribut [5]. Pour Spinoza au contraire, quand il veut défendre sa définition de

1. *Eth.* I, Def. VI.
2. « Pour ce qui est des attributs, par lesquels Dieu est constitué, ils ne sont autre chose que des substances infinies, dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite. » *Court Traité*, part. I, chap. VII, t. II, p. 292.
3. Première partie, chap. I, t. II, p. 264-265; chap. II, p. 274; chap. III, p. 282.
4. Cf. *Court Traité*, Première partie, chap. II, t. II, p. 270.
5. *Ep.* VIII; t. II, p. 31-32.

Dieu, c'est la supposition de la substance constituée nécessairement par un seul attribut qui est la supposition gratuite, impossible à faire prévaloir contre le principe, que plus un être a de réalité, plus il a d'attributs[1]. Assurément la logique externe du système paraît ainsi sauvegardée : de ce que tout attribut ne peut appartenir qu'à une substance, il ne suit pas qu'une substance ne puisse pas avoir plus d'un attribut; mais il n'en reste pas moins que dans la doctrine la notion de substance joue un rôle différent et présente de tout autres caractères selon qu'elle est considérée comme le sujet unique d'un attribut, ou comme le sujet unique de tous les attributs. Non seulement l'unicité n'est point dans le premier cas comme dans le second exclusive d'une pluralité d'êtres, pourvu que ces êtres ne soient pas de même nature; mais encore elle n'exprime dans le premier cas que l'identité d'une même essence singulière, tandis que dans le second c'est l'identité d'essences entre elles aussi irréductibles que le sont, pour ce qui est des essences connues de nous, la pensée et l'étendue. Dieu, dans le langage même de Spinoza, est identifié à la totalité de ses attributs[2]; seulement cette identification, opérée sous la garantie de l'idée de l'Être absolument infini, ne répond plus au même besoin d'intelligibilité par des notions distinctes; elle établit entre des genres d'être hétérogènes un lien tel qu'on ne peut expliquer clairement comment il les rattache, et néanmoins un lien tellement fort qu'il a pu paraître, en abolissant au principe cette hétérogénéité, faire de ces genres d'être et de leur diversité de simples représentations pour l'entendement; il y a là, à ce qu'il semble, un au-delà de la pensée, ἐπέκεινα νοήσεως, ainsi que le disaient les alexandrins. C'est de là que vient en tout cas le panthéisme spinoziste, et non point de la simple notion de substance, qui par la façon dont elle a été originairement constituée, même quand elle investit son objet d'une infinité spéciale, garde des caractères conformes à la clarté cartésienne. Si le système est préformé quelque part, c'est bien dans cette conception de Dieu qui, recouvrant sous l'apparente répétition de termes consacrés le plus profond paradoxe, a converti en attributs d'un même Être des essences diverses dont chacune se concevait sans le secours d'une autre et pouvait ainsi prétendre, comme en témoigne le langage primitif de Spinoza, à la réalité d'une substance.

VICTOR DELBOS.

1. *Ep.* IX, t. II, p. 34.
2. « Deus, sive omnia Dei attributa.... » *Eth.* I, prop. XIX; prop. XX, cor. II.

LA PHILOSOPHIE DE LAGNEAU

Il serait impossible, dans le temps restreint attribué à nos communications, de tenter un exposé complet de la philosophie de Jules Lagneau, d'autant plus que l'intelligence de cette philosophie exige un important travail de reconstitution. Lagneau, né à Metz en 1851, est mort en 1894, étant professeur de philosophie au lycée Michelet, après avoir enseigné à Sens, Saint-Quentin et Nancy. Il n'a pu donner à son œuvre une forme définitive; une série de *Fragments* importants furent publiés en mars 1898 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, suivis de *Commentaires* dus à M. Chartier, éditeur de ces Fragments; les Commentaires sont rédigés d'après les leçons de Lagneau, dont M. Chartier fut l'élève. Le *Bulletin de l'Union pour l'action morale* a fait connaître aussi un assez grand nombre de pages empruntées soit à des leçons de Lagneau, soit à des discours; c'est à lui qu'est dû le programme de cette Union. La même société publia une *Biographie* de Lagneau; j'ai enfin eu recours à une critique de la métaphysique de Barthélemy Saint-Hilaire, qui parut dans la *Revue philosophique* en février 1880; Lagneau y consacre quelques pages très importantes à sa propre conception de la métaphysique. En comparant ces différents documents, j'ai tenté une reconstitution du système de Lagneau autant que faire se peut. Mon étude paraîtra *in extenso* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Je ne puis ici qu'en indiquer la marche générale et en détacher quelques idées.

J'ai divisé mon exposé en deux parties, l'une traitant du point de vue auquel se plaçait Lagneau pour philosopher, l'autre qui est un essai de reconstitution de sa doctrine, basé principalement sur les Fragments.

La première partie comprend trois paragraphes : la personnalité de Lagneau; sa conception de la morale et de la philosophie; sa méthode, la méthode réflexive.

Jules Lagneau était, *personnellement*, d'une dignité et d'une

noblesse admirables; sa philosophie et ses actes sortaient d'une même inspiration; il ne faisait pas deux parts de sa vie. L'action morale, selon lui, consistait en une générosité, un don complet de soi, une soumission de l'individu à un principe supérieur, ou, plus exactement, l'action morale part de ce principe même, de l'esprit. Dans l'action, l'esprit est don de soi. Lagneau conformait sa conduite à ce principe. Il croyait à l'unité de la pensée et de la vie. Comme professeur, il essayait d'éveiller la réflexion personnelle de ses élèves et considérait que, sans l'effort venant de l'intérieur, il n'y avait pas de philosophie possible. Comme penseur, il jugeait les formules impuissantes à exprimer la totalité du réel; la pensée doit se renouveler et s'approfondir toujours. Enfin au point de vue humain, il rêvait une société basée sur l'accord des consciences, « une société intérieure, fondée sur l'amour, la paix et la justice vraie, au sein de la société extérieure fondée sur l'intérêt, la concurrence et la justice légale ».

Sa *morale* n'appartient pas au groupe des morales scientifiques : elle n'est ni utilitariste, ni évolutionniste, ni sociologique. Elle ne peut être appelée non plus une morale religieuse, mais se rattache à la tendance rationaliste et rappelle, par plus d'un point, la conception de Kant. Elle exclut les éléments sensibles, imaginatifs et passionnels. Elle ne se règle pas d'après la valeur d'un objet ou celle d'un but, mais repose exclusivement sur le mouvement de l'esprit. Elle veut réaliser *ce qui doit être*. Or, ce qui doit être, c'est l'accomplissement de la vie la plus spirituelle, la plus complète, la plus riche. L'esprit est inépuisable; on peut l'appeler l'absolu.

La morale est donc supérieure à la connaissance, car la connaissance ne porte que sur ce qui est, sur des objets déterminés et limités, tandis que l'action est créatrice, accomplit ce qui doit être et traduit intégralement la nature de l'esprit. Elle nous conduit ainsi à un genre de réflexion différent de celui des sciences. Celles-ci s'intéressent à des objets déterminés; la morale, par contre, nous apprend à diriger notre attention sur l'esprit, qui n'est ni objet, ni chose, ni substance, mais synthèse, totalité réelle, concrète et vivante, mouvement intérieur et progrès.

Il résulte de là que pour étudier l'esprit, on aura recours à une *méthode* spéciale, qui ne sera ni la déduction, laquelle s'applique à l'enchaînement logique et nécessaire de propositions abstraites, ni l'induction qui a son fondement dans la nécessité causale ou lien

des phénomènes; se sera la *méthode réflexive*, qui consiste à étudier nos représentations non en tant qu'elles nous orientent vers l'objet, mais en tant qu'elles participent à la vie spirituelle du sujet. Or, nous pouvons le faire, grâce à cette propriété de la conscience de garder le retentissement des représentations, même les plus confuses, et des sentiments qu'éprouve le sujet à leur propos, ou, en d'autres termes, d'en avoir l'*idée*. L'analyse de la réflexion consciente ou analyse réflexive se porte donc sur des idées, non en tant que concepts abstraits, mais en tant que données conscientes, vivant par la pensée et portant chacune tous les caractères de la pensée. En analysant n'importe quelle idée, on y trouvera donc tous les caractères de la pensée.

La pensée elle-même n'est pas une idée; elle est l'acte qui pose les idées. Cet acte ne dépend pas du sujet. Le moi du sujet est l'expression, dans une sensibilité, de l'application de la pensée une et intégrale à la multiplicité qui constitue, pour chaque conscience individuelle, le donné. L'acte de pensée lui-même est supra-individuel, il est un et absolu.

Telles sont, en résumé, les idées directrices de la première partie de l'exposé.

La seconde partie, traitant de la doctrine de Lagneau, comprend plusieurs subdivisions : § 1. Le système mental; § 2. Étendue, espace et temps; § 3. Erreur, doute et certitude, se subdivisant en : A. Affirmation et négation; B. Théorie de l'erreur; C. Théorie du doute; D. Rapport du doute et de la liberté rationnelle; E. A propos de Spinoza; § 4. La liberté; § 5. Dieu.

L'énumération seule de ces questions vous indique qu'il me serait impossible d'en donner ici un aperçu complet. Pour le système mental et les problèmes de l'espace et du temps, il faut suivre Lagneau dans ses analyses; résumer les conclusions en quelques mots, ce serait perdre le profit de la recherche méthodique; au surplus, il lui arrive souvent de considérer comme plus important de poser les problèmes que d'en donner la solution dans une formule aisée à retenir. Il a écrit que la philosophie consistait pour lui à éviter la clarté superficielle et à pénétrer le plus profondément possible dans la réalité, au risque d'abandonner les solutions claires. Nous indiquerons simplement ses tendances dans la question du doute et de la certitude, de la liberté et de Dieu, et suivrons le fil

conducteur qui nous guide à travers ces questions en les reliant l'une à l'autre.

Nous avons vu que ses réflexions morales conduisaient Lagneau à considérer la pensée comme action et mouvement intérieur se dépassant sans cesse. Nous retrouvons cette idée dans sa théorie de la connaissance : pour lui, le *doute* est inhérent à l'activité de la pensée, en tant qu'elle se détache des formes qu'elle a posées, les surmonte par un mouvement graduel et se manifeste ainsi de plus en plus comme raison et unité. Le doute ne se réduit pas à la substitution d'une idée à une autre. Ce qui constitue le doute, c'est une suspension de jugement, provenant de ce que, ayant la notion des conditions d'application d'une forme, nous nous rendons compte que l'intuition manque pour les appliquer. Lagneau dit encore que le doute « consiste dans le rapprochement de deux idées et le jugement que, devant se convenir, elles ne se conviennent pas ». La valeur des idées en elles-mêmes n'explique pas le doute; il faut, pour le comprendre, étudier le rapport qu'établit le jugement ou l'acte de pensée ; mais cela ne suffit pas encore; il y a, en outre, un mouvement qui entraîne la pensée, et qui consiste pour elle à reconnaître indéfiniment « l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être » : car la pensée n'est pas seulement jugement et rapport, mais encore réflexion, raison, c'est-à-dire auto-critique et liberté. Le doute, c'est « l'impossibilité de trouver entièrement réalisées dans la représentation les conditions d'application de la forme ». Dès lors, l'expérience est essentiellement relative; c'est faire acte de liberté que de le constater. Mais la *liberté* ne s'arrête pas là; nous nous détachons des formes elles-mêmes, à travers lesquelles nous connaissons les objets, nous comprenons qu'elles ont leur raison d'être en un autre principe qu'elles, dans la raison; la raison à son tour fait acte de liberté en se détachant d'elle-même, en se comprenant.

Dans le doute, « la liberté se manifeste ou *devient*, au lieu de se saisir comme nécessaire ». C'est ainsi que la raison réflexive cherche sa justification absolue et dépasse les formes qu'elle pose. Mais il y a un double mouvement en elle; si d'une part elle abolit des formes, elle doit d'autre part indéfiniment en rétablir; la pensée ne pourrait se réduire à une critique d'elle-même; elle creuserait un abîme entre l'être réel et le mouvement intérieur qui l'emporte elle, pensée. Mais toujours ce mouvement de libération l'entraîne à nouveau vers l'être. Il la force à dépasser l'individuel et le

sensible et la porte vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers l'esprit qui vit dans la nature et l'anime. S'attacher à l'être, c'est pénetrer, au delà des apparences, jusqu'à l'esprit, c'est aimer ce qu'il y a de plus vivant, de plus réel dans le réel; c'est, pour la pensée, se chercher en toutes choses, se reconnaître, se plonger dans sa propre unité.

Mais quel est le sens de cette unité? Ici intervient l'idée de *Dieu*. Lagneau appelle Dieu cette unité spirituelle qui implique l'identité de la nature et de la liberté, et il considère comme synonyme de Dieu les termes de pénétration, identité, action, esprit et amour. Mais ce ne sont pas là des définitions. Sa conception de Dieu en effet exclut toute détermination d'attributs. On ne peut accorder à Dieu ni attributs sensibles comme l'existence, ni attributs intelligibles, comme la finalité. Dieu est « la raison de l'impossible, de ce qui ne se conçoit pas au point de vue purement logique ». Nous l'affirmons parce qu'il nous est impossible de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée. Dieu n'est ni substance, ni perfection, ni idée, mais incompréhensible unité de la réalité, de la vérité et de l'action. Nous ne pourrions nous empêcher de poser le problème de Dieu en ces termes, mais nous ne pourrions non plus lui appliquer d'une manière adéquate les formes dans lesquelles s'exprime pour nous toute connaissance. Il dépasse notre logique et ne se traduit que dans l'action et dans les sentiments qui la soutiennent. En ce sens, la raison pratique domine la raison pure, et l'on conçoit que Lagneau ait pu définir la métaphysique : « la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes, parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude ».

Je ne compte pas ici énoncer une appréciation personnelle sur la philosophie de Lagneau. Il me faudrait pour cela la discuter point par point. Je me contenterai d'admirer sa haute sincérité, son acuité dans la position des problèmes et dans l'emploi de la méthode réflexive, et de constater que, par la manière même dont il traite les questions philosophiques, Lagneau se rattache directement à la lignée illustre des grands philosophes rationalistes, qui part de Platon et aboutit à Kant en passant par Descartes, Spinoza et Leibniz. Il ne sépare pas les disciplines philosophiques l'une de l'autre et considère avec raison que tout problème, pour le penseur, est à la fois métaphysique et moral, logique et psychologique. La psychologie est, pour lui, non une science indépendante, mais une

méthode d'analyse qui conduit à poser des problèmes métaphysiques. Il ne considère pas la philosophie comme une juxtaposition de formules; les questions philosophiques s'éclairent intérieurement, la lumière vient du centre, elle vient de l'esprit, de la raison, de la réflexion.

GEORGES DWELSHAUVERS.

ÉTAT DES TRAVAUX
DU « VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE »

Publié dans le *Bulletin de la Société française de philosophie.*

Au Congrès de Genève, en 1904, j'ai eu l'honneur de faire connaître, à ceux que ce travail pouvait intéresser, le vocabulaire que publie dans son *Bulletin* la Société française de philosophie [1]. A cette date, j'en ai exposé le plan et la méthode de constitution : on trouvera sur ces points des renseignements détaillés dans le compte rendu du dernier Congrès. Pour ceux de nos confrères qui n'auraient pas le temps de s'y reporter et qui ne connaîtraient pas encore cette tentative, j'en rappellerai seulement les deux caractères essentiels :

1° Ce vocabulaire diffère entièrement, par son but et sa forme, des publications de titre analogue qui sont actuellement en usage. Il n'est pas un manuel pour débutants, comme ceux de Fleming et Calderwood en Angleterre, de Kirchner et Michaëlis en Allemagne, de Goblot ou d'Alexis Bertrand en France, de Ranzoli en Italie. Il n'est pas un recueil historique de citations comme l'excellent *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* de M. le prof. Eisler, ni une étude de l'évolution du sens des mots, comme l'ouvrage universellement estimé de M. le prof. Eucken. Il ne ressemble pas davantage au grand *Dictionary of Philosophy and Psychology* publié sous la direction de M. le prof. J.-M. Baldwin, et qui remplit si utilement le programme tracé par son auteur : celui d'un « dictionnaire pour les philosophes ». — Nous avons défini le but de notre travail en l'appelant *vocabulaire technique* et *critique*. Par là nous entendons : l'analyse des termes de la langue philosophique, la détermination de leurs différents sens dans les ouvrages et dans

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Armand Colin, éditeur, 5, rue de Mézières, Paris. Années 1902 et suiv.

l'enseignement contemporains, l'examen des équivoques et des sophismes qui s'y rattachent, les précautions qu'on pourrait prendre pour y remédier, enfin l'indication de radicaux conventionnels pouvant servir à distinguer les diverses significations, et pouvant entrer dans une langue artificielle internationale suivant des lois fixes de dérivation. — Il s'agit donc, non de réglementer l'usage, ce qui n'est pas actuellement possible, mais de l'éclairer, et de prendre conscience de ses imperfections, en attendant qu'un jour, peut-être, un de nos Congrès entreprenne de fixer tout ou partie de la terminologie dans les sciences morales, comme l'ont fait les Congrès de sciences physiques et naturelles, au grand profit de leurs études respectives.

2° Pour réaliser notre programme, nous avons appliqué une méthode très particulière, et dont on aurait peine à croire qu'elle soit si efficace quand on ne l'a pas soi-même pratiquée [1]. Elle consiste à rédiger un premier texte, puis à le soumettre, en épreuves, à des hommes compétents, en assez grand nombre, d'origine et d'opinions assez différentes pour éviter toute influence d'un milieu philosophique particulier; enfin à rédiger le texte définitif, en tenant compte de cette consultation. *A priori*, on pourrait s'attendre à recevoir une masse incohérente d'observations contradictoires; en fait, il n'en est rien : les erreurs sont redressées, les lacunes ou les confusions signalées; les points délicats, sur lesquels il subsiste des divergences irréductibles d'opinion ressortent en pleine lumière. En un mot, on aboutit à un résultat réellement *instructif*, et pour celui qui organise le travail, et pour ceux qui y participent, et pour les lecteurs qui s'y reportent ultérieurement.

Or, c'est là ce dont nous avons le plus pressant besoin; et c'est aussi là-dessus que je me permets d'attirer l'attention du Congrès.

Il se fait, en philosophie, une quantité considérable de travail; il s'y dépense une activité d'esprit, un talent, une patience, un dévouement intellectuel qui seraient un spectacle admirable si l'on pouvait l'embrasser dans son ensemble. Mais de ce travail énorme, la majeure partie se perd, parce qu'il est incoordonné, et parce que

1. J'ai appliqué il y a deux ans la même méthode, toujours avec l'appui matériel et scientifique de la *Société française de philosophie*, à l'établissement d'un petit Précis raisonné de morale scolaire, destiné à satisfaire un besoin pratique immédiat, en attendant la constitution scientifique d'une déontologie positive : les résultats ont été très satisfaisants dans une matière qui semblait, par nature, devoir être fertile en vaines controverses.

son abondance même rend impossible, fût-ce à l'homme le mieux informé, de se tenir au courant de tout ce qui se fait. Personne, pas même le spécialiste (s'il peut en être en philosophie), ne saurait être sûr de ne pas réinventer péniblement ce qui a déjà été dit dans une autre langue, et peut-être dans la sienne propre. Les mêmes idées apparaissent sous des formes un peu différentes, qui les rendent longtemps méconnaissables, ou dont les opposition superficielles occupent toute l'attention, au détriment des concordances réelles. Les questions sont sans cesse reprises à pied d'œuvre, comme si rien n'avait été fait; les idées nouvelles, au lieu de se greffer sur les vérités anciennes, de les compléter et de se compléter entre elles, se heurtent, au moins en apparence, et paraissent se détruire l'une l'autre en soulevant des nuages de poussière. Aussi la mauvaise réputation que se sont faite les philosophes auprès des savants n'est-elle pas en décroissance; et ce n'est pas une des moindres raisons qui ont décidé ces derniers à philosopher *eux-mêmes*, sans craindre d'être incompétents dans une matière où l'acquis, l'entente, et par suite la compétence sont encore à l'état rudimentaire, sauf peut-être sur les questions historiques.

Si, comme le disent hardiment quelques philosophes, la philosophie n'est qu'un sport d'invention ingénieuse et d'habile discussion, ou bien, comme d'autres le veulent, un effort purement individuel de coordination intérieure propre à chaque tête pensante, tout est pour le mieux, et les choses n'ont qu'à rester ce qu'elles sont. Mais alors, à quoi bon des Congrès de philosophie? Et surtout à quoi bon un enseignement philosophique?

Si l'on admet au contraire — et je parlerai seulement pour ceux qui l'admettent — que toute recherche normale doit aboutir à une affirmation et que toute vraie question doit disparaître tôt ou tard devant une réponse commune à tous ceux qui savent, il faut mettre en première ligne, parmi nos devoirs, celui de ne faire que du travail *utile*, c'est-à-dire donnant des résultats précis, additifs, et communicables. Il serait absurde de prétendre qu'on n'y puisse arriver que d'une seule manière, et j'en vois dès à présent plusieurs autres, qui me sembleraient assez efficaces, outre celle dont je parlais un peu plus haut. Je ne présente donc ceci que comme l'indication d'une méthode de travail collectif; l'efficacité pourrait sans doute en être accrue; mais elle se montre déjà notable dans ses premières applications.

Le plus grand inconvénient qu'elle présente est sa lenteur relative, et la quantité quelquefois considérable du travail nécessaire pour aboutir au résidu bon à conserver et à publier. Aussi ne sommes-nous encore qu'à la lettre I, alors que j'espérais, lors du premier congrès, atteindre pour cette année les dernières lettres de l'alphabet.

Notre retard cependant est moindre qu'il ne semblerait tout d'abord.

Il a été dû, en partie, à des circonstances diverses qui sont venues momentanément augmenter mes occupations professionnelles, ou diminuer d'autre façon le temps que je puis consacrer à un travail libre. Mais surtout, il faut tenir compte de ce fait que les premières lettres sont très chargées, et contiennent par avance une partie des matières qu'on retrouvera dans les suivantes : l'article *Hasard* abrégera singulièrement l'article *Nécessité*; *Idéalisme* contient virtuellement *Réalisme*, et *Immanent* définit par avance *Transcendant*. Enfin il va de soi que je recueille ou que je reçois, chemin faisant, un certain nombre de matériaux qui sont mis de côté pour la suite. En tenant compte de tout cela on peut évaluer le travail effectué aux deux tiers environ du travail total.

Il y aurait lieu cependant d'élargir sur quelques points notre contrôle.

En principe, nous n'étudions que les sens actuels de chaque terme philosophique *français*, et les origines de ces sens. Sans doute, pour beaucoup de mots ayant un caractère international, ou dont l'équivalence est fortement établie par l'usage, nous sommes nécessairement amenés à envisager l'histoire du mot hors de notre langue, et souvent même à citer des textes étrangers. Mais cela reste accidentel : aussi serait-il très utile que *le même travail fût fait sur un plan analogue et d'une manière indépendante, dans chacune des langues qui ont une littérature philosophique*. Il suffirait pour cela, dans chaque pays, d'une Société de philosophie qui se chargeât du contrôle et des frais matériels de la publication, et d'un homme, ou d'un petit groupe d'hommes, qui voulussent bien prendre la peine de rédiger le premier texte et de coordonner les observations critiques. — Si ce travail était une fois effectué pour quatre ou cinq langues, il serait facile à tenir au courant, et il rendrait des services inappréciables.

D'autre part, notre revision elle-même aurait besoin d'être déve-

loppée à l'étranger. Nous mentionnons, pour chaque terme, les équivalents allemands, anglais et italiens ; nous citons souvent, comme je le disais plus haut, des textes de ces langues. Nous remercions très vivement ici les philosophes étrangers qui veulent bien relire nos épreuves, et qui nous ont souvent envoyé des contributions de haute valeur; mais nous désirerions augmenter leur nombre, et en particulier celui de nos correspondants de langue anglaise. Je profite donc de l'occasion du Congrès pour faire connaître ce desideratum, spécialement à ceux de nos confrères qui enseignent la philosophie : nous nous ferons un plaisir, s'ils veulent bien nous le demander, de leur envoyer nos cahiers d'épreuves, tout préparés pour les annotations; et même en dehors des Universités, il va de soi que nous les adresserons très volontiers à tous ceux dont les publications antérieures garantissent une réelle compétence en cette matière. Il est d'ailleurs entendu qu'en nous informant de leur intention, ils ne prennent par là aucun engagement, et qu'ils restent tout à fait libres, après avoir reçu nos cahiers d'épreuves, de n'en lire que les articles auxquels ils s'intéresseront spécialement. De notre côté, nous ne nous engageons pas non plus à publier toutes les communications que nous pourrons recevoir, mais seulement celles que le plan de notre travail nous permettra d'utiliser. Jusqu'à présent d'ailleurs nous avons entendu cette règle dans le sens le plus large, et toutes les fois que l'application en a pu soulever un doute de quelque importance, la question a été débattue en séance publique de la Société de philosophie : les dix fasciscules actuellement publiés permettent de le constater facilement, et font assez connaître la nature et les caractères de notre travail.

André Lalande.

SUR LE RAPPORT DE CAUSALITÉ

On considère, en général, la cause et l'effet comme deux termes d'une série unilinéaire. Pourtant plusieurs philosophes[1] ont soutenu que le rapport causal n'accouple pas les événements deux à deux, mais que chaque phénomène est relié au passé par une pluralité d'antécédents nécessaires. C'est cette thèse que nous voudrions développer.

I

En fait, la cause d'un phénomène n'est jamais *une*.

Cette affirmation pourra surprendre. On nous accordera que maint phénomène paraît varier en fonction de plusieurs autres; mais entre ces causes apparentes on établira une hiérarchie; pour maintenir l'unité de la cause, on la distinguera de la condition, de l'adjuvant ou de l'occasion. Pourtant, ces distinctions n'ont plus guère de sens depuis qu'on ne conçoit plus la cause sur le modèle de la volonté humaine. N'est-il pas démontré que, sans ces causes occasionnelles, conditionnelles ou adjuvantes, la cause dite principale serait stérile et par suite ne serait pas cause? Elles font donc partie intégrante de la cause. Dans tous les cas où l'on signale leur présence, la cause n'est pas simple.

Mais ne reste-t-il pas tout un monde dans lequel la cause paraît une? Quand un corps en meut un autre, le mouvement du premier n'est-il pas la seule cause du mouvement du second? Oui, si l'on entend par cause l'antécédent qui explique l'*existence* d'un changement. Non, si l'on entend par cause ce qui explique toutes les *modalités* de ce changement. Nous ne connaîtrons ni la direction, ni la durée, ni la vitesse de notre mouvement si nous ne tenons pas compte des propriétés du mobile aussi bien que de celles du moteur.

1. Par exemple, Lotze (*Métaphysique*, § 51, tr. fr., p. 107). Cf. Hannequin (*Essai sur l'hypothèse des atomes*, p. 296 et suiv.).

Ainsi, ce n'est pas seulement dans le monde humain ou dans le monde vivant que toute nouveauté est produite par la collaboration de plusieurs êtres; dans le monde en apparence le plus simple, dans le monde mécanique, il en va de même. Il n'est pas de cause qui soit *une*.

En droit, il est nécessaire que toute cause soit multiple. Hannequin tentait de le prouver en montrant qu'une série unilinéaire, rigoureusement fermée, ne pourrait être indéfinie, « le second terme développant d'un seul coup toutes les virtualités contenues dans le premier[1] ». Mais, dans cette hypothèse, toute multiplicité n'est pas exclue de la cause, puisque le premier terme « contient des virtualités » : dès lors, par l'action réciproque de ces éléments divers, un second moment peut apparaître. Il n'en serait pas de même dans l'hypothèse d'un premier état absolument simple. D'un tel état rien d'autre ne saurait sortir. Du moins le principe d'identité nous empêche-t-il de concevoir cette métamorphose. La condition nécessaire de l'action, c'est donc la coexistence de plusieurs êtres, de plusieurs éléments du réel. Pas de devenir sans multiplicité. L'unité absolue n'engendrerait qu'éternelle inertie. Inversement, agir c'est s'associer ou plutôt c'est être associés. L'isolement est stérile, et l'association créatrice.

Cette conclusion n'est-elle pas excessive? S'il est nécessaire, est-il suffisant, pour qu'un changement apparaisse, qu'une multiplicité soit donnée? De tout choc entre deux phénomènes un troisième va-t-il jaillir? Dans l'éprouvette du chimiste, le verre est en contact avec des corps sans réagir sur eux ni subir leur action. Et nous frôlons bien des hommes sans devenir leurs collaborateurs. Dira-t-on que, dans ces cas, l'action réciproque des éléments associés est plus insensible mais n'est pas moins réelle que dans les autres? Encore faudra-t-il reconnaître qu'elle comporte des degrés. Et comment expliquer ces degrés si l'association est l'unique facteur de l'action? — Nous les expliquerons si nous tenons compte non seulement du nombre mais de la nature des éléments juxtaposés. S'ils constituaient des essences absolument hétérogènes, leur collaboration serait inintelligible; mais il suffit, pour la comprendre, de les supposer relativement homogènes. Elle sera plus ou moins intime suivant le degré de leur homogénéité. Sans doute, les phénomènes,

1. *Essai sur l'hypothèse des atomes*, p. 300.

pour s'associer, doivent différer : sinon, leur multiplicité même s'évanouirait, et nulle nouveauté ne pourrait germer dans leur masse uniforme. Mais, au delà d'une certaine différence, les éléments des choses s'ignorent ou se repoussent comme s'ignorent ou se repoussent des races trop diverses. Ce n'est pas la pure multiplicité, c'est une multiplicité d'éléments relativement homogènes qui est la condition suffisante du devenir.

Précisément parce que ces éléments sont relativement homogènes, la cause n'est pas un faisceau bigarré d'antécédents hétéroclites : c'est un système d'antécédents reliés par un rapport défini. La cause d'un mouvement, ce n'est ni la force *a* figurée par l'un des côtés du parallélogramme des forces, ni la force *b* figurée par l'autre; c'est leur rapport figuré par la diagonale. Il en résulte que l'une et l'autre peuvent varier de concert sans que l'effet varie; il en résulte que les variations de l'une peuvent être de sens contraire aux variations de l'effet (pourvu que celles de l'autre soient de même sens), sans qu'elle cesse de collaborer à sa production. La méthode des variations concomitantes, qui ne nous donne qu'un des éléments de la cause, risque donc de nous égarer. Elle n'est applicable que dans les cas, fréquents du reste, où l'un des facteurs de l'effet demeure invariable. Elle ne nous révèle jamais, à elle seule, le système d'antécédents qui constitue la cause complète.

Ce système d'antécédents est lui-même relié au conséquent par un rapport défini. Ce rapport est celui qui unit les éléments et le composé, les parties et le tout : c'est un rapport d'égalité. On n'en peut concevoir d'autre sans supposer que, durant le passage de la cause à l'effet, l'un des éléments de la cause aurait changé sans cause. Nous arrivons donc à cette définition de la cause : *c'est, entre deux (ou $n - 1$) phénomènes, un rapport tel qu'ils se combinent en un troisième (ou n^e), l'effet, qui leur équivaut.*

Cette définition rapproche la causalité de l'action réciproque[1], puisque toute causation suppose au préalable une action réciproque. Et même ce qu'il y a de plus intéressant dans la causation, ce n'est peut-être pas l'apparition de l'effet, mais l'accouplement des causes, le fait social auquel l'effet doit sa naissance. Mais notre définition n'insiste pas seulement sur ce facteur social du devenir, elle le

1. Cf. Hannequin, *op. cit.*, p. 305. Nous n'allons pas, cependant, jusqu'à réduire, comme cet auteur, la « seconde des catégories de relation à la troisième ». La causalité demeure distincte, à notre avis, de l'action réciproque.

résout à son tour en facteurs logiques : causalité, c'est multiplicité, mais multiplicité relativement homogène, ordonnée suivant des rapports définis; causalité, c'est association systématique; et cette association paraît bien tenir à des ressemblances et à des différences : ce sont des affinités logiques qui paraissent engendrer le devenir.

II

Toute théorie de la causalité doit répondre à deux questions : 1° pourquoi l'effet succède-t-il à sa cause? 2° pourquoi lui succède-t-il régulièrement?

Dans la conception courante, qui attache à chaque effet une cause unique, la solution varie suivant qu'on affirme ou qu'on nie l'hétérogénéité des deux termes.

Soit la première alternative : la cause et l'effet sont différents. On comprend qu'ils occupent dans la durée des moments distincts. Mais pourquoi l'effet vient-il plutôt après qu'avant la cause? Pourquoi leur ordre est-il irréversible? Les partisans de cette théorie constatent cette irréversibilité sans en rendre compte. Selon Bergson, « nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter[1] ». C'est une donnée de la conscience, c'est-à dire de « ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience ». Sans doute. Mais les données de la conscience ne sont pas intelligibles par cela seul qu'elles sont données. En particulier, l'ordre des phénomènes, dans l'hypothèse de leur hétérogénéité, tout donné qu'il soit, est inintelligible : si l'effet (B) est trop différent de sa cause (A) pour pouvoir la restituer, la cause est trop différente de l'effet pour pouvoir le produire : on comprendrait donc tout ausi bien — ou tout aussi mal — l'ordre B, A, que l'ordre A, B. Attribuera-t-on cet ordre à « l'action de la durée »? Ce sera voiler d'un mot l'insuffisance de l'explication. Les savants font appel au facteur temps pour remplacer par un terme unique une foule de petites causes dont l'action totale est notable, mais dont l'action individuelle est insignifiante ou inconnue. « La coagulation du sang humain ne commence jamais moins de seize secondes ni plus de six minutes après la saignée. Le sang que voici est coagulé; la *cause*, c'est qu'il y a plus de six minutes qu'il

1. *L'évolution créatrice*, p. 42.

est sorti de la veine[1]. » Personne ne verra dans ces mots une explication véritable de la coagulation. On n'explique pas davantage l'ordre des phénomènes lorsqu'on l'attribue à « l'action de la durée ». On profite, au contraire, de la substitution de cette « durée concrète » aux événements qui la remplissent pour renoncer à chercher dans leur jeu réciproque la raison de leur irréversibilité.

Quant à la régularité des séquences causales, dans la doctrine bergsonienne, on la nie : en réalité, dit-on, les mêmes conséquents ne suivent pas toujours les mêmes antécédents; l'œil du Peigne et l'œil de l'homme, tout semblables, sont produits par des causes très dissemblables : la contingence est au cœur des choses. Sans doute on peut prendre une autre attitude; on peut, tout en admettant l'hétérogénéité de la cause et de l'effet, croire à la régularité de leur liaison. Mais l'explique-t-on? L'explique-t-on quand on déclare, avec Hamelin[2], que la cause et l'effet sont complémentaires l'un de l'autre, chaque « partie des choses » changeant nécessairement d'état « par le fait de ce qui est hors d'elle »? Elle change, mais que devient-elle? Exclue de son état, elle est « rejetée » dans un autre; mais dans quel autre? Son changement est nécessaire, mais en quoi consiste-t-il nécessairement? Hamelin raisonne comme si chaque partie des choses ne pouvait avoir que deux états; mais en est-il ainsi? Le blanc, contraint à n'être plus blanc, deviendra-t-il nécessairement noir? Bien qu'il admette la nécessité de la cause, Hamelin ne l'explique pas. — Bref, dans l'hypothèse où la cause et l'effet sont hétérogènes, on rend compte de leur distinction mais non de leur ordre; on rend compte de l'apparente irrégularité mais non de la régularité de leur liaison.

Soit maintenant la seconde alternative : la cause et l'effet sont homogènes. La causalité se ramène à l'identité. Telle est l'opinion de Riehl[3]. Mais, en revenant à Spinoza, Riehl n'oublie pas « le problème de Hume ». Seulement, à ses yeux, Robert Mayer a résolu ce problème. En découvrant l'équivalent mécanique de la chaleur, il a montré que deux phénomènes différents en qualité peuvent être égaux en quantité : c'est grâce au principe de la conservation de l'énergie que la causalité se ramène à l'identité. — Sans doute, il

1. Exemple emprunté à Goblot. *Classification des sciences*, p. 43.
2. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 206.
3. *Vierteljahrschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1re année, n° 3, Causalité et identité.

est facile, dans une telle doctrine, d'expliquer la régularité des séquences causales : il n'est pas surprenant que des termes identiques soient unis par un lien nécessaire. Mais cette nécessité est telle que les apparentes exceptions au déterminisme deviennent incompréhensibles et que l'apparition de l'idée de contingence dans un esprit humain devient une énigme. D'autre part, si la cause et l'effet sont identiques, quelle raison assigner à leur dédoublement dans la durée? Si mouvement égale chaleur, pourquoi ne demeure-t-il pas mouvement? Si B = A, pourquoi vient-il après A? Et pourquoi cet ordre est-il irréversible? Pourquoi la chaleur ne restitue-t-elle pas le mouvement? Pourquoi lire une équation de gauche à droite plutôt que de droite à gauche? On n'évite pas la difficulté, comme paraît le croire Mach [1], en multipliant les équations. Si A et B s'entre-choquent, dit ce savant, on pourra dire indifféremment que le mouvement de A modifie celui de B, ou que le mouvement de B modifie celui de A. Mais si A choque B, C... N, il faut tenir compte, pour expliquer le mouvement de N, non seulement de celui de A mais de ceux des intermédiaires et de leur ordre. Chaque choc est instantané et réversible, mais le phénomène total n'est ni instantané ni réversible parce qu'il est composé d'une multiplicité de chocs. Mais comment une série de réactions instantanées donnerait-elle une durée? Et si chacune est réversible, comment le phénomène total ne le serait-il pas? En réalité, Mach prend l'ordre A, B, C... N comme donné; il ne l'explique pas. — Bref, dans l'hypothèse où la cause et l'effet sont homogènes, on rend compte de la régularité de leur liaison, mais on ne rend compte ni de ses irrégularités apparentes, ni de l'irréversibilité des deux termes, ni même de leur distinction.

Serons-nous plus heureux? Pourrons-nous expliquer le devenir? Il est permis d'en douter : Lotze, le créateur de la théorie que nous défendons, ne déclarait-il pas le devenir inintelligible [2]? Hannequin, il est vrai, tente d'en rendre compte [3]. Il essaie de fonder sur l'individualité absolue des éléments des choses la diversité des moments du temps. Quand A rencontre B, leurs états deviennent A′ et B′. A ne s'explique pas exclusivement par A, mais par A et B; ce qui fait

1. *Erkenntniss und Irtum*, p. 273-275. Les postulats de la recherche, § 7 et 8. Nous n'ignorons pas que la doctrine de Mach est très différente de celle de Riehl; mais les formules mathématiques qu'il emploie nous autorisent à placer ici son opinion.

2. *Métaphysique*, § 76, tr. fr., p. 153.

3. *Op. cit.*, p. 307 et suiv.

son originalité par rapport à A, c'est ce qu'il tient de B : si A et B n'étaient pas distincts l'un de l'autre, A′ ne se distinguerait pas de A. Si les éléments n'étaient pas des individualités distinctes, les effets demeureraient enfermés dans les causes : il n'y aurait pas de devenir. — Mais cette théorie repose sur un postulat exorbitant. Notre conception de la causalité exige une pluralité d'éléments relativement homogènes, mais n'exige nullement une pluralité de monades fermées. Bien plus : la résolution des phénomènes en une poussière indéfiniment divisible, puisqu'elle mettrait la multiplicité partout, et jusqu'au fond inépuisable des choses, rendrait plus aisée l'intelligence du devenir qu'un arrêt de la pensée devant des unités indécomposables. Au surplus, cette théorie nous paraît inspirée par le préjugé qui admet un parallélisme entre le nombre des causes et celui des effets : à la cause A correspond l'effet A′, à la cause B l'effet B′. Mais nous renonçons à la régularité de ce quadrille. L'effet étant toujours un produit de synthèse, le nombre des effets n'est pas égal au nombre des causes. Dès lors, il est inutile de supposer entre les causes une hétérogénéité radicale. Le temps t_1 se distingue du temps t_0 comme la combinaison des éléments A B se distingue de leur dispersion. Puisque l'effet n'est pas une réédition de la cause mais un produit de plusieurs facteurs, on voit se dessiner dans leur histoire continue des moments distincts : le devenir est intelligible.

On peut même lui assigner un sens. De deux choses l'une, en effet. Ou bien, au moment où A et B se combinent en AB, ce produit de synthèse tombe dans un monde vide, où il ne peut s'associer à rien : mais alors il demeurera éternellement AB, et le retour à l'état de dispersion A, B est impossible. Il faudrait, pour opérer la dissociation, mettre AB en contact avec d'autres phénomènes, capables d'exercer sur l'un ou l'autre de ses éléments une attraction dissolvante. Mais, par hypothèse, AB, constituant un système clos, échappe à de telles influences. — Ou bien (et telle est la réalité) le produit de synthèse AB tombe dans un monde plein, où il voisine avec une foule d'autres phénomènes, où il agit et réagit sur eux. Il quitte à chaque instant le système dont il faisait partie pour entrer dans de nouvelles combinaisons : ABC, ABD, ABCD, etc. Pour lui faire restituer l'état de dispersion A, B, il faudrait commencer par lui interdire ces nouvelles alliances, l'enfermer dans un système clos : et nous retomberions dans l'alternative précédente. — Bref, si *une* cause produit un effet qui lui équivaut, l'irréversibilité est inintel-

ligible : l'équation peut se lire aussi bien dans un sens que dans l'autre. Elle est intelligible, au contraire, si, tout en conservant l'équivalence entre la cause et l'effet, nous découvrons entre eux une différence numérique : toute action causale est une synthèse : or, il faut lire notre équation dans un sens déterminé pour y trouver la formule d'une synthèse.

Si nous avons réussi à expliquer l'irréversibilité du rapport causal, nous pouvons aborder avec confiance le problème de la nécessité. D'après notre théorie, en effet, le rapport qui unit la cause multiple et son effet, c'est un rapport d'identité quantitative : l'effet est *autre* que sa cause, mais il n'est pas *plus*. C'est dans la voie ouverte par Riehl que nous avons cherché à notre tour la clef du mystère. Et non seulement l'effet suit nécessairement sa cause, mais la nature de l'effet est nécessairement déterminée par la nature de la cause. Étant donnés deux (ou n) éléments en quantités définies, leur association ne peut fournir qu'un composé : les mêmes nombres additionnés plusieurs fois donnent toujours le même total. Mais n'allons-nous pas tomber sous le coup de l'objection que nous adressions à Riehl? Que devient, dans notre théorie, l'apparente contingence? Elle s'explique. Il subsiste, en effet, dans le rapport causal, tel que nous l'interprétons, quelque indétermination : étant donné un effet, nous pouvons l'expliquer non seulement par un couple de causes mais par une infinité de tels couples. Pourvu que le rapport qui unit leurs éléments soit le même, l'effet sera le même. L'eau peut être produite soit par une combinaison d'hydrogène et d'oxygène, soit par une décomposition [1] d'acide sulfurique soit par telle autre réaction. L'œil du Peigne et l'œil de l'homme se ressemblent, bien qu'ils n'apparaissent pas au même moment de l'évolution : c'est que, si les éléments de leurs causes sont différents, leur rapport ne l'est pas. Il est vrai, en ce sens, que les mêmes conséquents ne suivent pas toujours les mêmes antécédents. Mais rien n'autorise à supposer, inversement, que les mêmes antécédents n'appelleront pas toujours des conséquents identiques; rien n'autorise à croire que l'hydrogène et l'oxygène associés dans des conditions définies refuseront un jour de produire de l'eau. La contingence n'est qu'apparente : nous rendons compte de cette apparence sans faire tort à la nécessité.

1. Il faut remarquer que toute décomposition suppose composition : un corps n'est décomposé que lorsque ses éléments entrent dans d'autres synthèses.

Une théorie complète de la causalité doit expliquer à la fois ce qu'il y a d'éternel et ce qu'il y a de changeant dans les phénomènes, la conservation et la création, l'ordre et le progrès. On a reproché récemment au déterminisme rationaliste de nier la fécondité de la nature et d'arrêter la marche du temps[1]. Mais on n'échappait à ce reproche qu'en hypostasiant la durée et en installant au cœur des choses le mystère et le miracle. Il nous paraît possible de ne sacrifier ni l'originalité des effets ni la nécessité des causes. Le rapport défini qui relie les éléments de la cause, l'équivalence qui subsiste entre la cause et l'effet suffisent à fonder les lois de la nature, et à leur assurer, avec l'intelligibilité, l'éternité. Mais ce n'est pas à dire que l'explication par les causes efficientes supprime le devenir : la différence numérique qui sépare les causes de l'effet, la différence qualitative qui sépare les éléments du composé suffisent à fonder la durée et à expliquer, par la complication croissante des synthèses et par le nombre infini des combinaisons, l'inépuisable variété et l'incessante évolution des choses.

III

De cette théorie résultent plusieurs conséquences.

Tout changement supposant au moins deux termes préalables, toute tentative pour expliquer les phénomènes par un principe unique paraît devoir échouer. Ce principe n'ayant, par hypothèse, rien en dehors de soi, ne pourrait pas agir, ou du moins ne pourrait pas créer. Il ne ferait que développer ses virtualités. Son action ne consisterait que dans le jeu réciproque de ses éléments constitutifs : elle ne produirait rien au dehors. Si la multiplicité est la condition de la causalité, elle est nécessairement à l'origine des choses.

Elle est nécessairement au cœur des choses. Du moins le solipsisme est-il peu vraisemblable. Soit l'apparition d'un premier état dans une conscience : puisque tout changement suppose au moins deux termes préalables et que la conscience était précédemment vide par hypothèse, ce premier changement suppose non seulement un sujet mais quelque chose d'autre. Il est vrai qu'on peut attribuer cet état au jeu réciproque des éléments inconscients qui auparavant constituaient l'être. Mais, à moins d'introduire dans

1. Bergson, *loc. cit.*

cet être unique autant de variété que le réalisme en aperçoit dans le monde, on doit reconnaître que ces éléments sont en nombre limité : limité sera donc le nombre des états produits par leurs combinaisons : la vie de l'esprit serait divisée en cycles absolument identiques : rien n'est plus contraire à l'expérience. Plus on insiste sur la spontanéité de l'esprit, sur son infatigable mobilité et sur l'originalité de ses métamorphoses, plus on nous invite à croire qu'il ne suffit pas, pour les expliquer, de poser l'esprit seul, mais qu'il est nécessaire de faire appel à l'action commune de l'esprit et du monde.

Ce n'est pas seulement le nombre, c'est aussi la nature des éléments des choses que nous révèle la loi de leur action. Par cela même que tout changement suppose la collaboration de plusieurs êtres, nous pouvons affirmer que ces êtres ne sont pas de petits absolus, des monades fermées, des « individus » au double sens du mot, c'est-à-dire des unités indivisibles et des systèmes clos. Le mouvement et la vie ne seraient dans cette hypothèse que des illusions. Si nous refusons de donner à l'expérience un si violent démenti, nous devons croire, au contraire, que le monde est composé d'êtres relatifs et mutilés, de fragments d'êtres qui se complètent en s'associant. Divisibles, d'ailleurs, sans cesse prêts à se décomposer pour voir leurs éléments entrer dans de nouvelles combinaisons. Si le monde était composé d'individualités absolues, il n'offrirait qu'un spectacle monotone où sans répit défileraient les mêmes figurants : ces êtres inviolables ne sauraient compromettre leur individualité et altérer leur essence dans des alliances mutuelles. C'est parce que le monde est composé d'êtres sociaux que l'association créatrice y suscite à tout instant du nouveau, fait naître les jeunes espèces des anciennes, et tire peut-être l'organique de l'inorganique, le conscient de l'inconscient, le supérieur de l'inférieur, en achetant la supériorité qualitative au prix d'une énorme quantité d'éléments synthétisés. Si le monde était composé d'individualités absolues, condamnées à l'inertie et par suite à la mort, il ne serait qu'un vaste champ de cadavres. C'est parce qu'il est composé d'êtres sociaux, relatifs, incomplets et solidaires qu'il est un drame vivant, aux péripéties infinies, qui ne pourrait trouver son dénouement que dans une sorte de conflagration universelle fondant dans une unité absolue la diversité des choses.

Appliquons à l'homme ces remarques. L'homme est un être social.

Savoir, pour lui, c'est connaître (cognoscere = savoir avec). Ce n'est pas tirer de son fond la vérité toute faite; ce n'est pas non plus la recevoir toute faite du dehors; c'est s'associer au monde pour la faire. L'empirisme exagère le rôle du monde, l'innéisme exagère le rôle de l'esprit dans la connaissance. Elle est, suivant le mot d'Aristote, l'acte commun du connaissant et du connu. L'homme est un être social. Agir, pour lui, c'est collaborer : que ce soit d'ailleurs avec la matière ou avec d'autres hommes. Si l'on entend par acte libre une action de source exclusivement interne, on peut dire qu'une telle liberté n'existe pas plus dans l'humanité que dans le reste du monde : nous ne sommes jamais, pour reprendre encore un mot d'Aristote, que les co-auteurs de nos actions. Mais notre théorie rend compte de l'apparente liberté comme elle rend compte de l'apparente contingence. Si l'on entendait par acte nécessaire une action de source exclusivement externe, produite par le milieu sans la collaboration de l'agent, on pourrait dire qu'une telle nécessité n'existe pas plus dans l'humanité que dans le reste du monde : un être n'est jamais réduit à ne compter pour rien dans la production de ses états; un être n'est jamais traversé par les forces externes comme un milieu vide; par cela même qu'un être n'est pas un non-être, il résiste à l'action des autres êtres. La théorie de la liberté exagère la part que nous prenons à notre propre conduite, mais la doctrine de la nécessité exagère souvent le rôle du monde extérieur. La vérité c'est que, si le moi et le non-moi n'ont pas une égale importance dans la production des actes réflexes et dans celle des actes volontaires, toutes nos actions n'en sont pas moins l'œuvre commune de ces deux facteurs.

De cette demi-liberté accordée à ce demi-être qu'est l'homme, il résulte que sa responsabilité n'est jamais entière et que les choses sont toujours ses servantes ou ses complices. Mais, de même que, dans la recherche des causes, on peut faire abstraction d'un facteur invariable et employer, malgré ses imperfections, la méthode des variations concomitantes, de même, pour apprécier le mérite ou le démérite d'un homme, on peut faire abstraction des facteurs qui influent sur la conduite moyenne et ne tenir compte que de ceux qui lui sont spéciaux. Le déterminisme, tel que nous l'entendons, ne rejette pas sur la société ou sur l'univers toute la responsabilité des actes humains, puisque chaque être est pour quelque chose

dans ses actions. Il ne méconnaît ni la valeur du génie ni celle de la sainteté, ni, d'une manière plus générale, celle de l'humanité. Mais, d'autre part, il ne saurait fonder sa morale sur la « valeur absolue » de la personne humaine, car, si la valeur se mesure à l'autonomie et à l'efficacité de la puissance causale, il ne saurait reconnaître à la puissance de l'homme une autonomie et une efficacité absolues : l'homme n'est pas Dieu. Relatif et incomplet, condamné à l'inertie dans l'isolement, l'homme aurait tort de se considérer comme une fin en soi ; tenu de s'associer pour agir, il aurait tort de mépriser la vie sociale. Une conception sociologique de la morale ne saurait surprendre dans une théorie qui voit dans l'association le principe de toute action causale.

PAUL LAPIE.

FESSLER, FICHTE ET LA LOGE ROYALE YORK A BERLIN[1]

Dans ses écrits complets sur la franc-maçonnerie, Fessler a noté jour par jour l'histoire de ses relations avec Fichte[2].

Le 20 septembre 1799, déclare-t-il, le frère Rhode lui fit part d'une conversation qu'il avait eue avec Fichte; Rhode avait expliqué à l'auteur de la *Théorie de la Science* le système de la loge Royale York; Fichte l'avait approuvé; il avait même, en cette circonstance, témoigné de profondes connaissances maçonniques, de connaissances qui ouvraient sur les ordres des vues importantes.

Le 22 septembre au matin, Fessler reçut une autre visite, celle du frère Basset, venu, à son tour, pour lui parler de Fichte. Confirmant les paroles de Rhode, se portant garant de la haute intégrité de l'homme, Basset aurait conseillé à son confrère de faire la connaissance du philosophe. Fessler résistait, alléguant son antipathie pour tous les savants de profession; Basset insista : vous trouverez en Fichte, avait-il répondu, plus qu'un savant, un homme, et vous serez bien forcé de le respecter.

L'après-midi du même jour, Fessler aurait, à un banquet chez le grand maître, rencontré Fichte; il ne l'avait pas encore vu, dit-il, et jusqu'alors il ne le connaissait pas personnellement; le surlendemain Fichte lui aurait rendu sa première visite[3].

Mais cette relation est à la fois confirmée et contredite par une lettre de Fichte à sa femme en date du 28 octobre 1799. « Il y a déjà longtemps, écrit le philosophe, que nous sommes intimes; je

1. Le hasard des circonstances m'a mis entre les mains des ouvrages peu connus grâce auxquels j'ai pu éclaircir un passage obscur d'une lettre de Fichte qui, du moins à ce que je sais, n'a pas encore été élucidé. Mon attention avait été attirée sur ce passage par une remarque que m'avait faite mon ami M. Ch. Andler au sujet des rapports de Fichte avec les francs-maçons et je tiens à lui exprimer ici publiquement ma reconnaissance.

2. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*. Zweinten Bandes. Erste Abtheilung, XIV, p. 319-339.

3. *Ibid.*, *id.* XIV. Meine maurerische Verbindung mit den Br. Br. F...e und F...r, p. 320-21.

me suis fait dresser par lui des plans confidentiels, nous avons conclu ensemble les conventions les plus secrètes, alors que publiquement nous agissions comme si nous ne pouvions pas nous souffrir[1], que Fessler se laissait reprocher par un autre supérieur de l'Ordre sa négligence à mon égard et se faisait prier, sinon ordonner, d'entrer en relations personnelles avec moi[2]. C'est ce qui vient tout récemment d'avoir lieu. Dans la droiture de ton cœur tu diras : à quoi bon tout cela? Je te réponds que Fessler, en ce qui le concerne, a de bonnes raisons pour cela[3]. »

Pourquoi ce mensonge de Fessler, avoué d'ailleurs plus tard par lui-même[4]? Quelles pouvaient être ses « bonnes raisons » pour cacher à ses collègues son intimité avec Fichte? Comment d'ailleurs expliquer de la part de Fichte cette intimité même? C'est ce qui, à notre connaissance au moins, n'a pas encore été élucidé et ce que le présent mémoire essaiera d'éclaircir.

Pour comprendre le mystère dont Fessler a tenu à entourer ses premières relations avec Fichte, il faut commencer par exposer l'histoire de la loge que dirigeait alors Fessler et dans laquelle Fichte allait entrer. Quelques-uns des savants et des artistes français que Frédéric le Grand avait appelés à Berlin y avaient fondé en 1752 une loge française, la loge de l'Amitié[5]. Réunie avec deux autres loges de Berlin (la loge des Trois Globes et la loge de la Concorde), ayant même de 1755 à 1762 reconnu la première pour loge mère, elle s'en était séparée en 1762[6]; un moment affaiblie et par des

1. Fessler déclare à Basse', dans le récit précédent, son antipathie pour tous les savants de profession.

2. C'est, en effet, sur l'invitation pressante de Rhode et de Basset que, d'après son propre récit, Fessler aurait consenti à faire la connaissance de Fichte.

3. *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne*, I. H. Fichte, Zweite Auflage, Erster Bd, Leben. Bd I., Buch II, Capt VI, p. 327. Lettre du 28 oct. 1799. Note.

4. Au moment où, sous la double accusation d'avoir dilapidé des fonds de la Loge et communiqué à Fichte des secrets maçonniques, Fessler dut donner sa démission de la Loge, il écrivit pour sa justification le 27 mars 1802 qu'il avait montré les Rituels à Fichte *longtemps avant son affiliation à la loge Royale York* et il souligne lui-même ces mots (voir *Fessler's sämmtliche Schriften über F. M.*, Bd II, Zweite Abth., XXII. Mein Austritt aus dem Innersten Orient, p. 36).

5. *Jahrbuch der Maurerey*, Bd I, 1799. Cöthen bei John. A. Aue : Zweiter Band : Kurzgefasste Geschichte der grossen Mutter-Loge Royale York zur Freundschaft in Berlin, p. 124.

La franc-maçonnerie avait été introduite en Prusse dès 1738, mais secrètement d'abord, à cause de l'hostilité de Fr.-Guillaume Ier; à l'avènement de Frédéric, initié d'ailleurs à ses mystères, elle fut publiquement reconnue.

6. *Ibid.*, p. 126.

divisions intestines et surtout par les opérations militaires de la guerre de Sept ans qui lui avait enlevé la majeure partie de ses adhérents, sa situation s'était assez raffermie en 1764 pour que, de l'étranger même où sa réputation s'était répandue, on sollicitât d'y avoir des représentants. C'est ainsi que, le 27 juillet 1765, le duc d'York, alors de passage à Berlin, y avait reçu l'intronisation maçonnique pour les trois premiers grades. Il en devint ensuite le protecteur, et, à dater de ce jour, la loge de l'Amitié avait changé de nom; elle s'appela désormais la loge Royale York de l'Amitié [1].

Noblesse oblige : la loge Royale York n'avait pas de constitution régulière : elle en demanda une à la Grande Loge de Londres ou Loge suprême, la plus ancienne des loges connues, la seule dont la consécration fît autorité [2]; elle reçut son brevet le 24 juin 1767. Elle était désormais inscrite dans les registres de la maçonnerie, à la Grande Loge de Londres, sous le n° 330 [3].

Instituée par des Français, la loge Royale d'York de l'Amitié avait un Rituel français, échangeait sa correspondance en français. Tant que vécurent ses fondateurs, nés en France, ou tant que ses membres — les premiers — possédèrent à fond la langue française, les choses purent ainsi marcher régulièrement.

Mais peu à peu des membres furent admis qui savaient mal le français, et, un jour, le 14 janvier 1778 — la date fit époque — on en vint à accepter des travaux en allemand. Depuis et de plus en plus s'introduisirent à la loge des frères tout à fait ignorants de la langue française; l'allemand devint la langue usuelle.

Mais ce changement de langage produisit un changement de mœurs. Avec les purs Allemands un souffle nouveau vint animer la loge Royale d'York de l'Amitié [4]. Le code de la Loge écrit en français, le Rituel et la Constitution, ne répondaient plus aux exigences actuelles, aux besoins, à l'esprit du siècle. On résolut de les reviser. On s'adressa pour le faire à un homme dont la compétence et l'autorité en matière de maçonnerie étaient incontestées, à Fessler [5].

1. *Jahrbuch der Maurerey*, Bd I, p. 127.
2. *Ibid.*, Bd I, 1798, p. 6.
3. *Ibid.*, Bd II, 1799, p. 128.
4. *Ibid.*, p. 132-133.
5. *Ibid.*, p. 134. — V. quoque *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, Bd II, I Abth., I. Maurerischer Zustand der St-Joh. Loge Royale York zur Freundschaft bey meiner affiliation den 2ten. Jun 1796, p. 6 et suiv.

Fessler (Ignace-Aurèle) était né à Czorndorff (Hongrie). Élevé par une mère bigote pour être moine, envoyé d'abord à l'école des jésuites de Raab, puis, à seize ans, quand l'ordre fut menacé, retiré du Collège et mis en pension chez un parent lecteur des capucins à Otten, le jeune Aurèle, pris d'enthousiasme pour la vie du cloître, prononça ses vœux en 1773 et reçut le nom d'Innocent [1]. Ordonné prêtre, envoyé à Vienne, puis, à la suite de difficultés avec ses chefs hiérarchiques [2] nommé par Joseph II professeur de langues orientales et d'exégèse à Lemberg en Galicie, il se rendit à son poste en 1783. Déjà de 1780 à 1782, à Vienne, il avait fréquenté des francs-maçons; même, comme confesseur, il avait plus d'une fois reçu leurs confidences. Ces confidences, qu'il avait mis son art de confesseur à encourager, l'avaient conduit assez loin dans la connaissance de la maçonnerie [3]. Il en conçut le vif désir d'entrer lui-même dans l'Ordre. Dès son arrivée à Lemberg l'occasion se présenta : il fut admis, le 1er mai 1783, dans la loge allemande du Phénix de la Table Ronde. Il prit une part active aux travaux de la Loge, étonnant ses confrères par l'étendue de ses connaissances, les scandalisant même par ses révélations [4].

Il devait ses secrets à un vénérable de l'Ordre (qu'il désigne par les initiales K...y), peu connu à Lemberg, ancien étudiant de Strasbourg, membre de la loge Saint-Louis d'Alsace, promu à tous les grades du chapitre de Clermont. K...y avait voyagé en France et en Angleterre, il s'était initié durant un séjour en Russie et en Suède aux mystères de la maçonnerie suédoise, à l'alchimie, à la théosophie, à la magie [5].

Fessler avait reçu de ce maître communication des actes et des documents relatifs à ces divers systèmes [6]. Plus tard, en 1785, il rencontra, au cours d'un voyage entrepris à Vienne pour y étudier spé-

1. *Jahrbuch der Maurerey*, III Bd, 1800 Literatur. 5 Jahrbücher der grossen Loge Royale York zur Freundschaft in Berlin oder Denkwürdigkeiten für frei Maurer, p. 323-326.

2. Il s'agit des scandales de la juridiction ecclésiastique qu'une confession *in extremis* lui avait révélés et qu'il avait eu le courage de dénoncer à l'empereur, libérant ainsi, après enquête, un grand nombre de nonnes et de prêtres injustement séquestrés. *Ibid.*, p. 328-330.

3. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey wirklich als Manuscript für Brüder*, Freyberg bey dem Br. Gerlach 1805, Zweite Auflage, Bd I, Erste Abth., Briefe (Fessler's maurerischer-Laufbahn) 1ster Brief, p. 274-278.

4. *Ibid.*, p. 280-82.

5. *Ibid.* Zweiter Brief, p. 308-309.

6. *Ibid.*, p. 326-28.

cialement la constitution et l'état actuel des loges, le Fr. Born qui compléta son éducation maçonnique. Born lui enseigna l'histoire et la législation de l'Ordre, lui inspira l'idée d'unifier les divers Codes des loges[1], lui communiqua une lettre de Zinnendorf à Lessing (19 oct. 1771) à propos de son *Dialogue sur les Francs-maçons*[2]. De retour à Lemberg, Fessler, profitant de ces leçons, écrivit un *Traité des Loges, ce qu'elles étaient, ce qu'elles devraient être*[3].

Tant de zèle maçonnique valut à Fessler les persécutions de ses anciens maîtres, les jésuites. L'empereur venait de mourir; ne pouvant plus compter sur sa protection personnelle, Fessler dut, en 1788, donner sa démission de professeur à Lemberg, et chercher un refuge dans les États du roi de Prusse.

Recueilli en Silésie par le prince de Carolath, qui lui confia l'éducation de ses enfants et lui assura une pension annuelle de 500 thalers, Fessler put se livrer aux travaux qui lui étaient chers et écrire les ouvrages qui firent sa réputation littéraire : *Marc Aurèle*, *Aristide et Thémistocle*, *Mathias Corvinus*, *Attila*[4]. En même temps il étudiait longuement, passionnément la philosophie de Kant.

Depuis longtemps Fessler avait perdu la foi, et cherché la paix de sa conscience dans la philosophie. Il l'avait d'abord trouvée en 1788 dans le panthéisme de Spinoza. Mais la lecture du traité de Jacobi sur la doctrine de Spinoza avait troublé la quiétude de sa foi nouvelle; et c'est alors qu'il avait entrepris de lire la *Critique* de Kant; lecture difficile que ses occupations ne lui permettaient guère de mener à bien. Aussi la reprit-il avec ardeur quand les circonstances, chez le prince de Carolath, lui créèrent des loisirs; et il trouva cette fois dans la philosophie kantienne une doctrine qui le satisfit pleinement.

« Le contenu de la *Critique de la Raison pure et de la Raison pratique* m'étaient, par un effort incessant, devenu si intime, écrit Fessler, que je croyais, à la limite de tout savoir fini rationnel, avoir trouvé le seul point de vue certain qui pût me permettre, sur les ailes d'une foi rationnelle, de me rapprocher de l'infini et de

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey wirklich als Manuscript für Brüder*, Erster Brief, 293-302.
2. *Ibid.*, Zweiter Brief, p. 320-323.
3. On essaya même à Lemberg de constituer une loge conforme à ces principes, dont le rituel se réclamait uniquement du verdict de la Raison, repoussant de la maçonnerie les pratiques irrationnelles et les serments barbares alors si usités dans les loges. *Ibid.*, Erster Brief, p. 303-305.
4. *Jahrbuch der Maurerey*, III Bd, 1800 Literatur, p. 333-35.

l'éternel. Je me considérais comme parfaitement heureux dans la foi que je rêvais de posséder, et, dans mon enthousiasme en éveil, je voulais amener tous ceux que j'aimais à cette croyance aux postulats de la *Raison pratique*. Lois, postulats de la raison, Devoir au sens kantien étaient pour moi des mots sacrés; des éclairs grâce auxquels je voulais foudroyer, en moi et chez les autres, tout ce que l'égoïsme et le penchant au bonheur avaient de contraire à eux. »

Il ajoute que parvenu à cette certitude et à cette paix que lui donnait la philosophie de Kant, il tremblait de les perdre et redoutait toutes les attaques directes ou indirectes contre la philosophie critique, comme des menaces pour sa propre sécurité. Le kantisme était devenu pour lui un fanatisme [1].

Tel est l'homme auquel allait revenir le soin de réformer, puis de diriger la loge Royale York de l'Amitié. C'est un des dignitaires de la Loge, Darbes, peintre de portraits, professeur et membre de l'Académie royale des beaux-arts qui introduisit Fessler à la Royale York. Il le connaissait depuis le mois de septembre 1790, où il l'avait rencontré à Berlin [2] lors d'un premier voyage. Fessler cette fois venait s'y fixer définitivement. Le prince de Carolath ruiné, sa propre pension supprimée, Fessler, avait dû à la protection du ministre von Haym la direction de l'Instruction publique dans la Prusse méridionale, il était arrivé à Berlin le 6 mai 1796 [3].

Six jours après il recevait la visite de Darbes qui, en l'emmenant à la Loge, lui déclara qu'il avait beaucoup parlé de lui avec le grand maître et les hauts dignitaires. Ils souhaitaient fort non seulement le connaître, mais se l'adjoindre pour confrère [4].

Ils avaient pour cela de bonnes raisons. Ce qui jusqu'alors faisait le succès de la Loge : la gaieté et la jovialité françaises, l'esprit, la liberté des conversations, les fêtes, causait maintenant sa faiblesse aux yeux des Allemands réfléchis. Il manquait à la Loge l'essentiel : une constitution sérieuse et systématique — au lieu de cette constitution faite de pièces et de morceaux qu'était alors la sienne. Il lui

1. *Fessler's Rückblicke auf seine siebzigjahrige Pilgerschaft*, Leipzig, Geibel, 1851, Kap. III, S. 159-160.

2. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, Bd II, Erste Abth., II. Meine Affiliation bey der St. Joh. Loge R.Y. zur Fr. in Berlin, p. 58.

3. *Jahrbuch der Maurerey*, III Bd, 1800 Literatur, p. 335. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*. II Bd, Erste Abth., II. Meine Affiliation bey der St-Joh. Loge R. Y. z. Fr. in Berlin, p. 55-58.

4. *Ibid.*, *id.*, p. 39.

manquait aussi le souci des intérêts vitaux de l'Ordre, la connaissance de la doctrine et des mystères de la maçonnerie. Or personne à la Loge, au dire du maître en chaire Schlicht, n'était capable d'opérer cette réforme; personne n'avait la science qui eût fallu[1]. Cette science, on savait que Fessler la possédait; il était donc naturel qu'on recherchât son concours. Lui pourtant hésitait à cause de sa situation précaire, de son désir de se consacrer tout entier à ses travaux littéraires, de son aversion pour les habitudes des loges, de son indépendance d'esprit. Darbes insista, fit appel aux sentiments humanitaires de Fessler, à ses devoirs de maçon[2]. Celui-ci se laissa fléchir et présenter aux membres de la Loge.

Le grand maître Delagoanère l'accabla de compliments en un français fort élégant, un frère lui dit sa joie de connaître l'auteur du *Marc Aurèle*; les autres l'examinèrent tour à tour. Fessler assista à la séance de la Loge : le vide du rituel de la maçonnerie française le frappa. A la fin de la réunion, à la demande de Darbes, il fut inscrit sur la liste des candidats à la Loge, comme membre d'honneur; le 2 juin il fut définitivement installé[3].

Fessler montra tout de suite son expérience; ses plans furent approuvés par Schlicht qui proposa au Conseil sublime de la Loge de lui confier non seulement la revision des rituels des grades johanniques mais la confection du projet de la Constitution future[4]. Après quelques difficultés, Fessler accepta cette mission, il acheva son travail pour le premier grade le 17 décembre 1796, pour les deux suivants le 19 janvier 1797[5]. Après une longue et chaude discussion, la rédaction des rituels présentée par Fessler fut adoptée à la presque unanimité de la commission des sept membres chargés d'examiner la nouvelle constitution[6]. A peine ce premier travail terminé, Fessler dut en entreprendre un autre. On lui demanda de reviser les grades supérieurs au troisième[7].

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, I. Maurerischer Zustand der St. Joh. Loge R. Y. zur Fr. bey meiner Affiliation. Schreiben des Brs. Schlicht an der Br. St...r, u.s.w. 27 juin 1799, p. 5-9-10-22-24. Voir aussi *Ibid.*, p. 240 et suiv.
2. *Ibid.*, II. Meine Affiliation, u.s.w., p. 59-60.
3. *Ibid.*, *id.*, p. 61-62.
4. *Ibid.*, I. Maurerischer Zustand der St. Joh. Loge R. Y. zur Fr. bey meiner Affiliation. Schreiben des Brs. Schlicht an der Br. St...r, p. 25
5. *Ibid.*, II. Das Conseil Sublime und erste Revision der Rituale der 3. S. Joh. Grade, p. 83-88.
6. *Ibid.*, I. Maurerischer Zustand, u.s.w., p. 26.
7. De ces grades, la loge Royale York en possédait quatre, celui des Elus des neuf, des quinze et de Pérignan — celui des Écossais rouges et des Écossais

Les refondre parut à Fessler une tâche d'autant plus vaine qu'il ne voyait pas le moyen d'introduire dans les rituels français de ces grades une tendance morale et rationnelle [1], et que de ce « fatras d'insanités » qu'on pouvait à peine tenir pour de la maçonnerie, il se demandait ce qu'on pouvait tirer [2]. Il eût voulu purement et simplement abolir ces grades et les remplacer par une histoire détaillée de la franc-maçonnerie dont l'exposition serait précisément réservée aux plus dignes et aux plus actifs des frères.

Mais il se heurta à une opposition irréductible et dut s'exécuter [3].

Alors il essaya, tout en conservant les figures, les cérémonies, les signes, les mots et les poignées de mains de ces chevaleries burlesques d'y introduire un sens raisonnable, de donner à leurs pratiques un but plus noble, à leur hiérarchie une signification morale [4].

verts de Saint-André — celui des chevaliers de l'Orient — enfin celui des Chevaliers de l'Aigle ou Princes souverains de Rose-Croix.

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, 1797. IV. Stiftung des Innersten Orients, p. 90-91.

2. *Ibid.*, VI. Umarbeitung der höhern Grade, p. 121.

3. *Ibid.*, 1797, IV. Stiftung des Innersten Orients, p. 90-91.

4. *Ibid.*, Umarbeitung der höhern Grade, p. 119-121.

Il dut renoncer à trouver un sens à l'Élu des neuf, des quinze et de Pérignan, et au Chevalier de l'Orient. Mais il sut en trouver un au quatrième grade de l'Écossais rouge, il en fit le symbole du maçon parfait construisant le sanctuaire d'un Ordre moral du Monde. Le temple achevé de Salomon auquel se reporte ce grade représente pour Fessler l'univers infini où chaque peuple prie l'Éternel. Les trois enceintes du temple ce sont : 1° la vie purement sensible, la vie des sens dans le temps qui permet à l'homme de se connaître lui-même; 2° la vie de l'esprit dans le temps qui permet à l'homme de se mettre d'accord avec lui-même; 3° enfin le passage de l'existence dans le temps à la vie véritable, où il s'identifie à la source de la lumière et de la vérité.

La fonction du parfait maçon est de s'approcher de plus en plus de la sainteté parfaite dans le temple de l'Éternel, d'aspirer à cette lumière de la vérité éternelle qui ne peut être cherchée hors de nous, mais se trouve au fond de nous; elle est, en somme dans l'obéissance absolue à la loi, dans la soumission à l'Éternel. Elle exige de sa part l'apaisement de tous les désirs et de toutes les passions.

La loge du parfait maçon, à ce grade, est donc une école de culture morale qui prépare l'avènement du règne absolu de la loi, de la cité morale. Son but le développement de la conscience, la suprématie du divin en l'homme. On peut définir comme il suit la tendance de ce grade : c'est la culture de la pure moralité développée par la pureté de l'intention, par l'obéissance à la loi.

Et voici alors le sens du cinquième grade de l'Écossais vert de Saint-André. C'est la justification devant le tribunal de la foi des frères qui n'ont pas accompli leur fonction de parfait maçon qui, ayant enfreint la loi, se sont éloignés de la sainteté. Leurs faiblesses et leurs fautes que condamnerait la stricte justice trouve ici une excuse et une absolution dans l'amour qui adoucit les rigueurs de la loi et, retardant la condamnation définitive, permet un nouvel effort de réformation. Et si la faute morale par excellence est l'égoisme, l'oubli

Cette hierarchie conduit, en somme, à la sainteté, à la domination progressive de la vie spirituelle sur la vie sensible; elle institue véritablement une école de culture morale où l'on n'ignore pas la faiblesse humaine, où la faute et le rachat ont leur place, et le terme de cette hiérarchie, le grade suprême, c'est l'Idéal chrétien qui le fournit, c'est l'exemple du Christ. Mais l'Idéal du Christ c'est, en dépit des déformations introduites dans sa doctrine par les concepts

des autres, c'est en travaillant au salut des autres qu'ils trouveront le chemin de leur propre salut.

Effort renouvelé de perfection intérieure, conscience de notre imperfection et de nos fautes, amour et indulgence envers autrui, telle serait la tendance du cinquième grade et le sixième — l'Élu du Tombeau — pourrait alors préparer l'homme à l'immortalité en l'élevant au-dessus de la crainte de la mort; car, si en dépit de tous les efforts du maçon son œuvre, l'édifice de la sainteté, ne peut être achevée ici-bas, la mort du moins n'interrompt pas cette œuvre, elle ne fait que la reporter. Et ceci éclaire le sens des cérémonies de l'initiation à ce grade. Les trois lumières que le postulant est forcé de contempler sont celles qui conduisent à la connaissance de soi-même, à la connaissance de la nature, à la connaissance du grand maçon. Or par delà le tombeau, dans la véritable patrie des esprits, ces trois lumières se confondent et c'est le but de l'initiation : l'initié apprend qu'il n'est ici bas qu'un hôte de passage, qu'il doit briser les chaînes des sens pour accourir joyeux vers sa patrie d'origine. Il traverse donc les champs de la mort plein de confiance en sa force morale, plein d'espoir en l'immortalité. Son dernier cri n'est pas adieu, mais au revoir.

Oubli de tous les biens temporels, aspiration aux biens éternels qui sont la vraie patrie des esprits, telle serait donc en définitive la tendance du sixième grade.

Mais cette aspiration à l'éternité et à l'infinité a besoin, pour ne pas se perdre dans le vide, de la représentation d'un Idéal qui la fixe. Et c'est précisément là l'objet du septième grade : le Chevalier de la Croix ou de l'Aigle qui rappelle le souvenir des grands éducateurs de l'humanité. Pour s'élever toujours plus haut il faut à l'homme un Idéal en lequel il puisse contempler la réalisation du but qu'il n'a pas encore atteint. Mais chez qui ce sublime Idéal s'est-il mieux réalisé qu'en la personne du grand homme, de l'homme noble et bon par excellence qui s'est sacrifié lui-même pour la réalisation de cette sainteté à laquelle il avait si activement travaillé? Voilà le digne exemple du parfait maçon : la fête instituée — à ce grade — en l'honneur de la mémoire du Christ est pour lui la vision même de son idéal, elle est aussi un réconfort. On y retrouvera le symbole de la foi (la foi rationnelle), de l'espérance (en l'immortalité), de la charité (amour), de la Croix (signe de la victoire de la vérité).

Taschenbuch für Freymaurer auf das Jahre 1805. Das maurerische System der Loge, R.Y. zur Fr. in Berlin wie es Bruder Fessler aufgestellt hat. 2. Was für eine Tendenz, u.s.w., S. 161-174.

L'ordre de ces grades que nous donnons ici est celui qu'indique Fessler dans sa « refonte des grades supérieurs », *Fessler's. s. Schr. üb. F. M. Umarbeitung der höheren Grade.* Dans le *Livre de poche pour Francs-maçons* auquel nous empruntons l'explication de ces grades, le grade de l'Élu du Tombeau (Chevalier du Tombeau) est donné comme le septième, le sixième étant celui où l'on rappelle le souvenir du Christ. Mais dans ce même *Livre de poche* l'énumération des grades qui précède leur explication correspond bien à celle qu'indique Fessler (I, l'Écossais rouge, 4e grade de la loge R.Y. II, l'Écossais vert de Saint-André (5e grade); III, le Chevalier du Tombeau (6e grade); IV, le Chevalier de la Croix (7e grade, *Ibid.*, S. 131.

de la philosophie grecque, déformations d'ailleurs prévues par lui-même, l'idée du royaume des cieux, c'est-à-dire du règne de la Raison. Voilà le secret qu'il avait confié à ses meilleurs disciples pour en transmettre le dépôt aux générations successives; ce secret, les maçons parfaits l'ont pieusement recueilli quand, dans l'Église corrompue, s'est perdu le sens véritable du Christianisme et désormais ils le conservent intégralement pour les élus de l'avenir, pour ceux qui auront compris l'hiéroglyphe de notre vie : le devoir de nous unir à l'éternel dans l'Unité morale [1].

Ainsi apparaît nettement le dessein de Fessler dans l'élaboration des Rituels et dans la hiérarchie des grades : il s'agit de réaliser cette Cité morale, cette Cité de la Raison pure dont Kant avait tracé le plan et de faire des adeptes de la maçonnerie les bons ouvriers de cette œuvre [2]. Fessler, d'ailleurs, formula ses Rituels de manière que tout homme de sens commun et sain mentalement, pût y trouver ample matière à réflexion sur les choses morales. Mais il ne put éviter le contraste frappant entre les formules de son Rituel et les symboles tirés de la Constitution des loges françaises.

Ce contraste même n'alla pas sans soulever les objections de ceux des frères qui ne connaissaient pas à l'homme de plus noble destination que la jouissance, se moquaient des fous qui croyaient appartenir à deux mondes, traitaient de chimères à dévots toutes les propositions sérieuses sur la sainteté de la loi morale, la majesté de la conscience, la croyance rationnelle à l'immortalité; de ceux aussi qui, dans cette horreur de la pensée où sombrait leur intelligence, déclaraient le travail de Fessler tout entaché de philosophie kantienne, de ceux enfin qui crurent y découvrir la manœuvre d'un jésuitisme déguisé et d'un catholicisme honteux. Il reçut par contre l'approbation des frères qui avaient le sens des intérêts supérieurs de l'humanité, qui, par delà le contraste entre les symboles ou les cérémonies et les formules du Rituel voyaient l'inspiration de la pure morale qui élève les cœurs. Leur approbation suffit à Fessler pour être satisfait et croire qu'il n'avait pas perdu sa peine [3].

1. *Jahrbuch der Maurerey*, VII, 1805, II. Das maurerische System der Loge R.Y. zur Fr. wie es Bruder Fessler aufgestellt hat, 2 Was für eine Tendenz, u.s.w., p. 168-173.
2. *Ibid.*, p. 175.
3. *Fessler's sämmtliche Schriften über F. M.*, Bd II, Erste Abth. VI. Umarbeitung der höhern Grade, p. 119-129; Voir aussi *Fessler's Rückblicke*, etc., IV, p. 177-178. C'est la reproduction presque textuelle de la page 123 du précédent ouvrage;

Fessler put d'ailleurs bientôt se convaincre qu'on avait apprécié ses services : car on ne se borna pas à lui demander la réfection des grades connus de la Loge, on le supplia de révéler au *Conseil sublime* les grades plus élevés dont on savait qu'il possédait le secret et de conférer ainsi à la Loge une autorité supérieure.

Mais Fessler avait promis au vénérable K...y dont il tenait ces documents de ne point révéler son nom; il avait donné sa parole maçonnique de ne jamais les transmettre à une Loge sans son consentement. Sur les instances du grand maître Delagoanère Fessler sollicita et obtint cette autorisation [1]; toutefois avant de révéler au *Conseil sublime* de la loge Royale York les « trésors » maçonniques, il exigea la promesse d'être nommé grand maître de la Loge et d'en avoir la direction. Delagoanère, dont le départ pour l'Espagne était proche, le nomma son vice-grand maître [2].

comme on pourra facilement s'en convaincre en mettant en regard, comme nous le faisons, les deux passages.

Einige welche für die höhere Bestimmung des Menschen lebendigen Sinn hatten und für sie begeistert waren sahen über alle Ceremonien weg, und hielten sich bloss an die reine, das sittliche Gefühl anregende herzerhebende Moral. Andere die kein edleres Ziel für das Menschen als Freude, Sinnenngenuss, und Wollust kannten und die Thoren spotteten welche sich in der Aussicht auf eine ewiges Leben um ihr gegenwärtiges Dasein betrögen, erklärten alle die kräftigen Sprüche von der Heiligkeit des Sittengesetzes, von der Majestät des Gewissens und von der Vernunftigkeit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit für frommelnde Schwärmerey. Ein Theil, dessen, Geisteskraft unter dem Drucke der Denkscheu gefesselt lag, hielt mein ganzes Machwerk für Kantische Philosophie, und ein anderer betrachtlicher Theil, der unter der Macht der Unwissenheit oder unter Verblendung der Bösheit zum Hören, Sehen, Erkennen und Unterscheiden unfähig gemacht worden war, witterte durch und durch an kappte Jesuiten und heimlichen Katholicismus.

Einige welche für die höheren Verhaltnisse des Menschen lebendigen Sinn hatten und von einem warmen Gefühle für dieselben beseelt waren, sahen über das Contrastirende der Bilder und Ceremonien weg und hielten sich bloss an die reine herzerhebende Moral; andere die keine edlere Bestimmung des Menschen als Genuss, Freude und Zeitvertreib kannten und die Thoren spotteten die zweyen Welten anzugehören wahnten, erklärten alle die ernsten Spruche von der Majestät des Gewissens und von der Vernunftigkeit des Glaubens an Unsterblichkeit für frommelnde Schwärmerey. Ein Theil, dessen Geisteskraft unter dem Drücke der Denkscheu gefesselt lag, hielt mein ganzes Machwerk für Kantische Philosophie und ein anderer, der unter der Macht der Unwissenheit zum Hören, Sehen, Erkennen und Unterscheiden unfähig gemacht worden war, witterte durch und durch verkappte Jesuiten und heimlichen Catholicismus.

1. *Fessler's S. Schr. üb. F. M.*, II Bd, Erste Abth., 1797, IV. Stiftung des Innersten Orients, p. 90-92. *Ibid.*, VIII, p. 243.

2. *Ibid.*, I. Maurerischer Zustand. u. s. w. Schreiben des Brs. Schlicht, u.s.w., p. 26-28.

Fessler alors emprunta au Haut-Chapitre de Clermont, source de tous les grades supérieurs des loges, en particulier au « Chevalier sublime », la substance du huitième grade qui, pour des raisons à ses yeux péremptoires, devait compléter et clore les grades supérieurs de la loge Royale York.

« L'élu de la nouvelle Jérusalem » — tel était le nom de ce grade — acquérait par sa soumission profonde à la loi morale par son pur respect de la divinité, le Droit de Cité dans le Royaume des Cieux[1]. Fessler ajoutait cependant « que cette nouvelle Jérusalem n'était pas la Monarchie universelle rêvée par les jésuites, mais le Règne moral qui doit se réaliser dans les espaces infinis de l'Éternité et ne peut l'être que par la domination de la Raison sur l'égoïsme et sur les sens[2].

Fessler ne s'en tint pas là. Il voulut que la loge Royale York profitât des lumières qu'il avait acquises à Vienne sur l'organisation des loges et sous le nom de l'*Orient le plus intime* (Innerstes Orient), il rédigea une Constitution destinée aux futurs dignitaires du huitième grade. La fondation de l'*Orient le plus intime* eut lieu le 3 juin 1797 : et, aussitôt après Fessler fut désigné par Delagoanère comme le vice-grand maître de la Loge[3].

Cependant ces transformations suscitèrent au sein de la Loge des querelles intestines, ceux des membres du Conseil qui n'avaient pas été choisis pour le huitième grade, dépités de se voir préférer leurs confrères, demandaient de quel droit on les avait exclus, de quel droit on avait choisi pour vice-grand maître un ancien capucin, un homme qu'on connaissait encore si peu[4]; et ce furent alors entre les différents collèges de la Loge : *Loge-maîtresse*, *Collège écossais*, *Conseil sublime*, *Orient le plus intime*, de perpétuels conflits. Il ne resta bientôt plus qu'un moyen de rétablir l'harmonie : donner à la Loge une Constitution générale qui fixât les attributions des différents collèges et leur hiérarchie.

Et ce fut encore Fessler qui la rédigea[5] : dans quel esprit, les deux premiers paragraphes permettent d'en juger. Le premier insiste sur ce que la franc-maçonnerie ne peut et ne doit pas être un secret,

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über F. M.*, IV. Umarbeitung der höhern Grade, p. 112.
2. *Jahrbuch der Maurerey*, VII, 1805, II. Das maurerische System der Loge. R. Y. z. Fr. in Berlin wie es Br. Fessler aufgestellt hat. Was für eine Tendenz, p. 180-181.
3. *Fessler's s. Schr. üb. F. M.*, II Bd, Erste Abth., 1797, IV. Stiftung des Innersten Orients, p. 94-101.
4. *Ibid.*, I. Maurerischer Zustand... Schreiben des Brs Schlicht.., p. 28-29.
5. *Ibid.*, V. Fundamental Constitution, p. 111-112.

que tous les usages, toutes les lois maçonniques doivent être subordonnées au droit social naturel, aux prescriptions de la morale, aux lois de l'État. Le second fait de la bienfaisance, au sens le plus large du mot, l'unique but de la loge Royale York de l'Amitié, le seul qui lui soit permis; et il affirme expressément que chaque maître s'engage en entrant à ne jamais faire partie d'associations qui aient une tendance politique [1].

Pourquoi ces précautions? Pourquoi essayer d'éloigner de la Loge le soupçon de poursuivre de secrets desseins, des desseins révolutionnaires? Il n'est pas malaisé de l'apercevoir.

La réforme de la loge Royale York avait donné lieu à des bruits fâcheux; ceux qui, dans les loges rivales, en particulier à la Grande Loge nationale, la jalousaient et ne lui pardonnaient pas d'avoir créé quinze filiales, cherchaient à la discréditer en laissant entendre qu'elle n'était qu'un club jacobin clandestin (heimlicher Jacobinismus) [2] et le bruit s'en répandit même au dehors. « Ce n'est pas, écrit l'abbé Barruel, une circonstance à mépriser dans les dispositions des frères que la révolution à laquelle vient de se soumettre la loge Royale York. On sait par les nouvelles publiques que cette loge a établi dans son sein un Directoire, un Sénat des Anciens et un Sénat des Jeunes sur le modèle du gouvernement français actuel [3]. »

Grave accusation au moment où Frédéric-Guillaume III, nouvellement parvenu au trône, se montrait peu favorable aux loges, et où courait avec persistance le bruit d'une prochaine interdiction des sociétés secrètes : accusation d'autant plus dangereuse pour la loge Royale York qu'elle était la seule des trois loges de Berlin non reconnue encore officiellement et que l'esprit de secte exploitait contre elle ce fâcheux soupçon [4].

1. *Jahrbuch der Maurerey 1800*, III, Jahrgang 12, Literatur, II Anhang. A. Auszug aus der Fundamental Constitution der altscottischen Mutterloge R. Y. z. Fr., p. 285-6.

Les §§ suivants concernaient la direction en général (pas de supérieurs inconnus); la direction intérieure (2 collèges, un collège législateur, l'orient le plus intime ; un collège exécutif) la coordination et la subordination des diverses autorités maçonniques, l'étendue et les limites de la liberté maçonnique, la constitution des grandes loges mères, les élections, l'admission des membres nouveaux, les promotions, les fautes, les punitions, les assemblées.

2. *Fessler's s. Schrift. üb. F. M.*, II, Bd, Erste Abth., VII. Königliches Protectorium, p. 129 et suiv.

3. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, 1798, Hambourg, t. V, p. 241.

4. *Fessler's s. Schr.*, II Bd, Erste Abth., VII. Königliches Protectorium, p. 129-131. La Grande Loge nationale et la loge mère des Trois Globes avaient obtenu cha-

Pour parer à ce danger et pour couper court à toutes les insinuations Fessler eut ce trait de génie de violer les usages jusqu'alors consacrés de la Franc-Maçonnerie, et de soumettre au Roi, sans réticence, non seulement la Constitution [1] de la Loge votée par acclamation et promulguée le 3 août 1797 [2] mais de lui communiquer la liste complète de ses membres présents et absents et jusqu'à l'ordre de ses travaux [3]. C'était le seul moyen d'obtenir la protection royale, le roi ayant fait savoir à Fessler que sans mettre en doute la noblesse du but de la Loge, n'étant pas un adepte de la franc-maçonnerie, il en ignorait les secrets et sans soupçonner la fidélité des sentiments des Frères à l'égard de l'État, il ne pouvait accorder sa protection qu'à bon escient [4]. Le 4 janvier 1798 Fessler reçut l'ordre de cabinet octroyant à la loge Royale York les mêmes prérogatives qu'aux autres loges [5]. Il était temps; quelques mois plus tard, le 20 octobre le roi rendait un « édit relatif à l'interdiction des sociétés secrètes qui pourraient être dangereuses pour la sûreté générale ».

cune des lettres patentes du Grand Frédéric et de Frédéric-Guillaume II. La loge R. Y. sollicitait la protection de ce dernier quand il tomba malade; au moment où il mourut les négociations n'avaient encore abouti à aucun résultat. *Jahrbuch der Maurerey*, 1797, Bd II, Kurzgefasste Geschichte der Mutterloge Royale York zur Freundschaft in Berlin, p. 235.

1. *Jahrbuch*, II Bd. 1779, Kurzgefasste Geschichte der grossen Mutterloge R. Y. zur Fr. in Berlin, p. 135 et III Bd, 1800, p. 662.

2. *Fessler's s. Schriften über F. M.*, II Bd, Erste Abth., V. Fundamentale Constitution, p. 117.

3. *Jahrbuch*, II. Bd. Kurzgefasste Geschichte..., p. 135.

4. *Fessler's s. Schr. üb. F. M.*, Bd. II, Zweite Abth., Beylage, p. 316-17. Lettre à la loge R. Y. du 29 déc. 1797.

5. *Ibid.*, *id.*, Beylage, p. 317-19.

« Je ne vois pas de difficultés à faire savoir à la loge R. Y. que je lui confère à elle et à toutes ses filiales la jouissance de tous les Droits que j'ai conférés aux autres Loges mères d'ici par les protectoria qu'elles ont précédemment obtenus et qu'elle est par conséquent libre d'exercer en tout temps les privilèges d'une personne morale en particulier au point de vue de ses locaux. »

A la suite d'une fête donnée le 21 janvier à la Loge en l'honneur du roi pour lui témoigner leur reconnaissance les membres de la Loge lui adressèrent, par l'intermédiaire de Fessler, un fascicule contenant les discours prononcés à cette occasion, la cantate qu'on avait chantée; des extraits de la Constitution; Fessler reçut en réponse un nouvel ordre de cabinet ainsi conçu :

« Savant, cher et fidèle Sujet! Les explications contenues dans l'ouvrage que vous m'avez présenté au nom de la loge R. Y. me sont particulièrement agréables parce que j'en augure qu'une Société qui, dans ses travaux, agit si ouvertement, doit avoir conscience de la noblesse des buts et des moyens et prouve par là qu'elle mérite la confiance du public et la protection de l'Etat. Je ne doute pas que vous saurez, dans l'avenir, conserver et mériter cette bonne opinion, je souhaite à vos bienfaisants efforts le meilleur succès et je reste

« Votre gracieux Roi

« *Berlin, 2 mars 1798.* » « FRÉDÉRIC GUILLAUME.

Ibid., *id.*, Beylage, p. 318-19 et *Jahrbuch des Maurerey*, Bd III, 1800, p. 296-97.

En vue de parer à la propagation d'idées fausses et destructrices de l'ordre public répandues par les sociétés secrètes, l'édit exigeait de toutes les associations une déclaration portant l'indication de leur objet, du but de leur réunion; il interdisait toutes celles « dont le but et les affaires ne se concilieraient pas avec le bien public et pourraient être dommageables au repos, à la sûreté, à l'ordre et non seulement toutes celles qui, de près ou de loin, pourraient tendre à une modification de la Constitution (I); mais celles où l'on jurait obéissance sous serment, verbalement, par écrit ou par simple poignée de main à des supérieurs inconnus (II) »; celles où l'on jurait même à des chefs connus une obéissance aveugle quoi qu'exigeât l'État, la Constitution, la Religion, la Morale (III); celles où l'on exigeait le silence des membres relativement aux secrets qu'on y révélait (IV); celles qui avaient des mystères ou qui, pour un dessein qu'ils consentaient à révéler, se servaient de moyens secrets, de signes mystiques, de hiéroglyphes.

Et comme si la franc-maçonnerie n'était pas suffisamment désignée par là, le décret ajoutait (§ 3) que dans la franc-maçonnerie trois loges seules étaient autorisées (les Trois Globes, la Grande Loge nationale, la loge Royale York de l'Amitié et leurs filiales), mais qu'en dehors de celles-là, toutes les loges maçonniques étaient interdites, et non seulement toutes les loges mais toutes les réunions secrètes et ce sous les peines les plus sévères, prison, travaux forcés et même, en certains cas, la mort[2].

En promulguant et en rendant publique la Constitution qui devait assurer à la loge Royal York la protection royale et déjouer les manœuvres de ses ennemis désireux de la voir interdire, Fessler avait spécifié qu'elle ne serait valable que pour trois ans jusqu'à la Saint-Jean 1800[3]. Cette clause lui avait paru nécessaire en l'état actuel de la Loge dont l'anarchie ne lui avait point permis d'édifier la constitution qu'il rêvait, la constitution conforme aux principes du pur droit social. Trop de passions violentes étaient déchaînées, trop d'ignorance des connaissances juridiques et maçonniques régnait encore à la Loge pour permettre l'adoption d'une pareille

1. *Jahrbuch der Maurerey*, III Bd, 1800. Edikt wegen Verhutung und Bestrafungen geheimer Verbindungen welche der allgemeinen Sicherheit nachtheilig werden könnten, p. 169-180.

2. *Fessler's s. Schriften üb. Maur.*, Bd II, Erste Abth., V. Fundamental Constitution, p. 116.

constitution, celle qu'il avait établie tenait le milieu entre l'anarchie pure et le droit pur. Mais la constatation même de son insuffisance devait ouvrir l'ère des discussions sur les problèmes juridiques et sociaux et préparer l'avènement de la constitution plus parfaite que souhaitait Fessler et qu'il n'aurait pu proposer de prime abord sans se faire accuser de pédantisme kantien ou fichtien : c'était l'accusation courante portée contre tout ce qui sollicitait le commun des mortels à la méditation ou à l'étude [1].

*
* *

C'est au moment précis où s'élaborait la revision de la Constitution de 1797 dont la validité allait expirer neuf mois plus tard [2] et où le frère Rhode était choisi comme rapporteur pour rédiger la Constitution définitive [3] que Fichte, nouvellement arrivé à Berlin, faisait justement la connaissance de ce même Rhode, et était introduit auprès de Fessler par lui-même et par Basset [4].

Pourquoi Fessler faisait-il alors semblant de ne point connaître Fichte, pourquoi cachait-il aux autres frères ses relations antérieures avec lui, on peut maintenant le comprendre.

La loge Royale York, devenue Grande Loge à son tour (depuis le 11 juin 1798 [5]) et cela grâce aux efforts de Fessler, était accusée d'hérésie maçonnique, et c'est le prétexte que donnait la Grande Loge nationale pour rompre officiellement avec elle [6]. Elle déclarait qu'en modifiant la Constitution anglaise à elle jadis octroyée par la Grande Loge de Londres, la loge Royale York avait détruit de ses propres mains son existence légale, et « sans nier en rien la valeur morale de la réforme de Fessler » elle posait simplement ces trois questions : « Est-ce là de la franc-maçonnerie? Est-ce la voie

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über F. M.*, S. 116-119.
2. *Ibid.*, I Bd. Reden; II. Die Constitution der Grossen Loge R. Y. z. Fr. 3 août 1800, S. 226.
3. *Ibid.*, Bd II, Erste Abth., 1800, XIII. Revision der Fondamentale Constitution, p. 315.
4. *Ibid.*, *id.*, XIV, p. 320.
5. *Ibid.*, IX, p. 273.
6. Au fond elle ne lui pardonnait pas d'avoir usurpé le titre de Grande Loge auquel seule elle prétendait avoir droit. *Ibid.*, X. Trennung der Logenverhältnisse zwischen der grossen Landesloge und der grossen Loge R. Y. z. Fr., p. 282-83, et *Taschenbuch für F. M.*, III Bd, 1800, z. Actenstücke zur Geschiche der Trennung der grossen Landesloge von Deutschland zu Berlin von der grossen Loge R. Y. z. Fr., p. 124-161.

que la franc-maçonnerie a tracée pour ses fins? Est-il permis de s'écarter de la voie tracée? »

Elle répondait d'ailleurs à ces trois questions d'une manière négative en concluant « que cessaient d'être francs-maçons ceux qui s'écartaient des lois de la Franc-Maçonnerie et que c'était abuser malhonnêtement d'un nom qui ne leur appartenait pas que de désigner sous ce nom quelque chose d'excellent peut-être mais de tout à fait étranger; et, caché sous un manteau d'emprunt, de vouloir paraître quelque chose d'autre que ce qu'on est ». Elle ajoutait « qu'il n'y avait pas, en effet, d'erreurs et de méchancetés qu'on n'eût répandues sous le nom respectable de la Franc-Maçonnerie. On avait vu s'affubler de ce vêtement alchimistes, visionnaires, athées, papistes, révolutionnaires, empoisonneurs ». Elle attribuait « ce scandale à ceux qui d'une main téméraire et criminelle avaient ébranlé la constitution première de l'Ordre dont ils osaient modifier et soi-disant améliorer les dispositions et les usages répandant ce pernicieux principe que l'Ordre vénérable des Francs-Maçons était forcé de se soumettre lui aussi à l'esprit de réforme des temps nouveaux. C'est ainsi, disait-elle, que petit à petit et actuellement encore étaient nés à l'instigation directe ou indirecte des ennemis les plus mortels de l'Ordre — des ennemis de la Vérité — les innombrables systèmes et le nombre formidable des soi-disant grades supérieurs, cancer toujours plus dévorant de l'Ordre dont ces implacables ennemis savent faire un usage si avisé et si persévérant pour atteindre leur grande fin, l'extirpation de notre Société [1] ».

Et non seulement les loges attaquent la réforme, le « système de Fessler » comme on l'appelle couramment, car ce sont, de toute évidence les « nouveautés » de Fessler que dénonce la Grande Loge nationale [2]; mais la presse elle-même s'empare de l'affaire. En 1798 un écrit anonyme intitulé « *les États prussiens avant et depuis le 19 novembre 1797* », et publié à Paris, déclare que la Franc-Maçonnerie n'a besoin ni de modification ni d'amélioration; que, en eût-elle besoin, la loge Royale York n'avait pas le droit d'entreprendre cette réforme; que cette prétendue amélioration est

1. *Jahrbuch*, Bd III, 1800, Actenstücke zur Geschichte der Trennung der grossen Landesloge von Deutschland zu Berlin von der grossen Loge R. Y. zur Fr. daselbst, I, p. 136-141.

2. *Ibid.*, IV, 1801, Ueber einige neue Erscheinungen in Frei Maurer Orden, p. 212.

d'ailleurs tout à fait malheureuse tant au point de vue de sa matière que de sa forme[1]. La même année paraît à Zullichau sous ce titre : *Exposition de la bonne cause de la Franc-Maçonnerie dans sa dignité* (Die Gute Sache der Freimaurerey in ihrer Wurde dargestellt) un ouvrage où le « dernier système maçonnique » (celui de la loge Royale York) est mis en discussion, où l'on conteste la légitimité de la nouvelle constitution, des principes qu'elle énonce, des fins qu'elle propose[2]. Mentionnons en dernier lieu les attaques du *Génie du temps* en septembre 1799 contre la constitution de la loge Royale York et contre la franc-maçonnerie servant de prétexte pour combattre Fessler et lui reprocher d'avoir nié le secret maçonnique[3]. Et quelle est, au fond, la raison de toutes ces polémiques? Que signifie l'accusation de *nouveauté*, d'*adaptation à l'esprit du siècle* porté contre la réforme de la loge Royale York? c'est, en dernière analyse, que Fessler a voulu substituer dans les loges, aux tendances de l'*Aufklärung*, de la philosophie des lumières, l'esprit de la critique kantienne, et qu'il a mérité ainsi la haine des adeptes de Nicolaï dont les autres loges sont peuplées.

De l'intention de Fessler nul ne peut douter : on sait son « fanatisme » pour la philosophie kantienne où il avait trouvé la paix de la conscience; et tout dans sa réforme : le sens, la langue, les formules portent l'empreinte moins des temps nouveaux — comme le réclamaient les modernes de la loge Royale York — que de la philosophie nouvelle, de la dernière philosophie : celle de Kant, celle de Fichte[4]. C'était ce qu'on appelait son pédantisme.

D'autre part, en ce qui touche la philosophie des lumières, il avait écrit au second paragraphe de la constitution fondamentale :

« Les véritables lumières (alle ächte Aufklärung) ne pouvant être obtenues et atteintes que par l'exercice propre de notre Raison, toute autre voie ne pouvant par contre qu'augmenter le nombre des perroquets sans cervelle dangereux pour le bien public; en outre, les soi-disant propagateurs des lumières (Aufklärer), pensant toujours

1. *Jahrbuch*, 1800, Bd III, Literatur; 5 Jahrbücher der grossen Loge R. Y. z. Fr. in Berlin; II. Ueber die Beschuldigung eines ungenannten Schriftstellers die Absichten und Constitution der grossen Loge R. Y. z. Fr. betreffend, p. 337.

2. *Ibid.*, Das neueste System in der Maurerey, p. 76-123.

3. *Ibid.*, 1801, Bd IV, Clubs der Fr. M. Genius der Zeit 1799, p. 176-191.

4. *Ibid.*, 1805, Bd VII, 2, Das maurerische System der Loge R. Y. zur Fr. in Berlin so wie es Br. Fessler aufgestellt hat, I, p. 142.

plus à eux qu'à la vérité et qu'au bien des hommes, la loge-mère Royale York de l'Amitié déclare expressément, une fois pour toutes, qu'elle ne permettra jamais de comprendre au nombre de ses buts ou de ses moyens ce qu'on appelle la propagation des lumières[1]. »

C'était une déclaration de guerre en règle. Fervent du kantisme, adversaire des « lumières » telles que les propageaient Nicolaï et ses disciples, il était donc tout naturel que Fessler recherchât l'intimité de celui qui était le continuateur de Kant, et que Nicolaï visait perpétuellement dans ses épigrammes. Il avait plus que jamais besoin de Fichte, au moment où, préoccupé de donner à la Loge sa constitution définitive et tout plein des grands desseins qu'il formait pour elle, il croyait pouvoir se servir de Fichte pour réaliser ses projets; mais il n'était pas moins naturel qu'il voulût tenir cette intimité secrète aux yeux de ceux pour qui kantisme était synonyme de pédantisme, qui dénonçaient les détracteurs des « lumières » comme les ennemis les plus implacables de l'ordre — les ennemis de la vérité même — et traitaient de scandale et de crime toute tentative pour réformer la franc-maçonnerie suivant l'esprit nouveau.

Fessler ne pouvait oublier, en effet, qu'il était vice-grand maître de la loge Royale York, et qu'il devait éviter soigneusement tout ce qui était susceptible de la compromettre. Or ce n'était pas seulement dans les deux autres loges de Berlin que se trouvait une majorité attachée aux défenseurs des « lumières », hostiles aux partisans de la philosophie critique, tout prêts à profiter des moindres imprudences pour perdre une loge qu'ils considéraient comme une usurpatrice. Au sein même de la loge Royale York des divisions s'étaient manifestées entre traditionnalistes et réformistes, divisions dont Fessler avait eu peine à venir à bout, et l'aveu de ses attaches avec Fichte, de sa collaboration avec lui eût suffi, aux yeux de quelques frères, à discréditer d'avance les projets que Fessler avait à cœur de réaliser[2].

Ce n'est pas tout. On prêtait volontiers à la réforme de la loge Royale York une tendance révolutionnaire : on l'accusait couramment d'être un jacobinisme clandestin. Fessler lui-même venait à peine

1. *Jahrbuch*, 1800, Bd III, Das neueste System in der Maurerey, p. 118-119.
2. *Fessler's sämmt. Schriften üb. F. M.* Bd II, Erste Abth., I. Schreiben der Brs. Schlicht, etc., S. 28-29 und XIV, Meine maurerische Verbindung mit den Br. F...e und F...r., p. 331.

d'échapper à une accusation de haute trahison. La société des Evergètes fondée à Carolath en vue de la culture morale et scientifique de ses membres, bientôt dissoute à la suite du départ des trois des plus éminents d'entre eux, avait donné lieu à toute une « affaire ». Une perquisition opérée chez un de ces trois membres, à la suite d'un libelle publié contre un ministre de Silésie, avait amené la découverte de la correspondance de Fessler avec les trois Evergètes mécontents. Et, bien qu'au dire de Fessler la ligue des Evergètes n'eût aucune tendance politique, le gouvernement crut y découvrir une conjuration contre le trône et l'État. L'affaire fut portée devant le roi avec les noms des prétendus conjurés (ils étaient cinq); celui de Fessler figurait parmi eux. Le roi heureusement, sur la recommandation de Bichofswerder, venait tout juste de lire le *Marc Aurèle*; il biffa le nom Fessler sur la liste en disant : « celui-là n'est pas un cerveau brûlé, il a l'âme monarchique; son *Marc Aurèle* l'atteste ». En attendant, les autres conjurés avaient été incarcérés, et Fessler lui-même, malgré l'appui du roi, avait été surveillé par la police jusqu'à ce que le dépouillement des papiers et des lettres l'eût justifié [1]. Mais l'aventure était trop récente pour n'avoir pas enseigné à Fessler la prudence.

Or Fichte arrivait à Berlin avec une réputation établie. Accusé d'athéisme, il avait dû donner sa démission de professeur à Iéna; mais cette accusation, il le déclare lui-même, n'avait été qu'un prétexte, un prétexte populaire : au fond on poursuivait en lui le démocrate, le jacobin [2], celui que, depuis 1795, l'*Eudæmonia* ne cessait de dénoncer comme un « ennemi du trône et de l'autel » un « affilié » des Jacobins et des Illuminés, un de ces réformateurs du monde chargés de répandre à travers toute l'Allemagne, par son enseignement, avec l'esprit de la philosophie kantienne, les principes révolutionnaires, les principes destructeurs de l'ordre public et de la religion établie; de proclamer le Droit des peuples à la Révolution et d'instituer, sur les ruines du culte officiel chrétien, la religion de la Raison [3].

Cette réputation d'agitateur public avait valu à Fichte, de la part des princes allemands, une persécution systématique, en sorte

1. *Fessler's Rückblicke auf seine Siebzigjährige Pilgerschaft*, IV, p. 173-174.
2. *Fichte's sämmtliche Werke*, Bd V. Gerichtliche Verantwortung, etc., p. 286.
3. *Eudæmonia*, II, 96, Bd II, Erster Stück, II, p. 28-35, et III, Erster Stück, IV, p. 64-67.

que, « nouveau Rousseau », le philosophe avait pu se demander un moment s'il trouverait sur le sol entier de l'Allemagne un seul asile. Il n'avait dû un refuge qu'au libéralisme de la Prusse.

On comprend aisément, dans ces conditions, que Fessler ne fût point tenté de paraître lier partie avec l'homme que l'*Eudæmonia* avait accusé d'avoir fomenté par les leçons de sa philosophie, la passion révolutionnaire, l'anarchie, la révolte contre la loi et contre la moralité [1], et qu'il attendît, pour avouer aux yeux du public ses relations avec Fichte, que le concours du philosophe compromettant lui fût imposé par les membres de la loge eux-mêmes.

C'est ce que lui permit la double démarche de Rhode et de Basset les 20 et 22 septembre 1799. Ces relations officielles entre Fichte et lui, Fessler les a consignées dans son journal.

A la suite de deux ou trois conversations sur l'objet de la franc-maçonnerie, sur leurs vues réciproques au sujet de l'Ordre, Fessler sollicite le concours de Fichte pour la Loge. Fichte demande à réfléchir. Fessler insiste, et, le 10 octobre, obtient de Fichte la promesse de prononcer un discours à l'une des prochaines séances de la Loge. Le 13 octobre, Fichte soumet à Fessler le plan de son discours, qu'il prononce le lendemain devant une assemblée nombreuse. A l'issue de son discours les plus hauts dignitaires de la Loge manifestent à Fessler leur étonnement au sujet des choses qu'ils viennent d'entendre; ils estiment que Fichte doit posséder de profondes connaissances maçonniques, des connaissances qu'ils n'ont pas eux-mêmes, et laissent entendre qu'ils souhaiteraient son entrée dans la Loge. Fessler en tombe d'accord avec eux et s'écrie : « Ah! si seulement cet homme voulait se laisser affilier [2]! »

Désormais les entretiens de Fessler et de Fichte se multiplient; ils portent sur l'état d'esprit des loges, sur les réformes à y introduire (21 octobre); ils contiennent l'aveu que Fessler a reçu de Fichte des documents capitaux.

« Fichte, écrit Fessler, me raconta comment la communication de documents de la plus haute importance lui avait permis de connaître très suffisamment les secrets de l'Ordre; il me fit part de la majeure partie de ces documents; et je dois reconnaître que Fichte, sans

1. *Eudæmonia*, II, Erster Stück, II, p. 46, 49, 51, 53.
2. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, II Bd. Erste Abtheilung, XIV. Meine maurerische Verbindung mit den Br. Br. F...e und F...r, p. 321-22.

comparaison, en sait beaucoup plus long que n'en savent et que n'en sauront jamais tous les membres réunis de l'Orient le plus intime, sur le jeu des grades supérieurs, sur les mystères les plus cachés et sur l'essence de la franc-maçonnerie. » Et comme Fessler avait transmis à Fichte le vœu des francs-maçons de le voir devenir un des leurs. « Fichte, ajoute-t-il, se déclara disposé à postuler l'affiliation à la Loge et à devenir membre actif pour la bonne cause de la maçonnerie. Il fallait seulement qu'il requît de moi la communication sans réserve du formulaire des hauts grades en usage dans la Loge. Il connaissait déjà les grades de la chevalerie française usités à la Loge par des livres et des rituels imprimés; il savait que dans ma refonte j'avais dû conserver le mécanisme, les cérémonies et les symboles de ces grades français; mais il voulait savoir quelle forme et quelle tendance j'avais données à ces choses, apprendre par là à connaître l'esprit intime de la Loge et voir, quant à lui, s'il valait la peine — ce furent ses propres expressions — de s'occuper d'elle[1]. »

Fessler s'empressa de donner satisfaction au vœu de Fichte; le 23 octobre il lut avec lui le Rituel achevé des 4e et 5e grades, le 26 il lui donna connaissance du 6e grade, le 5 et le 9 novembre des 7e et 8e grades[2].

Mais Fessler ne se borna pas à cette lecture des grades, il voulut que Fichte assistât au travail même de la Loge : Fichte consentit à subir l'examen de rigueur pour avoir accès aux séances, et Fessler l'introduisit saluant en lui « ces sentiments, ces mœurs, cette conduite dont la droiture, la moralité, la dignité avaient été publiquement proclamées même par les adversaires de sa philosophie méconnue; ils prouvaient, dit-il, que les plus hautes connais-

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, p. 323. Tout ce passage est souligné dans le texte de Fessler comme s'il voulait par avance se justifier de l'accusation qui sera un jour portée contre lui d'avoir communiqué à Fichte les secrets de la Loge. Cette communication, Fessler ne la nie pas, mais il déclare qu'il ne l'a faite qu'à la requête formelle de Fichte et pour obtenir l'affiliation souhaitée, et il a soin d'ajouter que ce n'était point révéler à Fichte des secrets qu'il aurait ignorés, celui-ci connaissant déjà les grades français et n'ignorant rien des réformes de la Loge.

Par qui en avait-il été informé? Fessler néglige de le dire et on ne peut s'empêcher de se demander, quand on connaît l'intimité de ses relations antérieures avec Fichte et la communication qu'il lui avait faite de ses plans les plus secrets, si ce n'est point Fessler lui-même qui a mis Fichte au courant de l'histoire de la loge Royale York.

2. *Ibid.*, *id.*, p. 324-27.

sances de l'Ordre n'étaient point restées un ornement stérile dans son esprit, mais avaient porté leurs fruits au plus pur de son Moi ».

Il ajoutait que la participation de Fichte aux travaux de la Loge ne provenait ni de la curiosité — Fichte n'avait plus rien à apprendre — ni du désir de briller — Fichte était trop respectueux de la loi morale qui interdit la passion de l'orgueil — ; seul le respect de la sainteté, seul l'amour des grandes causes que défendait la maçonnerie avaient conduit Fichte à la Loge. Son exemple confirmait une vérité connue. Un savoir étendu mais superficiel traite la maçonnerie de vain jeu; une philosophie toute d'apparence éloigne d'elle; mais la vraie philosophie, la philosophie foncière échauffe le cœur de ses élus d'un beau zèle et le remplit d'un profond respect pour elle.

Après ces paroles de bienvenue, Fichte avait écouté les explications données par les frères présents; interrogé par l'un d'eux, le frère Natorp, il avait déclaré qu'elles étaient bonnes sans doute, mais il avait laissé entendre qu'il en existait de meilleures. « Faites-nous espérer, avait interrompu Natorp, que vous trouvez le terrain assez bon pour en recevoir la semence. — Peut-être bien, nous verrons », répondit le philosophe [1].

Il attendit encore plusieurs mois — jusqu'à son retour d'Iéna — où il avait été chercher sa femme et son fils — pour se décider, sur les instances réitérées de Fessler, à postuler l'affiliation, et c'est seulement le 11 avril 1800 qu'il demanda son inscription à la Loge. Le 17, après un discours élogieux de Fessler suivi d'une courte discussion, il était élu en assemblée plénière à l'unanimité, et ceux-là mêmes des frères qui, à l'annonce de sa candidature, avaient d'abord manifesté leur hostilité à son égard et menacé de donner leur démission, avaient fini par voter pour lui.

Inscrit à la Loge, Fichte, le 8 mai, était nommé membre de l'*Orient le plus intime*, puis le 23, orateur en chef. Il devait tous les quinze jours, le dimanche, faire des conférences sur la franc-maçonnerie [2].

Si, en poussant Fichte à entrer dans la Loge, Fessler avait cru faire de lui le docile instrument de ses desseins, il ne tarda pas à s'apercevoir qu'il s'était étrangement trompé. Quand Fichte acceptait d'entrer dans une société, il n'entendait pas rester à la suite, il était né pour commander. A la Loge, comme partout ailleurs, il le laissa bientôt voir.

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, p. 325-27 et note.
2. *Ibid.*, *id.*, p. 328-330.

Dès le 26 mai, dès le surlendemain de sa nomination d'orateur, Fichte alla trouver Fessler pour lui exposer ses vues sur le rôle de l'*Orient le plus intime*; il voulait en accroître les droits, lui donner une influence prépondérante sur les autres collèges de la Loge, bref en faire une sorte de conseil dirigeant. Connaissant l'état d'esprit de la Loge, les rivalités de ses différents collèges, se souvenant des difficultés qu'il avait dû surmonter pour faire accepter la constitution de 1797, de la diplomatie dont il avait été forcé d'user pour instituer une hiérarchie qui ne blessât aucune susceptibilité, Fessler combattit avec la dernière énergie les projets de Fichte : pour essayer de le convaincre, il lui raconta l'histoire des dernières années de la Loge, lui révéla tous ses embarras, lui représenta que la prétention d'augmenter si peu que ce fût les droits de l'*Orient le plus intime* passerait pour une provocation, lui ferait perdre tout son crédit, ébranlerait jusque dans ses fondements l'édifice qu'il avait si laborieusement échafaudé, et cela à la veille de reviser la Constitution. Rien n'y fit et, le 6 juin, dans le comité de quatre membres où se discutaient les dernières dispositions de la nouvelle Constitution qu'on allait proposer le soir même à la Grande Loge, il y eut une altercation violente entre Fichte et Fessler au sujet des rapports de l'*Orient le plus intime* et de la Grande Loge. Fichte demandait à modifier le texte de la Constitution en vue de l'extension des droits et des pouvoirs de l'*Orient le plus intime*. A la réunion du soir les choses s'envenimèrent davantage : Fessler parle d'une « véritable explosion [1] ».

Mais ce fut pis encore à la fête de la Loge, à la Saint-Jean, dix-huit jours plus tard.

Le 15 juin, Fessler en réponse à une démarche singulièrement compromettante pour la Loge faite auprès du roi par un de ses membres, avait prononcé un discours sur la prudence et la justice [2]. Fichte avait cru voir dans les paroles de Fessler une allusion à leur différend et un blâme à son adresse, et le 19, Fessler, qui l'avait

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, p. 330-31.
2. *Ibid.*, *id.*, p. 332.
Il s'agit d'une lettre écrite au roi par un nommé Held, ancien membre de la société des Evergètes, où, entre autres choses, il s'étonnait qu'on eût fait tant de bruit autour de l'affaire des Evergètes de Silésie alors qu'on n'ignorait point que le professeur Fessler avait formé sa loge R.Y. entièrement sur le modèle de l'Evergétisme?
Or on a vu que précisément cette affaire avait donné lieu contre Fessler à une plainte en haute trahison, *Fessler's Rückblicke*, IV, p. 173-174.

rencontré à la Loge, avait été frappé de sa froideur et de sa réserve à son égard; il les avait attribuées à leur désaccord; pour rompre la glace Fessler avait été demander à Fichte de prendre la parole le mardi suivant à la Saint-Jean, fête de la Loge. « Oui, je parlerai », avait répondu Fichte avec tous les signes d'une colère contenue [1].

Il parla, en effet, mais à la surprise générale tout son discours ne fut qu'une amère diatribe contre les paroles prononcées le 15 par Fessler, il les traita d'injurieuses, de méchantes, de blessantes, d'offensantes. Cela fit scandale; les partisans de Fessler protestèrent bruyamment; Fichte dut s'interrompre. Fessler lui répondit. Sur le ton le plus calme, il déclara ne point s'expliquer comment Fichte avait pu se croire visé par son discours du 15, il pouvait lui donner sa parole de maçon que les choses auxquelles il avait fait allusion ne concernaient Fichte sous aucun rapport et à aucun égard; il en faisait juges les frères et proposait pour édifier leur conscience, de faire imprimer tel quel son discours [2].

Deux jours plus tard, à un banquet, Fessler renouvela ces déclarations, ajoutant qu'il ne se sentait pas atteint par les paroles de Fichte; se disant même prêt à publier partout qu'il n'avait jamais pensé à Fichte et qu'il y avait entre eux un simple et réciproque malentendu.

Fichte assistait à la réunion; il se leva et vint serrer la main de Fessler [3]. Leur amitié était renouée, mais entre Fichte et la Loge le charme était rompu [4].

On reprochait maintenant à Fessler — et violemment — d'avoir introduit à la Loge un pareil trouble-fête; on l'accusait de s'être grossièrement trompé sur l'homme dont il avait fait si grand cas. Pour se justifier, Fessler communiqua à ses collègues l'histoire de ses relations avec Fichte telle que la consignait son journal : ce fut un *tolle* général : pour avoir donné connaissance à Fichte du Rituel des plus hauts grades, Fessler fut accusé de profanation, presque de parjure [5].

Les sentiments de la Loge à l'égard de Fichte se manifestèrent de nouveau le 27 juin, à l'assemblée où l'on distribua l'exemplaire

1. *Fessler's s. Schr. üb. F. M.*, II, Bd. Erste Abth., XIV Meine maurerische Verbindung mit den Br. Br. F...e und F...r, p. 333.
2. *Ibid.*, p. 333-35.
3. Tout ce récit de la rupture de Fichte et de Fessler est celui qu'on trouve dans le journal de Fessler; il est donc sujet à caution et ne peut être accepté que sous réserve.
4. *Ibid.*, *id.*, p. 335-36.
5. *Ibid.*, *id.*, p. 336.

imprimé du discours de Fessler. Un des vénérables s'en prit directement à Fichte et lui adressa de sévères remontrances. Le lendemain Fichte alla trouver Fessler et lui remit sa démission de Grand orateur de la Loge.

Le 3 juillet, le vénérable en question déposa près des supérieurs de la Loge une plainte en règle contre Fichte. Blessé dans son honneur d'homme et de maçon, Fichte, dès le 4, était décidé — Fessler en reçut la confidence — à renoncer pour toujours et pour toutes les loges à la dignité de maçon, et le 7 juillet, Fessler, en sa qualité de grand-maître, recevait du bureau de la Loge à la fois la plainte contre Fichte et la démission de ce dernier dans une lettre conçue en termes très « nerveux ».

« Ainsi, conclut Fessler, au bout de sa relation, les chers frères viennent encore d'abattre de leur corps languissant une tête capable de le ranimer. Et ce sera finalement le sort de toutes les têtes à la loge Royale York [1] », ajoute-t-il mélancoliquement, comme s'il pressentait qu'il serait bientôt lui-même forcé de démissionner et que ses relations avec Fichte deviendraient la cause principale de son expulsion [2].

La rupture de Fichte avec la loge Royale York et — de son propre aveu — avec toutes les loges fut la fin d'un rêve que le philosophe caressait depuis quinze ans.

« Je fais semblant de lui servir d'instrument, écrivait Fichte à sa femme le 28 octobre 1799 en lui parlant de Fessler, je le fais jusqu'à ce que je l'aie complètement confessé; je l'ai fait déjà maintenant en grande partie; je sais déjà ce qu'il a fait, je tiens seulement à savoir ce qu'il veut encore faire de plus et tout finira comme ceci : c'est moi qui aurai favorisé *mes* plans en me servant de *lui* [3]. » Et dans la note où, devant la droiture de sa femme, il s'excusait de s'être prêté à la comédie que lui avait fait jouer Fessler vis-à-vis des frères de la loge Royale York, Fichte ajoutait qu'en la subissant — il se défendait d'y avoir pris une part active — il avait voulu mettre Fessler à sa discrétion parce qu'en fin de compte il aurait besoin d'user de lui [4].

1. *Fessler's sämmtliche Schriften über Freymaurerey*, p. 338-39.
2. *Ibid.*, II, Zweite Abth., XXII. Mein Austritt aus dem Innersten Orient, S. 36. XXIII. Sistirung meiner Thätigkeit als zugeordneter Grossmeister und als Meister vom Stuhl, p. 66-68 et 83; XXVI, p. 165.
3. *Fichte's Leben*, Bd I, Buch II, Sechstes Cap., p. 326-27, lettre du 28 oct. 1799.
4. *Ibid.*, *id.*, p. 127, note.

Quels étaient ces *plans* auxquels Fichte fait ici allusion, c'est ce qu'il nous reste à examiner et ce que nous révèlent les mémoires de Varnhagen von Ense.

« J'avais entendu dire, déclare Varnhagen, que Fichte n'ayant pu parvenir à pénétrer ni chez les savants, ni dans le grand public, en était arrivé à confier sa doctrine à l'ordre des francs-maçons pour l'entretenir et pour la répandre, à conférer par là même à cet ordre une nouvelle consécration. Cette société, pleine des secrets, qui depuis longtemps ne semblait plus se retrouver elle-même dans sa propre histoire et dans sa propre signification, semblait par là même forcée de prêter sa vaste forme et son maillet commode (ihre weite Form und bequeme Masse), suivant les circonstances tantôt à des désirs impatients et aventureux, tantôt à des généralités humanitaires; l'idée de faire de cette confrérie dont l'action s'exerçait à travers toutes les parties de l'univers, un organe de la philosophie, de déterminer les degrés de ses ordinations conformément aux lumières de la Science, et, en même temps, de faire revivre de nos jours un Institut à la Pythagore, une pareille idée avait certes une grandeur et un attrait capables de combler justement les desseins et les espoirs les plus vastes d'un Fichte [1]. »

Ce que Varnhagen rapportait ainsi par ouï-dire, en parlant de ses amitiés de jeunesse à Berlin en 1803-4, il en reçut la confirmation de la bouche même de Fichte en 1811 aux eaux de Tœplitz où il le rencontra.

Fichte lui avoua être devenu franc-maçon à Iéna et avoir été dans une certaine mesure *empoigné* par sa nouvelle situation [2]. Presque

1. *Varnhagen v. Ense Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, Zweite Auflage, Erster Theil. Bd I, Brockhaus, Leipzig. Jugend Freunde, Berlin, 1803-04, p. 289-290.

2. Faut-il à ce propos rappeler que, au dire de l'*Eudæmonia*, Fichte, dès avant son arrivée à Iéna, était en relations suivies avec les jacobins et les illuminés; que pendant son séjour à Zurich il aurait été l'intime de Gorani et même son collaborateur (*Eudæmonia*, Bd II, I Stuck. Verünglükter Versuch, im christlichen Deutschlande eine art von öffentlicher Vernunft-Religions-Uebung anzustellen p. 32-33); que pour l'*Eudæmonia*, comme d'ailleurs pour la plupart des autres journaux du temps, illuminés, jacobins, francs-maçons sont confondus en une seule et même secte; faut-il rappeler encore que l'abbé Barruel dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* dénonce l'Université d'Iéna, et en particulier la corporation d'étudiants, les Amicistes, comme un foyer d'illuminisme; que Fichte y est clairement désigné comme un de ces jacobins, disciples du Dieu Kant qui introduisent dans l'enseignement public les derniers mystères de l'Illuminisme (voir Barruel, *op. cit.*, V, p. 229-30 et 244); enfin que Weishaupt le fondateur de l'Illuminisme chassé d'Ingolstadt en 1785 et sa tête mise à prix (*Ibid.*, IV, 272) pour avoir violé la loi du 22 juin 1783 sur les sociétés secrètes (IV, 227) avait trouvé refuge et protection à la cour du duc de Saxe-

aussitôt après il avait eu l'idée de découvrir quelque chose qui, comme l'analyse pour le calcul, fût un instrument infaillible pour la pensée, une arme de l'esprit donnant à celui auquel on l'aurait remise, une force singulière; il s'était dit alors qu'en cas de réussite, il confierait volontiers à la maçonnerie sa découverte pour en conserver le dépôt et la gérer [1]. Et Fichte ajouta qu'il avait justement tenté quelques années plus tard d'introduire à Berlin dans les loges la *Théorie de la Science* [2].

Aveu précieux à retenir : car il explique précisément pourquoi Fichte avait lié partie avec Fessler, préparant avec lui « des plans mystérieux », des « conventions secrètes »; pourquoi il se prêtait complaisamment à la « comédie » que lui faisait jouer Fessler en public, devant les affiliés de la Loge; pourquoi enfin Fichte avait déclaré à Rhode le 20 septembre 1799 « qu'il fallait que la Franc-maçonnerie ne fût rien d'autre qu'un « dépôt (Niederlage) d'Idées » [3], « un sanctuaire où il fallait déposer les idées que le public était dans l'impossibilité de comprendre ou dont il risquait de faire un mauvais usage [4] ».

Or Fichte avait cru découvrir dans la loge Royale York telle que la réforme de Fessler l'avait faite le dépôt que précisément il cherchait. Quand Fessler lui avait communiqué le Rituel des hauts grades, Fichte avait pu se convaincre par la lecture de l'introduction de l'esprit tout kantien du « nouveau système ». L'auteur y déclarait périmée, en vertu des progrès nécessaires de l'esprit humain, l'antique conception de la maçonnerie comme dépositaire de secrets; elle devait maintenant s'orienter vers l'action et agir pour le bien général de l'humanité en remplissant une mission que ni l'Église, ni l'État, ni aucune des autres institutions humaines dans leur constitution actuelle n'étaient en mesure d'accomplir, une mission nécessaire pourtant à l'éducation morale, sociale, politique de l'hu-

Gotha, que le duc de Saxe-Weimar Ch.-Auguste était un adepte de l'Illuminisme (*Ibid.*, IV, p. 274) et que Fichte a vraisemblablement acquis, à ce moment, les connaissances maçonniques qui étonnèrent les membres de la loge Royale York. Mon ami Ch. Andler me signale au dernier moment que Fichte s'était fait recevoir le 6 nov. 1794 à la loge Gunther du Lion debout : Rudolstadt (Rite : Eklektischer Freimaurerbund).

1. *Varnhagen v. Ense Denkwürdigkeiten*, Bd II, Töplitz, 1811, p. 329.
2. *Ibid.*, *id.*
3. *Fessler's sämmt. Schriften üb. F. M.* Bd II, Erste Abth., XIV. Meine maurerische Verbindung mit den Br. Br. F...e und F...r, p. 320.
4. *Ibid.*, *id.*, p. 321.

manité : elle devait préparer ses membres, par une culture appropriée, au règne absolu de la justice et de la moralité, élever leur esprit à la croyance rationnelle en la liberté, en Dieu, en l'immortalité [1].

Mais Fessler ne s'était pas borné à cette communication, il avait fait part à celui qu'il prenait pour confident intime, d'un petit écrit sur la mission du franc-maçon qu'il avait composé l'année précédente, en 1798, et où il exposait la même idée sous une forme plus philosophique. L'essence de la franc-maçonnerie, disait Fessler, consiste à instituer le règne de la Vertu — la Cité morale qui est aussi le but que prescrit la Raison et dont elle fait pour chacun de nous le devoir même. Or la société civile laisse l'homme absolument libre d'entrer dans une communauté morale ou de s'en tenir à l'état social naturel, et on ne peut attendre de la seule bonne volonté de l'homme la constitution d'une société morale qui engloberait l'humanité entière, cependant cet Idéal d'une humanité entièrement morale est notre fin dernière. Mais c'est précisément le but de la franc-maçonnerie de réaliser progressivement cette Cité morale qui est l'Idéal de la Raison.

La mission du franc-maçon est donc, partout où il a possibilité et permission d'agir, de travailler pour la majesté de la Raison et, par une direction appropriée, de conduire l'homme à l'autonomie de l'esprit, à la connaissance du vrai, du bien, du juste, au respect de la vertu, au règne de la Cité de la Raison [2].

Si tel était le sens et l'inspiration du système que Fessler avait institué, Fichte pouvait espérer trouver dans la loge Royale York l'instrument de propagande qu'il avait toujours rêvé pour sa philosophie : et il pouvait y entrer, comme il le disait à sa femme, pour « favoriser ses plans ». N'était-ce point là, en effet, cette société formée de savants où, hors du contrôle de l'État et de l'Église, la science pouvait s'élaborer et se discuter librement, perfectionnant la constitution de l'État et purifiant de plus en plus le symbole de l'Église ; puis, une fois faite, se communiquer de là et se répandre ; n'était-ce point là cette société fermée dont l'institution permettait seule aux yeux de Fichte la conciliation entre la liberté absolue de la pensée, l'affranchissement de toute autorité qu'exige la science et

1. *Jahrbuch*. Bd VII, 1805, II, p. 145-147.
2. *Fessler's sämmtliche Schriften, über F. M.* Bd II, Zweite Abtheilung, IV. Der Beruf des Freymaurers, p. 148-49.

le respect de l'ordre établi, la foi commune que réclame l'existence même de la société [1]?

Fichte pouvait donc croire que la loge Royale York allait lui fournir les moyens de mener à bien cette réforme morale qui avait été la pensée maîtresse de son œuvre et de sa vie: il pouvait croire qu'elle était animée de ce souffle de liberté et d'égalité dont la Révolution avait montré qu'il pouvait soulever le monde, qu'elle pratiquait ce culte de l'Idéal, qu'elle était animée par cette aspiration à l'avènement d'un règne purement moral dont Fessler parlait en si excellents termes et dont la *Théorie de la Science*, d'accord avec l'esprit véritable du christianisme, avait fait la fin suprême de la philosophie.

Son espoir fut déçu, et on a vu comment, suivant les expressions mêmes de Varnhagen, « les choses échouèrent au premier contact »; Fichte s'était complètement trompé sur la capacité de l'Ordre comme sur l'état d'esprit de ses membres; les fins, les habitudes, les passions, les luttes des Loges étaient à cent mille lieues de la *Théorie de la Science* [2] et la tentative de Fichte pour introduire sa philosophie dans la loge Royale York aboutit à sa rupture avec toutes les loges.

Sa foi en l'efficacité de la maçonnerie pour l'œuvre de la réforme morale n'en fut pas cependant ébranlée, il le disait lui-même à Varnhagen dans leur conversation de Tœplitz. Les loges de Berlin avaient eu beau repousser outrageusement les plans qu'il avait élaborés pour renouveler, en les élevant, les principes de la maçonnerie, il n'en rendait pas responsable la franc-maçonnerie tout entière [3]. Il louait la maçonnerie d'avoir été pour beaucoup d'hommes qui, sans elle, n'auraient pas eu de culture générale, une école d'humanité plus noble; il affirmait que, dans les temps qui suivirent la guerre de Sept ans, des centaines d'officiers prussiens avait puisé uniquement dans les loges les connaissances capables d'éclairer leur intelligence; il ajoutait ceci quant au rôle philosophique qu'il souhaitait de voir jouer à la franc-maçonnerie : « dans l'histoire du développement de l'esprit, à côté de l'enchaînement exotérique de la science (par exemple la filiation entre Kant et Hume, entre lui-même

1. *Fichte's sämmtliche Werke*, Bd IV, Sittenlehre, Drittes Hauptstück, Zweiter Abschnitt, § 18, V, p. 245-252.
2. *Varnhagen von Ense Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens*, Zweite Auflage, Erster Theil, Bd 1, Jugend Freunde, Berlin, 1803-4, p. 290.
3. *Ibid.*, Bd II. Töplitz, 1811, p. 328.

et Kant) il était possible de concevoir un enchaînement ésotérique dont une société secrète pourrait très bien avoir pour objet et pour mission d'être dépositaire. Dans quelle mesure cela pouvait être réellement le devoir de la franc-maçonnerie, dans quelle mesure ce devoir avait été accompli par elle, Fichte, en ce moment, ne voulait pas l'examiner; il lui suffisait d'admettre pour elle la possibilité d'avoir un pareil contenu [1] ». Et si haute était l'estime où il tenait la vertu propre de la maçonnerie qu'aux jours sombres où son patriotisme inquiet adressait à la nation allemande ses immortels discours, c'est encore à la franc-maçonnerie que songeait Fichte pour l'aider à accomplir son œuvre régénératrice.

Il confiait — toujours au même Varnhagen — que, dans les sociétés secrètes tout occupées alors du bien de l'Allemagne, il cherchait une forme et un sens qui permît d'allier la philosophie à la politique et la franc-maçonnerie, instrument éprouvé et déjà prêt, lui paraissait bonne à utiliser pour répandre certaines vues et former certains états d'esprit. Pourquoi ce qui avait été déjà fait en France ne s'essayerait-il pas aussi bien en Allemagne? pourquoi ne demanderait-on pas aux loges d'accomplir la mission politique qu'exigeait le salut de la Patrie [2]?

Que ces vues de Fichte sur le rôle de la franc-maçonnerie lui eussent été inspirées par son propre système, et ne vinssent nullement des loges, nous croyons l'avoir suffisamment établi; et Varnhagen qui les reproduit l'affirme avec énergie contre ceux qui comme F. Schelling et Fr. Baader attribuaient à la connaissance des plus profonds mystères de la maçonnerie l'origine d'une grande partie de sa philosophie [3], mais, comme le dit aussi Varnhagen, le fait même que Fichte ait pu, ne fût-ce qu'un seul moment, croire y trouver un appui solide suffit pour toujours à l'honneur de la franc-maçonnerie allemande [4].

XAVIER LÉON.

1. *Varnhagen von Ensen Denkwürdigkeiten des eignen Lebens*, p. 328.
2. *Ibid.*, p. 327-28.
3. *Ibid.*, p. 328-29.
4. *Ibid.*, Erster Theile, Bd I, p. 290.

LA SCIENCE ET LE RÉALISME NAIF

Les termes « données positives », « science positive » qui sont devenus courants, renferment, semble-t-il, une pétition de principe. En effet le terme *positif*, selon la définition d'Auguste Comte et l'usage constant qu'il en a fait et dont ses sectateurs ne se sont pas sensiblement écartés depuis, revêt cette signification précise : « dont toute métaphysique est exclue ». Ainsi, on suppose qu'il est possible de recueillir des données scientifiques qui ne soient pas « entachées » d'ontologie, de spéculations sur la nature de la chose en soi et l'on semble même affirmer que la science, telle que nous la connaissons, est conforme à ce schéma. Nous croyons au contraire qu'il est possible de montrer que ni la science actuelle, ni aucun système de savoir que l'humanité ait réellement connu n'y correspondent de près ni de loin.

En ouvrant les yeux le matin, en étendant la main hors de mon lit, je *perçois* toute une série d'objets qui constituent le monde matériel. On ne saurait douter que cette opération n'apparaisse à mon sens intime uniquement comme une action des objets, mon rôle à moi étant purement passif. Il est également certain que cette perception, cette constitution du monde matériel est un fait tout à fait général, elle s'opère d'une manière à peu près semblable chez tous les êtres humains, du moins en tant qu'ils sont doués de sens et d'un intellect fonctionnant normalement. Elle s'opère irrésistiblement, nous sommes tout à fait impuissants à l'empêcher; on a beau nourrir les convictions métaphysiques les plus idéalistes, on *voit* la matière et on la *touche*. Il n'empêche que ce n'est là qu'une apparence; il est aisé d'établir que l'acte de la perception est loin d'être simple et que l'intellect y joue un rôle fort actif; la vision notamment contient, comme l'ont établi Berkeley et Helmholtz, toute une série de jugements condensés assez malaisés à suivre. Mais ce n'est qu'à grand'peine que nous dépouillons nos actes de perception de ce qu'y apportent la mémoire et le raisonnement inconscients, pour

parvenir, avec M. Bergson, jusqu'aux « données immédiates de la conscience », très différentes, il faut l'avouer, de ce que nous avons jugé d'abord être nos impressions purement passives.

Ces sortes d'analyses ne sont pas entièrement étrangères à la science dite positive : l'*Optique physiologique* de Helmholtz que nous venons de citer en témoigne éloquemment. Mais il est à remarquer que ce grand physicien, qui était en même temps un profond penseur, considère sans aucun doute les recherches de cet ordre comme appartenant à la partie la plus avancée de la science, à son couronnement, et il est certain que cette disposition est conforme à la bonne méthode scientifique.

Quelle est donc la manière dont procède la science? Ouvrez un manuel de physique; on y dissertera parfois, aux premières pages, sur les propriétés générales de la matière, sur sa divisibilité, son impénétrabilité, mais on s'abstiendra soigneusement de rechercher la sensation immédiate, de la distinguer d'avec la perception. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que la science — provisoirement s'entend et en tant que point de départ — se sert des perceptions en leur entier, telles que les sens semblent les offrir dès l'abord à l'homme non prévenu.

L'ensemble de ces perceptions est désigné en philosophie comme le monde du « réalisme naïf ». Ce n'est en effet autre chose qu'un système métaphysique ou ontologique, une théorie posant l'existence d'objets « en soi », en dehors de la conscience. On a quelquefois feint d'en douter; on a prétendu que le sens commun n'affirmait que l'existence d'une « possibilité permanente de sensation ». Mais c'est là une théorie manifestement insuffisante, le sens commun ne se contente pas de poser la permanence d'une vague forme d'être *en puissance* ayant besoin, pour passer à l'existence, d'une sorte d'entéléchie, il affirme l'existence de la chose elle-même, entièrement indépendante de la sensation. Cette table rouge que j'ai aperçue tout à l'heure, que je n'aperçois plus, — si je consulte mon sens commun seul — persiste toujours dans la plénitude de son existence, conservant toutes les qualités que tout à l'heure j'ai simplement *perçues*, et notamment celle d'être couleur rouge.

Que si, au lieu de m'adresser au sens commun de l'homme naïf, j'interroge le sens de la réalité d'un physicien, ce dernier formulera d'abord, en toute clarté et précision, une restriction importante : il niera que la couleur rouge persiste réellement dans la table quand

nous détournons les yeux. Le phénomène que nous appelons couleur rouge, dira-t-il, est en dehors de nous une ondulation de l'éther d'une certaine amplitude; en elle-même cette ondulation n'a rien de rouge ni même de lumineux : c'est ce qui fait qu'elle est susceptible de faire naître en nous des sensations diverses, par exemple, si elle frappe notre épiderme, nous la ressentirons comme chaleur. Le *quid proprium* de la sensation du rouge et même de la sensation lumineuse en général nous appartient en propre et par conséquent ne persiste certainement pas dans l'objet détaché de la perception. Que si nous insistons davantage, le physicien nous parlera sans doute de molécules, d'atomes et d'électrons, probablement de l'éther et de ses points singuliers, et, en fin de compte, l'image du monde réel qui paraissait tout d'abord si assurée se résoudra en tourbillons d'un fluide doué de qualités purement négatives selon E. du Bois Reymond ou de qualités géométriques seulement, comme le dit M. H. Poincaré, lequel fluide n'est, comme l'a déjà reconnu Helmholtz (et comme Kant l'avait du reste vu avant lui) qu'une hypostase de l'espace.

Ainsi donc, le physicien ne conserve le monde du sens commun que provisoirement, comme point de départ; dès qu'il pousse ses recherches, il le transforme et le modifie même si profondément qu'il finit par le faire évanouir.

Il est certain qu'à première vue cette opération semble présenter une grande analogie avec celle à l'aide de laquelle le philosophe, analysant les éléments de la perception, fait ressortir de son côté toute l'inconsistance de l'image que nous offre cette réalité de sens commun. Toutefois, il suffit d'examiner les choses d'un peu plus près pour constater que l'analogie dont nous venons de parler est purement apparente, que la science et la métaphysique, tout en ayant nécessairement le même point de départ, à savoir la perception, suivent des voies entièrement distinctes. On pourrait, à la vérité, considérer cette démonstration comme superflue; qui donc a jamais prétendu que science et métaphysique soient une seule et même chose? Mais c'est qu'à notre avis cette confusion qui paraît impossible à la pensée consciente, on la commet inconsciemment. C'est cette méprise, c'est le sentiment d'une analogie entre les deux méthodes, analogie implicitement postulée, qui nous semble être au fond de cette affirmation, que la science n'a pas pour base le réalisme naïf et qu'elle peut même aisémen

être dégagée de toute supposition sur la nature de la réalité.

Nous avons parlé plus haut de la permanence des objets; c'est en effet, à l'égard de nos sensations, leur trait le plus caractéristique. « Cette idée de quelque chose qui se distingue de nos impressions fugitives par le caractère que Kant appelle la perdurabilité, qui reste fixe et identique, quand nos impressions varient; qui existe, que nous le sachions ou non, et qui est toujours carré (ou d'une autre figure) qu'il nous apparaisse carré ou rond, c'est ce qui constitue toute notre idée de substance extérieure », dit Stuart Mill. — Observons en passant que Mill a bien fait de ne parler que de figure; en effet, nous l'avons vu, il n'en est pas tout à fait de même, du moins pour le physicien, en ce qui concerne la couleur. Mais il est certain que le physicien, pas plus que l'homme naïf, ne se demandera si son instrument continue à exister quand il détourne la tête. A supposer qu'il soit, ce qui s'est vu, le partisan en métaphysique d'un système idéaliste ou solipsiste très avancé, il se gardera soigneusement de laisser ces convictions intervenir pendant qu'il travaille. Tout comme aux moments où il s'agit de problèmes de la vie ordinaire, il cessera à ce point de vue d'être philosophe, suivant le conseil du pyrrhonien Huet, deviendra « idiot, simple, crédule » et « appellera les choses par leur nom. »

Mais on peut aller plus loin. Le savant croit si bien à l'existence des choses permanentes, qu'il en crée de nouvelles. Certains concepts constitués par la science présentent en effet une complète analogie avec ceux du sens commun, ne sont, par le fait, que de véritables *objets* dans le sens qu'attribue à ce terme le « réalisme naïf ». C'est à cette catégorie qu'appartiennent par exemple quantité de ceux que la science découvre à l'aide d'instruments de recherche tels que le microscope ou le télescope. Cela est si vrai, l'analogie dont nous venons de parler est à ce point complète que l'on aura probablement quelque peine à expliquer à un biologiste habitué à suivre sous le microscope les évolutions d'un microorganisme particulier, que ce dernier n'est pas *réel* absolument au même titre que n'importe quel animal visible à l'œil nu. Or, il est certain que le *consensus omnium*, la communauté d'opinion de l'immense majorité des hommes au sujet de l'existence du monde réel, fait partie intégrante du concept du sens commun; alors que le microbe en question est certainement ignoré par une grande partie de l'humanité, et que la plupart de ceux qui croient à son existence ne le font que

sur la foi des savants. On pourrait, à la vérité, objecter que tel animal rare, comme par exemple l'*okapi*, n'a été vu jusqu'à ce jour que par un petit nombre de personnes privilégiées ; mais le cas est très différent au fond. Pour s'en convaincre, il suffit d'avoir observé un homme à qui, pour la première fois, on montre sous le microscope le monde grouillant d'une goutte d'eau putride ; évidemment dès que son œil est dégagé du microscope, il conçoit des doutes sur la *réalité* de l'image qu'il vient de percevoir ; il se demande si c'est la même gouttelette qu'il voit à présent à l'œil nu dénuée de toute apparence de vie organisée et s'il n'y a pas eu supercherie ou erreur du fait de l'instrument. On sait d'ailleurs que ces doutes ont été partagés, au début des études microscopiques ou télescopiques, par bien des esprits éminents ; Comte, encore, a cru devoir prémunir les biologistes contre le « crédit exagéré » qu'on attribue aux résultats acquis par un « moyen d'investigation aussi équivoque » que le microscope.

Mais on peut, par une voie plus directe et partant, plus concluante, montrer qu'en effet la *réalité* pour les objets de deux sortes, ceux vus à l'œil nu et ceux aperçus sous le microscope, n'est pas entièrement du même ordre. On connaît la théorie de la « primauté du toucher » qui est celle de Berkeley et qui à l'heure actuelle est professée par un grand nombre de philosophes très autorisés. Elle suppose que nos impressions visuelles ne sont que des signes que nous traduisons, par suite d'associations d'idées instantanées, en des images tactiles. Nous avons exposé autre part (*Identité et réalité*, p. 278) les raisons pour lesquelles cette théorie ne nous semble pas devoir être admise. Mais il ne nous paraît pas niable qu'en tout ce qui concerne l'espace et l'occupation de l'espace, le sens tactile, ses sensations et leur souvenir jouent un rôle éminent. La vraie réalité est *tangible*. Or, il ne peut être question de toucher un microbe ; sa taille est beaucoup trop réduite pour que ses formes puissent faire impression sur les terminaisons de nos nerfs tactiles. Quand nous pensons à cet organisme et à l'espace qu'il occupe, nous nous figurons en quelque sorte, comme sujet de la sensation, un être minuscule, mais doué de sens analogues aux nôtres : c'est à cet être que le microbe paraîtrait réellement comme occupant un espace, c'est pour lui qu'il serait *réel* au même degré que le sont pour nous nos animaux.

Mais peut être verrons-nous mieux encore la nature des objets de cette catégorie, en nous adressant à certains d'entre ceux que nous

connaissons à la fois par la sensation directe et par l'observation scientifique. Descartes a déjà remarqué que nous avons « deux idées du soleil toutes diverses » : l'une qui « tire son origine des sens » et l'autre qui « est prise des raisons de l'astronomie ». Pour notre sensation immédiate, le soleil est une tache lumineuse ; il pourrait à la rigueur être simplement un phénomène éphémère : on sait qu'Héraclite supposait qu'un nouveau soleil naît tous les jours à l'aurore pour périr au coucher. C'est le raisonnement scientifique, appuyé par des observations télescopiques, qui le transforme en un corps stellaire dont la masse dépasse immensément celle de notre terre. Ainsi donc la science, là où le sens commun ne suffisait pas à la constitution d'un véritable objet matériel, est venue à son aide et a travaillé tout à fait dans la même direction, en assurant la permanence de la *chose* alors qu'elle reste invisible et en lui ajoutant de la réalité ou de la *corporéité*, si l'on ose dire, en la constituant d'après les modèles fournis par le réalisme naïf : le soleil est une masse incandescente, à peu près comme celles qui coulent d'un convertisseur de Bessemer. D'ailleurs, une fois cette image du soleil constituée, la science s'y tient ; jamais elle ne revient à la sensation directe : toutes les fois qu'il sera question du soleil dans l'astronomie, il vous faudra penser, comme Descartes l'a remarqué, à l'immense corps stellaire incandescent, jamais vous n'entendrez plus parler de la petite tache lumineuse et éphémère.

On peut constater quelque chose d'analogue à propos de concepts scientifiques d'un ordre très différent, tels que la *masse*, la *force*, l'*énergie*. Nous avons, autre part, étudié plus en détail la formation de ces concepts et tenté d'établir la véritable nature des principes de conservation. Contentons-nous d'observer ici que ces concepts, à l'origine, ne sont évidemment que des rapports. La masse est le coefficient que les corps manifestent lors de l'action mécanique ; la force n'est que la cause de l'accélération, laquelle est une différence de deux vitesses ; l'énergie est un concept plus compliqué encore, impossible dans certains cas à définir en totalité : c'est d'ailleurs une simple intégrale, caractérisant non pas un corps, mais un système et dont on n'étudie que les variations. Il n'empêche que la physique a manifestement la tendance de traiter ces concepts en choses réelles. A certains égards la réalité qu'elle leur attribue est même supérieure à celle que le sens commun suppose aux objets créés par lui. En effet, le caractère distinctif de ces derniers, la

perdurabilité, se trouve ici intensifié. Tous les objets du monde extérieur que nous connaissons se modifient dans le temps et par l'action du temps, nous en avons la conviction immédiate et absolue, cette conviction faisant d'ailleurs partie intégrante de notre concept du temps lui-même. Mais la masse, la force, l'énergie persistent, elles sont entièrement indépendantes de l'action du temps.

Nous pouvons confirmer les résultats que nous venons d'acquérir par une autre voie encore. La perdurabilité, si elle est le trait distinctif le plus apparent des objets créés par le sens commun, par rapport à nos sensations, n'est pourtant pas le seul, ni peut-être même le plus important. Une autre distinction, au moins aussi essentielle, semble-t-il, apparaît nettement si nous nous référons aux considérations de quantité. Le monde du sens commun, nous l'avons vu, est en partie qualitatif; mais en partie seulement : pour tout ce qui a trait à l'espace et à l'occupation de l'espace, il nous apparaît nettement quantitatif, les expressions : une perche ou une sphère deux fois plus grande qu'une autre ont un sens fort net pour tout homme. Or, il est certain que notre sensation immédiate ne peut être que purement qualitative. C'est une remarque qui a été faite bien souvent et que nous pouvons confirmer par quelques analyses fort simples. La sphère « de grandeur double » nous donnera-t-elle, à la vue et au toucher, une sensation double? Il est évident au contraire que toute sensation ne peut être que simple; dans le cas de deux sphères, les deux sensations se distingueront uniquement par la qualité, elles seront semblables sans être identiques, à peu près à la manière de deux nuances d'une même couleur. De même une perche de six mètres ne donne pas une image visuelle double d'une perche de trois mètres, mais une image analogue.

On peut pousser plus loin encore et remarquer que non seulement la grandeur spatiale, continue, mais même la grandeur discrète, le nombre, apparaît souvent à la sensation immédiate comme purement qualitative. A supposer que cent hommes passent à la file devant mes yeux, j'aurai évidemment cent images distinctes et successives. Le cas sera encore le même s'il s'agit de cent soldats rangés en file et si j'arrête mon regard sur chaque soldat en particulier. Mais si, rapidement, j'embrasse la file d'un coup d'œil unique, j'aurai une seule sensation, celle que je désigne précisémen par ce terme *file de soldats*; et si cent hommes sont placés ensemble, sans ordre particulier, ils me donneront la sensation d'un attrou-

pement, d'une foule, sensations qui, plus évidemment encore que celle de la file, sont simples. — Comment suis-je arrivé à des considérations de quantité? Je *sais* que cent individus qui, tout à l'heure, considérés séparément, me donnaient chacun la sensation « homme » ou « soldat » peuvent me fournir, placés d'une certaine manière, les sensations « file de soldats » ou « foule ». Je sais de même que deux perches de trois mètres, mises bout à bout, me donneront l'image d'une perche de six mètres, et que la matière dont sont pétries deux sphères de grandeur égale, si je la réunis et lui donne la forme d'une sphère unique, me donnera l'impression que je désigne comme celle d'une sphère de volume double. Pour me livrer à ces considérations plus ou moins compliquées, j'ai besoin de ce postulat fondamental que la matière est indifférente à son déplacement dans l'espace, que du fait seul de ce déplacement il ne peut résulter pour elle aucune autre modification. Or, la sphère, à mesure que je l'éloigne ou la rapproche de l'œil, me paraîtra de grosseur très différente, et il suffira de faire tourner la perche pour obtenir des images visuelles fort diverses. Pour croire à l'identité de la matière à travers son déplacement, il faut donc que je croie tout d'abord à l'existence de l'objet matériel, de ce substrat de mes sensations « qui reste carré, ou d'une autre figure, que ma sensation soit ronde ou carrée »; en d'autres termes, il faut que je croie à la réalité du monde du sens commun. Comme M. Henri Poincaré l'a dit très justement, il n'y aurait pas de géométrie, s'il n'y avait pas de corps solides se déplaçant dans l'espace sans être déformés. Mais c'est là une notion entièrement étrangère à notre sensation immédiate.

La science revient-elle sur cette évolution du sens commun, pénètre-t-elle à travers la perception quantitative jusqu'à la sensation qualitative? Au contraire elle accentue l'évolution et la pousse à ses dernières limites. Cette attitude est tellement apparente qu'elle a été souvent constatée même par des observateurs superficiels et que l'on a fait, de la substitution progressive de la quantité à la qualité, un des traits caractéristiques de la science en général, ou au moins de la science moderne. C'est qu'en effet la physique, renchérissant sur le sens commun, introduit des considérations de quantité là où celui-ci les ignore. Elle déclare que deux lumières de couleur différente ne se distinguent que par la longueur d'onde laquelle est, incontestablement, un concept purement quan-

titatif; et finit même par réduire à des considérations de quantité des distinctions aussi fondamentales que celles existant entre l'électricité et la lumière.

Ainsi, la science, dans la marche qui l'éloigne du sens commun, ne retourne pas vers la sensation; au contraire elle pousse, toujours plus avant, dans la voie et dans la direction qui mènent de la sensation au sens commun. Elle crée de nouveaux objets qui ressemblent entièrement à ceux du réalisme naïf, ou même des êtres d'un ordre particulier où le trait distinctif de l'objet, la perdurabilité, se trouve poussé à l'absolu; elle fait prévaloir le concept de quantité là où le sens commun a été impuissant à accomplir cette tâche; et quand elle transforme l'image du réalisme naïf, ce n'est jamais qu'en substituant à l'*objet* un autre *objet*, dont la première condition est d'exister indépendamment de notre sensation.

La conclusion à laquelle nous venons de parvenir est-elle tout à fait générale? Il semble que l'on pourrait objecter qu'elle ne s'applique qu'à la science telle que nous la connaissons actuellement, celle qui suit les préceptes de Démocrite et de Descartes, qui tente de réduire la nature entière à la matière et au mouvement et qui, de ce chef, est farcie de théories explicatives et de suppositions sur le mode de production. Il est certain qu'Auguste Comte et ses sectateurs ont bien souvent fait des déclarations semblant impliquer qu'il suffirait de retrancher ces théories de la science pour que celle-ci devînt conforme au schéma positiviste. Mais, précisément, l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer nous démontre que c'est là une prétention vaine. Quel devrait être le point de départ d'une science réellement détachée de toute conception ontologique, de toute hypothèse sur la chose en soi? Elle ne pourrait évidemment prendre pour base que la sensation pure. Et, comme celle-ci se transforme en nous instantanément pour devenir perception, il faudrait dissoudre ces associations pour retrouver les éléments primitifs. On reconstituerait ainsi une série d'*états de conscience* successifs, qu'on pourrait répartir entre les divers organes des sens, mais d'où tout ce qui a trait à une réalité extérieure serait banni. Ces états de conscience variant sans cesse indépendamment de notre volonté, et la science, selon la définition bien connue d'Auguste Comte, consistant à prévoir pour agir, on pourrait étudier cette variation dans le temps, c'est-à-dire en fonction d'autres sensations dont on connaît et prévoit la périodicité, telles que le retour du jour et de la

nuit ou celui des saisons. — On ne peut donc pas dire, semble-t-il, qu'une telle science serait absolument impossible; mais on voit tout de suite qu'elle s'écarterait énormément de la conception que s'en faisait Comte. Ce serait, en effet, une physique purement qualitative. Non seulement il faudrait en détacher tous ces développements dont la science actuelle est si justement fière et qui aboutissent, en dernier terme, à substituer la quantité à la qualité; mais encore cette science nouvelle serait obligée de se passer à peu près complètement du secours des mathématiques ou du moins de celui de la géométrie. Il n'y a, semble-t-il, aucun doute qu'une science de ce genre serait étonnamment courte. Nos sensations sont en nombre infini et le retour de sensations réellement identiques est extrêmement rare; or, la science dont nous parlons ignorant l'existence d'un substrat permanent, d'un lien rattachant ces sensations l'une à l'autre, serait par là même très embarrassée pour prévoir leur apparition et leur disparition. Cette situation est la conséquence d'un fait primordial que nous avons tâché d'exposer autre part; à savoir que les suppositions sur la constance, la persistance dans le temps de certains éléments, suppositions qui ne s'expliquent pas par le postulat seul d'un ordre légal dans la nature, mais dérivent d'un principe indépendant, celui d'identité, s'accordent à tel point avec notre sensation, que la prévision s'en trouve énormément facilitée.

Les processus purement qualitatifs sont tellement étrangers à la marche normale de notre pensée, celle-ci est à tel point saturée des éléments constitutifs du sens commun, que dès qu'on essaie de se figurer la science non-substantialiste, on est saisi de doutes graves. Avons-nous retranché tout ce qui appartient à la réalité de sens commun? N'avons-nous pas, par l'excès contraire, enlevé des éléments qui font partie de la sensation propre? Il ne sera donc peut-être pas inutile de confirmer nos déductions par l'examen de théories qui se sont réellement produites dans la science.

Il va sans dire qu'une physique absolument qualitative, dans le sens que nous avons donné à ce terme, n'a jamais existé. Cependant, on sait que les conceptions qui se rattachent au nom de Démocrite n'ont pas gouverné la science à toutes les époques. Aristote et ses sectateurs au moyen âge les ont sciemment ignorées et ont développé des idées qu'on a, non sans fondement, résumé sous le nom de : physique de la qualité. En effet, la physique péripatéticienne accepte bien le concept de quantité partout où l'introduit le sens commun,

par exemple en tout ce qui concerne la grandeur spatiale, mais elle ne va pas au delà. Ainsi la chaleur est traitée en concept véritablement qualitatif; et l'on voit dès lors nettement, par la stérilité des efforts tentés, à quel point cette voie est impraticable. Aristote est obligé d'introduire à côté du *chaud* le concept du *froid*, — les deux sensations étant, en effet, foncièrement différentes — et malgré cela ni lui, ni ses successeurs ne peuvent parvenir au concept bien net d'une gradation de la chaleur, concept qui nous paraît à l'heure actuelle d'une grande simplicité et qui est certainement indispensable pour établir une liaison entre ce que nous appelons actuellement les phénomènes caloriques. On y parvient plus tard, en substituant au chaud et au froid d'Aristote un concept unique, le *calorique*. Si l'on oppose la théorie de Black à nos idées actuelles sur la chaleur comme mouvement, elle apparaît encore comme jusqu'à un certain point qualitative, puisqu'elle admet un principe porteur d'une qualité. Mais si on la compare à l'hypothèse aristotélicienne, elle se présente comme un progrès vers la quantité. En effet, le fluide calorique, dont la présence ou l'absence peuvent faire naître en nous au moins trois sensations complètement différentes : froid, chaud, brûlure, s'écarte beaucoup plus de la sensation directe que ne le faisait la doctrine du Stagirite. Il est à remarquer que le souci seul d'étendre les rapports entre les phénomènes qui est, selon Comte, le propre mobile de la recherche scientifique, suffit pour expliquer cette évolution; observons cependant que la voie que nous suivons ainsi s'éloigne de plus en plus de la qualité : c'est là une simple conséquence de cet accord entre la conception substantialiste et la sensation, dont nous avons parlé tout à l'heure. Cet accord, évidemment, ne peut être que partiel; cependant il dépasse les limites du sens commun et se manifeste avec beaucoup de force dans la science. — Il convient également de constater, à ce point de vue, qu'à aucun moment, au cours de cette évolution, la science n'abandonne la supposition d'une substance réelle, extérieure à notre sensation. Au contraire elle l'intensifie pour ainsi dire. Ainsi le vague qu'avaient gardé les concepts de chaud et de froid chez les péripatéticiens disparaît dans la théorie de Black : le calorique est une vraie substance corporelle, un fluide. Et quand on abandonne ce concept, c'est au profit de l'énergie, laquelle sans doute n'est plus un corps, mais par contre possède au suprême degré la propriété caractéristique des substances, la perdurabilité, et de ce chef devient, chez cer-

tains théoriciens énergétistes (comme M. Ostwald) une sorte de véritable substance métaphysique, un être en soi. Assurément, les mécanistes ne tombent pas dans cet excès; mais c'est qu'alors chez eux les atomes, incréés, indestructibles, indéformables, étrangers à notre sensation, sont, comme chez Démocrite, des substances. En d'autres termes, l'esprit humain dès que, par le sens commun, il a saisi le concept d'une réalité extérieure au moi, se montre impuissant à l'abandonner au cours de l'ensemble des recherches que nous désignons sous le nom de science. « Seuls les habitants d'un asile d'aliénés, dit Hartmann, pourraient tenter des explications physiques à l'aide de concepts sciemment irréels. » Il n'existe donc pas, il n'a jamais existé et il n'existera sans doute jamais de science véritablement positive, c'est-à-dire dégagée de suppositions sur la nature de la chose en soi. La science part du sens commun; au début le monde du réalisme naïf en fait, nous l'avons vu, partie intégrante. Si donc on s'interdit toute théorie, si l'on se contente de rechercher des rapports, ce seront des rapports non pas, comme on a l'air de le supposer tacitement, entre des sensations, mais entre des objets que nous percevrons; en d'autres termes, la réalité de sens commun restera debout. Comme l'a bien vu Hartmann, le positivisme revient généralement, au point de vue métaphysique, à un réalisme naïf à peine déguisé.

E. Meyerson.

LA NOTION D'ÉGALITÉ SOCIALE

La notion d'égalité est l'élément essentiel peut-être de l'idéal démocratique; elle constitue un des principes fondamentaux de la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*; elle figure dans la devise républicaine; elle marque enfin, au dire de beaucoup, la tendance la plus caractéristique et la plus profonde des sociétés modernes. Il pourrait donc sembler qu'elle domine et triomphe aujourd'hui, au moins en France. Et pourtant, chez les philosophes comme chez les écrivains politiques, nulle notion n'est aujourd'hui plus contestée, plus critiquée, plus ébranlée; non seulement les avocats avoués de l'ancien régime, les adversaires systématiques des institutions françaises contemporaines, mais même leurs défenseurs, semblent la considérer avec défiance ou avec inquiétude : on dirait qu'ils y soupçonnent quelque chose de sophistique et d'illusoire, qu'ils sont tentés presque de ne voir en elle qu'un fantôme d'idée, vide et stérile par soi.

A vrai dire, si les objections qu'on soulève contre l'idée égalitaire sont d'inspiration et de formes très différentes, elles peuvent pourtant se ramener à l'unité d'un reproche fondamental. L'égalité, déclare-t-on, est une conception purement théorique, sans fondement et par suite sans application légitime dans les faits; les sociétés sont des réalités naturelles, fruits de toutes sortes de nécessités complexes, infiniment diverses et variables, et où la pure logique n'a rien à voir; on peut donc tout au plus en observer les caractères ou essayer d'en démêler inductivement les lois, du point de vue d'une science toute positive et empirique; mais vouloir y introduire des concepts aussi simples et aussi évidemment *a priori* que celui d'égalité, c'est en méconnaître profondément la nature et y porter sans doute le trouble et la confusion. — Sans nier le moins du monde que le reproche puisse avoir quelque part de vérité; sans prétendre non plus déterminer quel rôle il conviendrait, le cas échéant, d'attribuer à l'idée d'égalité en matières politiques et

sociales; nous voudrions uniquement examiner si vraiment cette notion est par essence et peut rester tout à fait étrangère à la considération des réalités de la vie collective; sans discuter à fond l'objection naturaliste, et pour en préparer de loin une étude plus complète, nous voudrions essayer seulement d'en circonscrire la portée réelle.

*
* *

Que la notion d'égalité soit une notion extrêmement abstraite, il ne servirait à rien de le contester. Elle est d'essence et d'origine mathématique beaucoup plutôt qu'expérimentale; elle n'exprime pas, et sans doute ne pourra jamais exprimer, un fait, mais bien un point de vue, une attitude de l'esprit, qui lui permet de penser et d'organiser les faits. On ne constate peut-être jamais, il n'existe peut-être pas d'égalités dans la nature, pas plus que d'identités absolues : mais on considère des choses, des faits ou des êtres comme identiques et égaux, lorsque, faisant abstraction de leurs différences, on s'aperçoit qu'on peut se servir aussi bien des uns que des autres, les substituer les uns aux autres, sans inconvénient pour le but qu'on se propose. Le berger qui compte son troupeau considère nécessairement chaque bête comme équivalente ou égale à n'importe quelle autre, lorsqu'il ne veut qu'en retrouver le nombre; mais s'il s'agit de les vendre séparément au marché, il les considérera sans doute comme très inégales entre elles. Il est clair qu'il n'en va pas autrement même dans l'application des mathématiques aux phénomènes les plus rigides de la nature inorganique : on n'y détermine jamais que des égalités ou des mesures approchées. On convient de considérer comme égaux absolument des objets ou des longueurs qui ne sont en réalité que sensiblement égaux, et cela dans les cas où une approximation plus grande ne nous serait de nulle utilité. Nous admettons que notre unité de mesure, un mètre par exemple, peut rester absolument égale à elle-même pendant tout le temps que nous nous en servons; ou que des quantités réelles peuvent être, soit exactement égales, soit exactement double ou triple l'une de l'autre. Nulle part la mesure, l'égalité ou l'inégalité, ne vont sans l'abstraction, le nécessaire parti pris de négliger les différences qui ne regardent pas notre recherche et ne nous sont d'aucun intérêt actuel.

En d'autres termes, les êtres ou les objets complexes de la nature

sont peut-être en eux-mêmes sans cesse différents et autres; peut-être même se présenteraient-ils à nous comme tels, si nous y regardions de très près : mais pour nous y reconnaître et les penser, il faut que nous y discernions des ressemblances; bien plus, ressemblances ou différences, il faut que nous arrivions, pour en tirer parti, à les préciser, à les définir; il faut que nous les comparions par l'intermédiaire d'un terme conventionnellement choisi et supposé stable, c'est-à-dire que nous les mesurions. L'unité de mesure sera donc conçue comme toujours égale à elle-même; des ressemblances vérifiées et précisées à l'aide de l'unité s'appelleront des égalités, et les différences évaluées de même à l'aide de l'unité, s'appelleront non plus seulement des différences, mais des inégalités.

Mais la difficulté capitale ne se présente-t-elle pas tout de suite ici, sous sa forme métaphysique la plus profonde : passer des différences à des inégalités et des similitudes à des égalités, n'est-ce pas exprimer en termes de quantité des relations purement qualitatives, n'est-ce donc pas les dénaturer? — Il suffira de remarquer ici que nous ne faisons pas de métaphysique; qu'il ne s'agit pas de savoir si la qualité peut ou non se *réduire* à la quantité (ce qui, peut-être, n'est qu'une équivoque et n'offre au fond pas grand sens); mais qu'il suffit pour notre objet présent que des relations, que l'on peut supposer en soi qualitatives, doivent se traduire nécessairement en langage quantitatif, afin que nous puissions avoir prise sur elles à la fois par la pensée et par l'action. Métaphore si l'on veut, la métaphore est naturelle et indispensable à l'esprit, comme celles, qui n'en sont que des formes à peine différentes, par lesquelles, selon M. Bergson, il traduit la durée vécue en temps homogène ou l'hétérogénéité des états psychologiques dans la notion trouble d'intensité. Tout en sachant donc fort bien que ni les comparaisons, ailleurs qu'en mathématiques pures, ne sont des mesures exactes, ni les étalons de valeurs, de véritables unités métriques, il faudra reconnaître que la tendance de l'esprit est d'assimiler les premières aux secondes, et de parler d'intensités ou de valeurs plus grandes ou plus petites, de mérites égaux ou inégaux. Que l'assimilation appauvrisse quelque peu la réalité, qu'elle en laisse toujours échapper quelque chose, il n'importe ici : nul n'en pourra conclure que le procédé cesse pour cela d'être rationnel et nécessaire, puisque le vice, si vice il y a, serait le vice propre de la raison même. Et

nul n'en pourrait conclure non plus qu'il soit illégitime dans son application à la réalité concrète, puisque, bien qu'essentiellement abstraite en elle-même, la mesure est exigée par ce qu'il y a de plus concret en nous, notre action, et qu'elle est inévitablement impliquée dans toutes nos relations pratiques aussi bien qu'intellectuelles avec les objets ou les êtres de la nature.

D'où il suit d'abord que toute classification, tout ordre établi entre des choses ou des êtres suppose qu'on considère comme égaux, au point de vue qu'on a choisi pour établir la classification, tous les objets ou les êtres qu'on range dans la même classe : définir ou classer, c'est poser les individus de la classe comme équivalents, interchangeables, égaux ; la notion d'égalité, ou de ressemblance mesurée, apparaît liée à la faculté d'abstraire et d'ordonner, conçue dans toute sa généralité. Mais il en résulte qu'il en sera de même lorsqu'il s'agira de classification ou d'ordre en matière sociale : il est par là même de l'essence de toute loi, de toute règle, de toute action gouvernementale, d'être à quelque degré égalitaire, alors même qu'elle se déploierait dans ce que l'on appelle un régime aristocratique ou même qu'elle tendrait à le définir et à l'instituer : dans les limites au moins de l'ordre, de la classe, de la caste auquel il doit s'appliquer, quelque égalité s'introduira en même temps que le moindre effort de législation, de réglementation intentionnelle et réfléchie. Dès lors, il suffira qu'on soit amené à concevoir quelque règle ou quelque mesure sociale tellement nécessaire et universelle qu'elle doive s'appliquer à tous les membres de la collectivité, quels qu'ils soient et si différents qu'ils soient par ailleurs, par les mérites, les talents ou les privilèges : il faudra bien concevoir du même coup entre eux une égale aptitude à se soumettre à la règle, quelque aspect par où ils puissent et doivent être considérés comme égaux.

D'où il suit encore que la notion d'égalité sert aussi souvent à manifester des différences et à les définir exactement qu'à constater des identités de valeur. En mathématique même, en considérant l'unité de mesure comme constamment égale à elle-même et égale à chaque portion de la droite à laquelle on la superpose, on détermine des inégalités proprement dites. Deux grandeurs ne sont inégales qu'en tant que, comparées à l'unité de mesure, elles apparaissent comme comportant une partie égale, plus une partie absente en l'une, présente dans l'autre : tant qu'on ne se réfère pas ainsi à leur

égalité partielle, les deux grandeurs sont simplement différentes ou autres, elles ne peuvent pas être dites inégales. De même en matière sociale : ce n'est que grâce à la conception, quelle qu'elle soit, d'une unité de valeur qu'on peut définir et justifier les inégalités sociales elles-mêmes. A moins donc que, dans une collectivité, les diverses classes, les divers groupes humains restent simplement juxtaposés ou superposés, différents en fait, sans nul essai de se délimiter et de se fonder en droit, il faudra, bon gré malgré, que la raison trouve moyen de les comparer d'après quelque norme commune. C'est du point de vue seulement d'une certaine égalité, telle quelle, qu'on peut déterminer et rationaliser les inégalités.

D'où il résulte, en fin de compte, que l'égalité, idée abstraite, point de vue d'où l'esprit considère les choses, ne peut donc jamais, à la vérité, traduire exactement la réalité concrète et la nature complexe des faits ou des êtres, dans l'ordre social encore moins que dans l'ordre physique. Parler d'êtres réellement et intégralement égaux, ce serait vouloir qu'ils puissent être identiques absolument; ou bien, au contraire, hétérogènes au point de ne comporter aucune mesure commune, et par suite de n'admettre, les uns avec les autres, aucun rapport intelligible et aucune société. Mais, d'autre part, l'égalité représente l'aspect par lequel, à l'exclusion de tous les autres, il est utile et nécessaire de considérer les êtres pour établir parmi eux quelque ordre et quelque loi; elle est le principe de comparaison et si l'on veut la méthode par lesquels il les faut traiter pour faire apparaître dans toute leur précision ou leur légitimité leur hiérarchie et leur inégalité même. L'inégalité ne se définit que par rapport à quelque égalité. L'importance de cette dernière notion, dans une société, sera donc proportionnelle à son aptitude à s'ordonner et à s'organiser d'une manière réfléchie et consciente d'elle-même; et du même coup, à l'habileté du législateur à distinguer, de la personnalité totale de chaque citoyen ou des sentiments généraux qu'il nous inspire, telle faculté, tel mérite, telle fonction, par où il puisse être conçu comme équivalent à tous les autres, ou comme comportant avec ceux-ci des rapports déterminés de supériorité ou d'infériorité.

L'analyse, tout abstraite encore, de la notion d'égalité, nous fait donc apparaître sans doute son impuissance à jamais exprimer, des objets ou des êtres, autre chose qu'un rapport par où les évaluer ou une méthode par où les manier; mais elle nous en montre, par

contre, le caractère essentiellement rationnel et la nécessité, puisqu'elle se trouve impliquée dans toute démarche comparatrice ou classificatrice de l'esprit, dans tout travail de réglementation quelconque. Qu'il y ait dès lors quelque application légitime de la notion d'égalité dans la vie sociale, ne peut-on pas le considérer comme établi déjà?

*
* *

Si l'idée d'égalité est ainsi liée à l'effort de la raison pour analyser, distinguer et classer les êtres ou les choses; si elle est impliquée dans son propre contraire, puisque les inégalités ne se découvrent et ne se mesurent que par référence à une même unité; il en résulte que l'esprit ne peut, semble-t-il, concevoir, en matière sociale comme en toute autre, que des égalités ou des inégalités partielles, relatives à une certaine fin ou à un certain point de vue, et qu'il exige pour les déterminer une comparaison impartiale des êtres, dans des conditions aussi identiques et égales que possible. Or, tout autre est le caractère des inégalités ou des égalités sociales, dans la plupart des cas qui s'offrent à l'historien : elles se présentent d'ordinaire, non comme abstraites, partielles et relatives, mais comme concrètes, globales et absolues. C'est que la raison n'est jamais la source unique, ni même principale, ni surtout primitive des classifications et des distinctions qui dominent dans la vie collective. Nous en trouvons au contraire la source psychologique dans les tendances les plus simples et les moins réfléchies de l'âme humaine, en particulier dans l'association spontanée des idées et des sentiments.

On a pu prétendre, il est vrai, que dans les sociétés très primitives règnent des mœurs ou des institutions égalitaires, c'est-à-dire là où l'effort d'organisation rationnelle est sans doute minimum. Mais si l'on y peut parler d'égalité, c'est surtout que ces sociétés sont à peu près complètement indifférenciées, sans tâches spécifiées ni division du travail; par suite, que les divers individus qui les composent, n'ayant pas à se comparer entre eux ou à être jugés par rapport à une fin commune à atteindre ou à une règle commune à observer, y peuvent être considérés comme tous équivalents, valant autant, ou aussi peu, l'un que l'autre. Là où font défaut les règles et les critères d'appréciation, où les individus sont encore juxtaposés plutôt qu'organisés, où d'ailleurs la simplicité de leur vie morale et sociale n'admet entre eux que des différences individuelles faibles et

comme insignifiantes, il est naturel que n'apparaissent entre eux ni ordre hiérarchique, ni inégalités définies : mais l'égalité qui règne alors est quelque chose de vague, d'indéterminé et d'informe, elle n'est ni voulue ni consciente d'elle-même ; elle pourrait tout aussi bien être considérée comme absence de toute mesure et de toute valeur sociale, elle est toute prête enfin à se changer en son contraire.

Qu'on suppose, en effet, une cause quelconque, extérieure ou intérieure, qui vienne donner une importance spéciale à telle ou telle supériorité naturelle, réelle d'ailleurs ou imaginaire : la vigueur ou l'adresse, le courage guerrier, l'intelligence ou le savoir, ou la participation à quelque force redoutable et sacrée : cette supériorité créera, entre ceux qui la possèdent et les autres, une différence absolue et totale. La faculté de distinguer et d'abstraire, de reconnaître un avantage sur un certain point, qui ne préjuge rien pour les autres, n'est pas éveillée ni agissante. Aussi bien, elle n'aurait ici nulle raison d'être. La supériorité en question, et elle seule, dans l'indifférenciation sociale, est utile à la collectivité, ou estimée telle, et donc, socialement, elle est seule réelle : les autres restent inaperçues, virtuelles, inagissantes. Et par exemple, à certains stades de l'évolution humaine, n'est-il pas clair que le courage et la force physiques ont été les seules supériorités capables de donner avantage à ceux qui les possédaient ou à ceux en faveur de qui elles s'employaient? les seules réelles dès lors? Comment n'auraient-elles pas fondé une différence absolue, une inégalité irréductible entre les hommes? Comment, par une association inévitable d'idées et de sentiments, tout ce qui touchait au supérieur, sa famille, ses biens, ses armes, ses vêtements, ses actes de toutes sortes, n'auraient-ils pas participé à sa supériorité, n'auraient-ils pas paru grandis, consacrés? Comment ne lui aurait-on pas attribué une essence et des droits spéciaux, qualitativement distincts et incommensurables par rapport à l'essence ou aux droits des autres hommes? La loi psychologique du transfert, selon laquelle le sentiment vif, quel qu'il soit, que nous inspire un phénomène, s'étend à tous les phénomènes contigus ou similaires, est ici source d'inégalités globales et concrètes, auxquelles le mot d'inégalité ne s'applique même plus avec propriété, puisque c'est plutôt de différence qualitative qu'il s'agit, d'incomparabilité et d'hétérogénéité. Au regard du sentiment, les différences de cet ordre aboutissent donc à des distinctions de nature, de caractère à quelque degré mystique et religieux : de là les classes et les castes.

Le propre de ces distinctions purement spontanées, sentimentales et instinctives, est donc de déborder infiniment leur propre cause : d'une part elles s'étendent à la personne entière, sans considération de qualités ou de vertus particulières; d'autre part, elles s'étendent du père aux enfants, elles survivent aux services rendus, elles sont désormais inhérentes à telle race, à telle classe; absolument parlant, dans la totalité, l'intimité de leur essence, un homme, une famille, un clan, est conçu comme supérieur à un autre homme, une autre famille, un autre clan; tout rapport de l'un à l'autre devient sacrilège ou déshonorant, toute comparaison absurde ou coupable. Fondées sans doute, à l'origine, sur une supériorité partielle, mais réelles, elles se maintiennent ensuite par la force seule de la coutume et d'un respect traditionnel; elles n'éprouvent nul besoin de se justifier rationnellement, et d'ailleurs ne le pourraient guère; on peut dire, et c'est le contraire d'un paradoxe, que ces inégalités sont d'autant plus fortes et indiscutables qu'on les considère plus loin de leur source, plus loin de la vertu ou de la qualité réelle qui leur a donné naissance : au moment où un privilège s'établit, il est encore discuté; il implique comparaison entre ceux qui l'obtiennent et ceux qui ne le possèdent pas; la grande force des inégalités sociales c'est d'être obscures et lointaines dans leur origine, de s'imposer comme un fait coutumier, dont on ne conçoit même pas qu'il puisse être autrement ou ne pas être, et qu'on ne songe pas à mettre en cause. En ce sens, les inégalités sociales, résultant de conditions de fait ne se justifiant que par le fait même, sont bien, dans une société, un élément d'ordre et de stabilité; ce sont les seules que déclarent naturelles, bienfaisantes et légitimes, les partisans d'un certain traditionalisme positiviste en sociologie.

Mais il ne faut pas qu'un aspect de la réalité sociale nous en masque l'aspect contraire, ou plutôt complémentaire. Si, du point de vue analytique et logique, les deux notions antithétiques d'égalité et d'inégalité nous ont paru s'impliquer l'une l'autre, les faits démentent moins qu'il ne semble, et surtout moins qu'on ne le prétend, les résultats de l'analyse. A moins de considérer exclusivement les groupes sauvages les plus inorganisés (et encore, à y regarder de près, y trouverait-on toujours des traces ou des rudiments de réglementation et de droit), il n'est sans doute pas de société où, à côté de l'œuvre de tradition, ne se discerne l'œuvre d'une raison organisatrice, et celle-ci travaillant le plus souvent sur

celle-là même comme matière. — Dans les groupes où règne l'inégalité, il y a donc, entre les membres des classes supérieures et inférieures, séparation tranchée et infranchissable, nulle parité possible. Mais, pour peu qu'il y ait une organisation juridique dans le groupe, entre les membres d'une même classe pourra régner l'égalité la plus complète : telle, l'égalité des guerriers, des compagnons d'armes dans la plupart des sociétés militaires; ou, dans les sociétés antiques, l'égalité des hommes libres jouissant de la plénitude des droits civiques, égalité si consciente et si fière d'elle-même qu'elle a pu constituer comme un idéal juridique et moral, et tromper longtemps l'historien, jusqu'à lui faire perdre de vue une inégalité de fait sous-jacente et sous-entendue aussi éclatante que l'esclavage. — Ou bien il se pourra qu'entre ceux qui possèdent la supériorité sociale on reconnaisse encore des degrés et une hiérarchie plus ou moins complexe, comme au Moyen âge, conciliable encore, à chaque étage, avec une conception égalitaire des rapports entre les pairs ou les égaux; et il faudra toujours, pour que les pairs puissent être traités en égaux, qu'on renonce à considérer en eux autre chose que leur titre de noblesse, qu'on fasse abstraction de leurs qualités individuelles, nécessairement diverses et inégales, pour ne tenir compte que d'un caractère isolé, plus ou moins abstrait, et conventionnellement et juridiquement défini. — Et comme pourtant, dans une même société, les inférieurs et les supérieurs doivent bien parfois se rencontrer, se comparer, se mesurer, certaines traces apparaîtront çà et là, jusque dans les sociétés les plus antiégalitaires, d'une commune mesure appliquée à la détermination des rapports mutuels des diverses classes : lorsque, par exemple, dans tant de codes barbares, on estimera, selon les différences de qualité sociale, le taux des amendes exigibles pour une même faute.

On peut donc concevoir, et l'histoire nous offre, bien des types de sociétés fondées sur l'inégalité : mais par tout ce qu'elles peuvent comporter d'organisation et de règle, elles semblent toujours faire quelque usage ou laisser quelque place à une certaine égalité, soit pour définir conventionnellement les conditions de parité entre les membres d'une même classe sociale, soit pour déterminer, dans une sorte d'égalité idéale et abstraite des conditions où on les compare, les caractères hiérarchiques qui doivent marquer les divers étages sociaux. Même dans les produits les plus authentiques de l'association spontanée des images et des sentiments, source des sociétés

antiégalitaires l'esprit d'analyse et de classification rationnelle s'introduit toujours quelque peu. Et si, de ces deux tendances, on peut admettre que la première suffise à donner à la société quelque stabilité, tant que la force brute du fait traditionnel n'y est pas encore discutée ou critiquée, il faut reconnaître au moins, semble-t-il, que la seconde seule peut être source de progrès. C'est, par exemple, ce que semble montrer le pays par excellence des distinctions héréditaires et globales, l'Inde des castes et de l'immobilité séculaire ; et c'est la portée profonde de ce mot d'un Hindou, rapporté par M. Bouglé : « Il est de l'essence du régime des castes, par les habitudes d'esprit qu'il impose aux hommes, de les élever au-dessus de la barbarie, mais de les arrêter à mi-chemin sur la route du progrès[1]. »

*
* *

S'il en est ainsi, trois conditions, entre toutes, et d'ailleurs inséparables, semblent propres à ébranler plus ou moins rapidement, ou à contrarier et à mitiger au moins, les régimes d'inégalités traditionnelles, indiscutées et globales. D'abord, tout développement des facultés purement rationnelles, le goût et l'habitude de l'abstraction, l'esprit critique et le libre examen, qui portent à chercher, derrière le fait, les raisons du fait; qui font distinguer les divers aspects de la vie sociale comme de la vie individuelle, et refusent à s'incliner devant les distinctions radicales et sans nuances, devant les classifications traditionnellement respectées sans qu'aucun critérium logique paraisse les justifier. — Mais les conditions de la vie industrielle et commerciale agissent dans le même sens : l'industrie de l'homme est de tendance finaliste, utilitaire et en quelque sorte mécaniste; elle habitue à se proposer des buts précis, et à les réaliser avec la plus grande économie possible de richesses naturelles comme d'efforts humains, en adaptant les moyens aux fins, en recherchant pour chaque opération l'instrument le mieux approprié. Elle inclinera donc à ne reconnaître que des supériorités individuelles et limitées, capables de se traduire en œuvres et en profits sociaux, de se vérifier par l'expérience et l'action ; elle confirmera par là l'attitude critique à l'égard des inégalités purement sociales et traditionnelles, toutes de convention et qui paraissent respectables justement dans la mesure où on les regarde de loin et où ne les met pas à

1. Bouglé, *Le Régime des Castes*, p. 14.

l'épreuve de l'action. Sans compter peut-être que l'habitude de coordonner les rouages dans la machine ou de combiner les moyens en vue du résultat prévu et utile, peut inciter à traiter la société entière selon la même méthode, à la réglementer avec réflexion, à la réformer, à l'organiser, à croire à la vertu des lois sages et des institutions savantes. Or, ne reconnaître que des supériorités vérifiables et actuelles et non plus fondées sur un respect hérité et comme religieux, c'est tendre à l'égalité sociale, puisque c'est tendre à égaliser les conditions dans lesquelles les individus seront appelés à « se mesurer », à faire leurs preuves.

Enfin et surtout, l'influence qui agira le plus en ce même sens sera celle même de la division du travail, de la spécialisation et de la complication de la vie sociale sous toutes ses formes. A mesure que les besoins se multiplient, dans l'ordre économique comme dans l'ordre intellectuel, les qualités se diversifient par lesquelles les hommes peuvent se distinguer, se mettre en valeur, et se prouver inférieurs ou supérieurs les uns aux autres. Non seulement on reconnaîtra alors que les inégalités sociales héritées peuvent ne pas correspondre aux inégalités naturelles des individus, mais ces inégalités naturelles elles-mêmes apparaîtront diverses et souvent indépendantes les unes des autres, à mesure que se multiplient les points de vue d'où l'on compare et l'on apprécie les hommes. Le courage militaire ne peut plus être l'unique étalon de la valeur sociale, puisqu'il ne s'accompagne nécessairement ni du savoir, ni de l'habileté, ni du talent, ni de la vertu, et que toutes ces qualités, commençant à avoir une utilité sociale à côté du courage, commencent par là même à être considérées. Ainsi, plus on estimera d'espèces différentes de facultés humaines et de valeurs sociales, moins on sera capable de préjuger à l'avance, d'après des signes traditionnels ou purement externes, de la valeur propre de chacun; plus on sera porté à n'en décider qu'après comparaison et après expérience; plus on réclamera enfin, pour tous les individus soumis à cette comparaison, des conditions de concours égales et l'unité d'une même mesure [1].

Il y a plus encore : si l'on admet divers types de valeurs et de supériorités humaines, ces types, ces facultés diverses apparaîtront hétérogènes, très difficiles à hiérarchiser dès lors et à évaluer, et

1. Cf. Bouglé, *Les Idées égalitaires*.

pourtant tous nécessaires à la vie collective : on se rapprochera de plus en plus par là de l'idée d'une équivalence, d'un droit égal à l'estime pour les uns et pour les autres, quoique à des titres et à des points de vue différents. Les inégalités traditionnelles et globales se traduisaient par des signes matériels et nets : la force, l'autorité, la richesse; dans une société complexe et critique, soucieuse des inégalités naturelles et spéciales, comme dès maintenant les nôtres, les ordres d'activité les plus divers peuvent conduire à la richesse, et par là même indirectement à l'autorité et à la puissance. N'en serait-il même pas ainsi que, par delà les marques extérieures de la hierarchie sociale, se dégagent de plus en plus les signes d'une hiérarchie toute morale, source de considération, d'estime, de prestige, d'admiration : dans certains milieux, la sainteté, ailleurs, le talent littéraire ou artistique, ailleurs le savoir, et ailleurs le savoir-vivre ou la culture, seront mis au plus haut prix. De la diversité de ces critères, moraux plus encore que sociaux, et libres plutôt que réglementés, semble résulter une tendance à considérer d'abord l'individu en lui-même, et non la place où il se trouve sur l'échelle sociale; puis à établir une sorte d'équivalence entre les diverses catégories de valeur individuelle, si seulement le mérite est égal, ou même la bonne volonté et l'effort en chacune d'elles. La grande idée évangélique, par exemple, n'est-elle pas celle d'une égalité de tous les hommes en nature et en volonté libre qui ne permet entre eux de distinction légitime aux yeux de Dieu que celle de la vertu et de la sainteté? C'est là comme le triomphe ultime du principe d'égalité, mais rejeté dans l'au-delà, et réservé au juge suprême. Peut-être est-ce cette même conception ultime que rejoindrait, du point de vue terrestre, l'idéal d'une société pleinement fraternelle et rationnelle, où la solidarité se serait substituée entièrement à la concurrence et à la lutte : car parmi les diverses valeurs humaines, si les unes sont plus rares et plus hautes, les autres. conditions des premières. sont d'une utilité plus immédiate et plus impérieuse : elles s'équivalent donc, en ce sens justement qu'il y a solidarité entre elles, qu'elles sont conditions les unes des autres, et que la conscience bien nette de leur égale nécessité supprimerait toute raison de les hiérarchiser, de même que n'a pas de sens, au fond, la question de savoir ce qui vaut le plus, dans la plante, de la racine ou de la fleur. — On peut remarquer que cette conception ultime rejoindrait en quelque façon l'état initial des sociétés, où

l'égalité régnait dans et par l'indifférenciation complète : avec tout l'intervalle pourtant qui peut séparer la pleine conscience de la spontanéité pure, et la réglementation la plus savante de l'inorganisation primitive.

Dans la mesure donc où la raison s'applique à analyser et à organiser les sociétés, dans la même mesure elle y introduit avec elle la notion d'égalité, inévitablement. A un premier stade, en présence des distinctions traditionnelles et globales, fruit du sentiment et de l'habitude, s'imposant comme autant de faits bruts, elle s'applique d'abord à y introduire quelque ordre intelligible, des lignes de démarcation nette, des définitions et des classes : c'est l'œuvre juridique proprement dite; et partout où il y aura un droit, fût-il aussi coutumier, spontané et confus qu'on voudra, quelque égalité sera établie entre les individus d'une même catégorie sociale, ou entre les actes d'un même genre; et quelque mesure commune tendra aussi à s'établir pour déterminer les divers étages de la hiérarchie, les divers degrés de l'inégalité. Puis, dans certaines sociétés plus critiques et réformatrices, l'égalité apparaîtra comme la seule et nécessaire méthode pour découvrir les supériorités ou les infériorités personnelles, et rendre intelligibles, justes et utiles à tous les conditions de la concurrence individuelle. Enfin, à un dernier stade, d'ailleurs tout idéal, on peut concevoir une société de justice absolue, où la raison, dominant et réglant les passions individuelles, reconnaîtrait l'intime collaboration de tous les hommes, la nécessité de leurs efforts à tous, si inégaux qu'ils puissent être chacun, leur équivalence, par suite, tant au point de vue de l'utilité sociale que du mérite moral; elle aboutirait ainsi à la pleine substitution de la solidarité à la lutte, et rêverait la complète égalité sociale dans la diversité même et la liberté des activités individuelles.

*
* *

Il est trop clair que, de l'étude tout abstraite à laquelle nous venons de nous livrer, on ne peut rien conclure sur la place à faire à la notion d'égalité dans une société historique donnée, et rien non plus sur la vraisemblance ou l'utilité de ses progrès à venir. Il nous suffirait, si nous y étions parvenu, d'avoir établi que la notion d'égalité, loin d'être contradictoire aux conditions de la pratique et

de l'ordre social, y est toujours en quelque mesure impliquée, bien qu'à des degrés fort divers; et que, si abstraite qu'elle soit, elle pourrait être dite, en un certain sens, une catégorie de l'action, en même temps et au même titre que de la pensée pure et mathématique.

D. Parodi.

L'IDÉE D'EXPÉRIENCE

Je présente ici, à titre d'indications, les deux thèses essentielles d'une étude plus complète sur l'expérience que j'espère publier un jour.

I

Les philosophes ont généralement ou nié le monde idéal (les empiristes) ou opposé ce monde au monde réel comme un monde à part, connu par une certitude spéciale, intuitive ou dialectique (les rationalistes). Je ne crois pas que l'on ait encore formulé précisément la thèse qu'il y a en effet un monde idéal, mais que ce monde est fait à peu près comme le monde réel. L'obstacle principal à une théorie générale de l'expérience a été la conception sous le nom de pensée, raison, intuition, d'un élément de la conscience absolument différent des faits du monde réel. Or la pensée, comme phénomène spécial, n'existe pas.

Il n'y a en effet dans le monde idéal, comme dans le monde réel, que des *images* et des *sentiments* (tendances, d'une part, états subjectifs, de l'autre; indifférents ou non). Les images peuvent être *confuses* ou *distinctes*, comme aussi les sentiments. Un sentiment peut être *distinct* relativement à un autre qui l'enveloppe. La pensée est un certain *sentiment*. C'est le pressentiment d'images ou plus généralement de faits de conscience distincts — puisqu'il y a des sentiments distincts.

Le système des images externes ou, plus simplement, les images externes distinctes qui vont toujours ensemble constituent ce qu'on appelle le monde extérieur. Ce système est en relation avec le système d'images internes et de sentiments, qu'est le moi et auquel est plus spécialement associée une certaine fraction des images externes qu'on appelle le corps. Lorsque au pressentiment *désintéressé* d'images externes distinctes se présente en effet ce système d'images, il y a connaissance du monde extérieur. Le monde *réel* se

compose d'une part, du monde extérieur, d'autre part des images internes, et des sentiments qui s'y appliquent ou y aboutissent. Des sentiments, des images internes accompagnent-ils toutes les images externes? Toutes ces images, celles même qui constituent la nature inorganique, ont-elles un dedans? C'est une question à laquelle nous toucherons plus loin.

Le monde réel ne comprend rien de plus. Que deviennent donc les *relations*, les *lois* hors de nous, et en nous ce fait spécial de la *mise en relation*, en quoi l'on fait consister proprement la pensée? Hors de nous, les lois ne sont rien de plus que des relations temporelles et spatiales, et celles-ci sont des images comme les autres, encore que d'une nature particulière. Les successions, les ensembles, les dimensions diverses se présentent à la pensée tout comme des couleurs ou des sons. Quant aux ressemblances et aux différences elles ne sont pas sans doute des images. La comparaison n'est pas une image, comme une succession; une couleur est une image, non la comparaison de deux couleurs. Mais à l'analyse cette fonction de mise en relation, de comparaison, se résout en un sentiment confus de la conscience acquise, en une sorte de cœnesthésie mentale sur le fond de laquelle se détache le sentiment nouveau de ressemblance et de différence. Il n'y a pas là de phénomène original, distinct du sentiment, mais un sentiment particulier à décrire. Les lois ne sont donc objectivement que des images. Ce sont subjectivement des tendances à retrouver ces images. Y a-t-il des lois objectives? Cette question revient à demander s'il y a dans la nature des sentiments, des tendances, des sujets conscients auxquels se présentent comme à nous les images internes ou externes distinctes. Question que seules l'expérience et les hypothèses expérimentales peuvent résoudre.

La notion d'inconscient n'est pas davantage une objection aux analyses précédentes, car elle est tout expérimentale. Je m'aperçois que la plupart des faits dépassent les forces de mon action et de ma vision conscientes. J'imagine pour expliquer certains de ces faits quelque réalité, telle constitution de la matière par exemple; et je vérifie cette hypothèse par ses conséquences ou par observation directe. C'est là toute la notion d'inconscient; elle n'a pas d'autre mystère.

Or le monde idéal est fait à peu près comme le monde réel. Il se compose de sentiments et d'images internes. Ces images internes, lorsqu'elles sont distinctes, constituent par rapport aux premiers un

monde tout à fait comparable au monde extérieur. Par exemple, le monde des mathématiques pures est fait d'images internes spatiales distinctes, aperçues uniquement dans leurs relations temporelles (succession, simultanéité, permanence, etc.). Une définition est un groupe de telles images, telle la définition des propriétés *commutative*, *associative* de l'addition et de la multiplication ou *distributive* de celle-ci par rapport à celle-là.

$$\begin{cases} (1)\ a+b=b+a. \\ (2)\ ab=ba. \end{cases}$$

$$\begin{cases} (1)\ a+(b+c)=(a+b)+c=a+b+c. \\ (2)\ a(bc)=(ab)c=abc. \end{cases}$$

$$(2)\ a(b+c)=ab+ac.$$

On ne trouvera dans ces combinaisons que des images spatiales considérées soit *successivement*, soit simultanément avec, en moi, une tendance à les reproduire. Une définition n'est conventionnelle que par rapport au monde réel. En elle-même c'est une expérience de l'imagination, féconde ou stérile, comme toute expérience. Le monde d'images mathématiques s'impose au pressentiment, à la tendance du savant vers les représentations distinctes comme le monde externe : il est *objectif* comme celui-ci [1]. Il est impersonnel, *déshumanisé* comme lui. Seulement il est moins riche, de sorte que les éléments distincts en sont plus aisés à saisir. On en a plus vite fait le tour. C'est ce que l'on entend quand on dit qu'il est *nécessaire*. Le sentiment de l'infini c'est celui de la *tendance*, lorsque rien ne s'y oppose dans un certain ordre. Dans l'ordre mathématique c'est la tendance à poser les images spatiales distinctes dont il a été question plus haut. Cette tendance est figurée par, etc., ou.... En dehors de ce sentiment et de ces images il n'y a qu'une perspective lointaine d'images confuses. Les expériences une fois posées, objectives ou subjectives, tendent à durer. C'est ce que l'on appelle *l'accord de la nature ou de la pensée avec elle-même*. — Dans le monde mathématique relativement pauvre, les images durent plus parce qu'elles en rencontrent peu qui s'opposent à elles. Toute la logique est fondée sur cette constatation que les choses durent : constatation plus

1. Pour cette raison il nous arrivera, dans la suite, de désigner sous les noms de *monde objectif* l'ensemble des images externes et internes, et d'opposer ce monde au monde *subjectif* des sentiments. Nous verrons du reste plus loin qu'il y a des sentiment idéaux ou imaginaires qui sont comme des *objets* pour les sentiments *réels* ou qui se réalisent dans le monde extérieur.

aisée à faire dans le monde mathématique que dans le monde réel. Ce que l'on peut exprimer encore en disant que dans le monde mathématique le déplacement dans le temps ne change rien à la nature des choses : elles varient peu et n'ont pas d'histoire. Il y a aussi des faits *dominateurs* en fonction desquels beaucoup d'autres varient. L'expérience est dite systématique dans la mesure où il y a des faits dominateurs. Le monde mathématique étant d'une homogénéité quasiment complète et les faits mathématiques moins nombreux que les faits réels, on aperçoit dans le monde mathématique plus de faits dominateurs.

De plus, les faits externes apparaissent quand on les regarde d'un certain biais comme aussi simples que les faits mathématiques. Le savant recherche et goûte ce spectacle, l'homme d'action en tire parti. Nous sommes ici au point d'intersection de deux mondes, dans le plan de la physique mathématique.

On peut imaginer d'autres systèmes abstraits d'images, tels les systèmes mélodiques et harmoniques, les gammes de couleur. Ces systèmes ne servent pas à l'action de l'homme sur la nature, mais seulement à la satisfaction du sentiment dit esthétique.

Pour la satisfaction de ce sentiment il existe un autre monde imaginaire. Le sentiment esthétique est provoqué, dans des conditions que nous n'avons pas à dire ici, par le spectacle désintéressé non d'images abstraites détachées des groupes concrets qui s'offrent à la première inspection de la réalité, mais par celui de ces systèmes même et de tout ce qui en évoque l'image. Or au monde concret et réel correspond un monde d'images intérieures concrètes, le monde de la fiction qui a ses lois propres, dont on peut faire la critique et raconter l'histoire, et qui s'impose à l'artiste comme le monde mathématique au savant.

Le monde idéal est fait aussi de sentiments qui se distinguent des sentiments vécus ou qui tendent à vivre dans le monde extérieur. Il y a d'abord les sentiments complexes et concrets, monde du romancier, du dramaturge. Mais le psychologue, le sociologue se représentent, à l'inverse de l'artiste, les sentiments humains comme des objets aussi déshumanisés que ceux du monde extérieur, imaginés non en vue d'une *illusion à décrire*, mais de relations abstraites à déterminer. A vrai dire ce monde reproduit des sentiments vécus ou n'est imaginé qu'en vue de les prévoir ou de les classer. Si des conceptions psychologiques et sociales se sont

passées de vérification, il apparaît de plus en plus qu'on ne peut en cet ordre constater l'existence d'un monde idéal autonome analogue au monde mathématique, avec ses propriétés bien définies. Les constructions psychologiques ou sociales appartiennent au passé. Aussi bien ne s'agit-il pas d'identifier les mondes expérimentaux, mais d'en saisir les formes communes [1].

Le monde idéal est donc bien analogue en monde réel. Mais il ne lui est pas identique. La différence essentielle qui les sépare n'est pas que le premier se compose d'images ou de représentations internes. C'est qu'il y faut chercher le type parfait de ce monde déshumanisé que la science positive nous a révélé, mais qui ne semble pas être l'unique dans le monde réel. Chacun constate dans ce monde l'existence d'autres sujets conscients d'eux-mêmes, et tous ces sujets y produisent des effets [2]. Nous connaissons ces sujets par les sens et les analogies qu'ils nous suggèrent. Nous n'en connaissons pas d'autres et par d'autres moyens. Les sujets ne saisissent au contraire au dedans d'eux-mêmes, comme différents d'eux-mêmes, que des images ou des sentiments qui ne constituent pas de ces systèmes qu'on appelle des personnes, mais bien des systèmes impersonnels d'imaginations psychologiques ou sensitives, dont il n'y a aucun lieu de penser qu'elles existent *pour soi*. La survie des personnes elles-mêmes n'est connue que comme idéale et en tant qu'elle s'incorpore à ce monde intérieur.

C'est précisément à quoi ne se résigne pas le mystique, et c'est en quoi consiste son erreur. Comme il ne trouve pas dans le monde réel les personnes qu'il souhaiterait s'y manifester, il les cherche en lui vainement. Le mysticisme c'est le dernier refuge d'un anthropomorphisme raffiné et découragé.

Toute connaissance est donc expérimentale. Il y a une expérience réelle, il y a une expérience idéale analogue à la première, et qui en diffère surtout par son absolue impersonnalité. Telle serait notre première thèse.

1. On notera en passant que l'on cherche bien loin la preuve de l'existence d'une imagination, d'une mémoire, je ne dis pas *affectives* — car nos sentiments sont pour la plupart indifférents — mais *subjectives*. Est-ce que pour tous les romanciers ou dramaturges le *monde extérieur existe*, et que se représentent-ils sinon des sentiments? Et la pensée, d'après ce que nous avons vu, qu'est-elle autre chose qu'un sentiment?

2. Voir plus bas, p. 875.

II

La constatation des différences et des ressemblances statiques n'intéresse l'homme moderne que si elle conduit au delà. Les expériences se distinguent en définitive soit par leur force, soit par leur valeur humaine. La force se mesure soit au nombre de ses effets, soit au temps pendant lequel ils durent. Je puis connaître la force d'une chose par rapport à une autre ou par rapport à moi. Dans l'ordre des valeurs un monde s'impose de même à moi comme une force : le monde de la réalité sociale passée ou présente. Mais la conscience individuelle, qu'elle résiste ou qu'elle consente à cette réalité, n'en est pas la simple connaissance. Le monde des valeurs est bien un monde de *forces*, de forces *morales* ou, si l'on veut, spirituelles. Mais le *sentiment* complète ici la connaissance. Il y a donc en somme un monde de forces physiques, un monde de valeurs, mais celui-ci se compose à la fois de forces spirituelles et de sentiments individuels qui naissent et s'éprouvent à leur contact.

Or de quelque façon qu'on entende l'expérience, il n'y a pas d'expérience absolue — telle serait notre seconde thèse [1].

Considérons d'abord les choses du point de vue de leurs effets ou de leur force. Nous disons *qu'il n'y a pas, dans l'état actuel de nos connaissances, de fait tel que tous les autres en dépendent, ou en fonction duquel tous les autres varient.* Il y a des *plans d'expérience*, et selon qu'on se place dans l'un ou l'autre de ces plans, tel fait apparaît comme *dominateur*. Il y a sans doute des hypothèses dont l'infécondité est établie par l'histoire et l'expérience quotidienne. Il y a des choses qu'on n'a jamais vues ou imaginées. Il y a des expériences mal faites. Mais on retrouvera toujours sous une certaine forme ou dans certaines limites l'expérience controuvée ou l'hypothèse invérifiée.

Le monde idéal existe, mais ses lois ne valent pour le monde réel — qu'à la condition d'une vérification expérimentale. Les pensées dites nécessaires, dont le contraire est dit inconcevable, n'ont pas plus que d'autres imaginations le privilège de s'imposer au réel. Une imagination, qu'elle soit ou non nécessaire, positive ou négative, n'a d'autre valeur relativement au monde réel que celui d'un pres-

1. Le mot *absolu* a ici une signification expérimentale comme on le verra dans la suite, et comme cela ressort de ce qui précède.

sentiment. L'impuissance à imaginer une chose ne signifie pas qu'elle ne peut exister. Toute question d'existence *réelle* ne peut être résolue que par l'expérience compétente, celle du monde réel. Dire qu'une existence est inimaginable — à supposer réelle l'impuissance à imaginer — c'est dire que le problème de cette existence n'est pas à poser, qu'il n'a pas de sens, qu'il est purement verbal. Ne transformons pas en une réalité nécessaire le vide, le néant de pensée. La vraie preuve de la *valeur réelle* du monde idéal, c'est son applicabilité physique.

L'explication anthropomorphique a sa valeur — au moins dans son application à l'homme. Quand l'acte d'un homme peut être relié au système de ses autres actes, sans qu'il y ait lieu de faire appel à d'autre faits que les faits psychiques, cet homme peut être dit cause. Quand ces faits ont le caractère de pensées distinctes, ce que l'on reconnaît à des signes déterminés, dont l'essentiel est la faculté de s'adapter aux circonstances, l'homme n'est pas seulement cause psychique, mais cause intellectuelle et morale. Lorsqu'on peut, au contraire, se passer pour expliquer les actes d'un homme de le connaître lui-même, et qu'il suffit de connaître son milieu physiologique ou social, il n'est ni une nature, ni une personne, il n'est cause ni au sens psychologique, ni au sens moral du mot. Comme le monde idéal, le monde psychologique trouve sa limite dans le monde extérieur.

Mais la conscience ne nous révèle-t-elle pas dans le *moi profond*, tel qu'il se saisit dans son originalité propre, unique, l'absolu même par une intuition spéciale? Il ne semble pas. Un sentiment vaut par lui-même ou par ses effets. Le sentiment du moi profond est soumis aux conditions d'un sentiment quelconque. Comme sentiment, nous ne savons de lui que lui-même. Une expérience subjective pas plus qu'une autre ne se dépasse, ne *se transcende elle-même*. Comme force, il est mesuré par ses effets. Or on peut, on doit parfois dans l'action se livrer par sentiment comme tel, mais sans l'illusion que le sentiment constitue par lui-même la preuve de sa causalité extérieure. Le moi profond n'est pas une cause privilégiée [1].

Le monde extérieur est composé de plusieurs mondes. Il y a un

1. Bien entendu, ce que nous venons de dire ne prétend diminuer en rien la valeur des observations faites par les penseurs que nous critiquons. Nous dépouillons seulement ces observations de leur prolongement *méta-psychique*.

monde de la science, il y aussi un monde empirique impersonnel, qui se présente au premier regard de l'homme moderne. L'un ne vaut pas l'autre, en ce sens que les faits empiriques dépendent, pour une bonne part, des faits scientifiques. Mais cependant il n'y aurait pas de loi de la gravitation, s'il n'y avait des choses sensibles, et à des degrés divers, les deux mondes existent. Dans le monde même de la science, il y a plusieurs demeures. Une explication de la vie par les éléments physico-chimiques est actuellement impossible; et il y a tout au moins une certaine direction morphologique héréditaire irréductible aux premiers. La conception newtonienne selon laquelle toute loi générale se déduit des lois des éléments n'est pas la seule utilisable. Il y a des cas où l'on atteint les éléments par la conception de l'ensemble. Il en est même où l'on atteint des lois valables pour un ensemble et inapplicables à chacun des individus qui le composent (moyennes, lois des grands nombres, etc.). L'abstrait est donc cause, aussi bien que le concret — car il n'y a pas d'autre façon d'être que d'agir — tant qu'on n'est pas dans le plan du sentiment pur.

Il faut en revenir au relativisme objectif ou plutôt, comme on l'a dit, au pluralisme. Il y a des réalités diverses que l'homme aperçoit selon le point de vue où il se place, mais qu'il ne crée pas plus les unes que les autres; car elles limitent son action à un certain point de vue. Le relativisme moderne a été au contraire, jusqu'à ce jour, plutôt subjectiviste. Subjectivisme dogmatique, effet de la réaction contre un dogmatisme qui écrasait l'homme : l'homme triomphant se substitue à l'univers. Subjectivisme sceptique : c'est alors le monothéisme qui persiste sous la forme moniste. Ce qui n'est pas absolument un n'est pas. Le divers est le produit de l'illusion humaine. État d'esprit caractéristique des temps où l'intelligence ne peut pénétrer le détail de l'univers et n'en embrasse que les grandes lignes et les grandes masses. L'homme moderne, lui, n'a pas peur d'une réalité dont il est maître et qu'il peut s'assimiler sous toutes ses formes, à la condition de la voir tour à tour d'un certain biais.

On supprime par cette position du problème toutes les questions dites proprement philosophiques relatives à la subjectivité ou à l'objectivité de l'univers aussi bien qu'à l'objectivité de la raison. Tout existe, mais non pas au même degré. Il y a des choses plus ou moins fortes. Le monde est créé par nous dans la mesure où nous agissons sur lui, et depuis que l'homme en est devenu le

maître et possesseur, le monde s'est littéralement humanisé. Mais d'autre part c'est en se plaçant au point de vue des images externes et non de nos sentiments que l'on peut faire varier les images qui constituent le monde et même un grand nombre de nos actes. Il n'y a aucune raison d'imaginer un système global suivant lequel l'univers serait l'œuvre d'un esprit inconscient quel qu'il soit. La formule positive d'une telle théorie serait que le besoin crée l'organe : elle est vraie dans la mesure ou la science positive l'établit. Il n'y a pas à chercher au delà.

On a récemment prétendu que la science n'était qu'un prolongement de la pratique, un moyen pour celle-ci. Il est vrai que toute réalité est force, et que nous ne distinguons les réalités que par leurs forces. Mais le savant étudie ces forces non dans son rapport avec lui, mais dans leurs rapports *entre elles*, et avec la seule préoccupation de les distinguer et de les mesurer. On équivoque sur le mot d'action ou de force. La lutte des forces peut être un objet de pure contemplation. La connaissance de l'univers consiste bien dans le sentiment d'une opposition, d'une limite, suivi d'un sentiment de triomphe quand le monde est assimilable à l'esprit. Mais c'est la lutte et le triomphe de la pensée distincte et désintéressée. La connaissance pratique, au contraire, est au service des sentiments confus, indistincts, tels quels. Il est vraisemblable que l'origine de l'idée de causalité est l'action musculaire, mais la pensée humaine en est venue à reconnaître dans l'univers des images pures en relation avec d'autres images pures. Il n'y a pas lieu de traiter ces images comme des causes *secondes* et des *apparences*.

Toute réalité est-elle rationnelle? Au besoin d'imaginer distinctement correspondent des images, des sentiments distincts. Au besoin d'étendre cette imagination correspondent des groupes plus ou moins étendus de sentiments ou d'images de formes diverses. Mais il y a du confus qui résiste à ce besoin, ou comme on dit à la pensée. Alors celle-ci, sans objet où se prendre hors d'elle, reste en nous une préférence, un besoin invincible. La pensée n'est donc pas le tout des choses. Mais la confusion n'est pas davantage la réalité même. Car les images distinctes agissent, elles aussi. Les éléments d'un tout sont réels comme le tout lui-même, le fourmillement des molécules comme *l'élan vital*. La réalité confuse dépasse les forces de notre savoir. Il y a bien des choses que nous ignorons. Nul n'y contredira. Mais pourquoi déifier le chaos? Dira-t-on qu'en présence de

l'océan cosmique ou des profondeurs inexplorées du moi l'homme dédaignera les lueurs falotes de la raison? C'est ici une question d'expérience sentimentale, et sans nier qu'il faille oublier de penser distinctement à certaines heures, je crois que ce romantisme philosophique n'aura pas les préférences des consciences qui s'éprouvent.

Plaçons-nous maintenant au point de vue non de la force des choses mais de leur valeur humaine, et d'abord de leur valeur morale. Il y a des courbes du passé et même du présent qui s'imposent comme des *forces* à celui qui cherche la vérité morale. Mais ces courbes restent indéterminées, pour peu qu'on dépasse les généralités historiques, et il serait trop aisé de montrer que les facteurs de l'évolution humaine ont varié selon les moments et les lieux. Il y a, par suite, un résidu sentimental impossible à éliminer de l'action et qu'il faut traiter par des méthodes spéciales. Il est vrai que par l'application de la technique de l'action, qu'enseigne la pratique même de l'action consciente, on arriverait à limiter dans quelque mesure les désaccords des hommes. Mais on n'évitera pas cependant les partis pris moraux irréductibles, expression de la différence des milieux, des vocations, des tempéraments. Il y a donc ici même des plans d'expérience.

Cela est vrai de toute expérience — artistique ou autre — lorsque le critère ultime en est le sentiment, pour la connaissance scientifique elle-même. Car toute théorie scientifique ne sert pas à prévoir, mais bien à classer, à systématiser sans autre objet que de satisfaire un certain besoin intellectuel. Aussi une théorie généralement acceptée n'est-elle souvent que l'expression d'un accord entre les sentiments des *compétences*. La formule en serait : voilà ce qu'il y a de mieux à dire et à faire. Or ce sentiment varie avec les moments, les tempéraments scientifiques. Il y a bien des sentiments auxquels s'arrêtera toute pensée qui veut être distincte. C'est ce qu'on appelle la raison en matière pratique : la raison, c'est ici une préférence éprouvée et définitive. Mais ce définitif est à la mesure humaine.

Il n'y a donc pas d'expérience type. L'expérience, ce n'est uniquement ni le fait physique, ni le fait psychique, ni le fait idéal, ni le confus, ni le distinct, ni le sentiment, ni l'image. Ce n'est ni le repos ni le mouvement. Car on a figé jusqu'au mouvement lui-même, comme si seul il était le *fait en soi*, comme si rien ne durait. L'expé-

rience est tout cela successivement et souvent en même temps, suivant les plans où elle se meut. Il faut se laisser aller au fil de l'expérience.

Il y a sans doute des caractères communs à toute expérience, par exemple celui-là même dont nous avons parlé plus haut : toute expérience consiste en images ou en sentiments. Mais ces caractères sont trop indéterminés pour être féconds. Il y a des *formes* générales de l'expérience, il n'y a pas d'expérience universelle[1].

C'est pourquoi l'empirisme ici exposé pourrait s'appeler non pas seulement radical, mais *formel*[2].

F. RAUH.

1. Il faudrait décrire avec précision ces formes qui sont des espèces de tendances et montrer comment elles sont indéterminées sans être confuses. Il y a des tendances qui vont à des représentations distinctes : ce sont les pensées proprement dites. Il y a des tendances dirigées dans le sens de ces tendances mêmes : ce sont les tendances du second ordre, les catégories. Mais je n'ai pas la prétention de décrire en ces quelques pages tout l'organisme intellectuel.

2. Quelques personnes ont bien voulu me demander si cette théorie de l'expérience était d'accord avec certaines théories intellectualistes exposées par moi, et aussi certaines définitions du sentiment que j'ai données ailleurs. J'avoue que je l'ignore pour le moment, et cela n'a pas, au reste, grand intérêt. A première vue cependant il me semble que j'ai pu montrer que les opérations ordinairement appelées intellectuelles (abstraction, généralisation à longue portée, etc.) étaient mêlées à d'autres où ne les discernait pas d'ordinaire, sans avoir eu besoin pour cela d'analyser, comme je l'ai essayé ici, plus profondément l'intelligence elle-même. Quant au sentiment, bien des définitions en sont possibles, selon le point de vue où l'on se place.

L'A PRIORI ET L'EXPÉRIENCE

DANS LES MÉTHODES SCIENTIFIQUES

I

La philosophie classique a fait une très large part à la question de l'*a priorisme* et de l'empirisme. La critique de la connaissance était tout entière consacrée à sa discussion, et la philosophie se réduisait presque à la critique de la connaissance. Aujourd'hui, bien que la critique de la connaissance soit plutôt orientée vers le problème de la valeur et de la nature des méthodes scientifiques, bien qu'à côté d'elle se développe, au contact de la science, toute une philosophie de l'objet, la question est loin d'avoir perdu de son importance. Il semble même qu'on soit en train de renouveler la façon dont elle se pose, et que la solution en soit plus rapprochée, car au lieu d'être traitée dialectiquement, elle se trouve indirectement élucidée dans les travaux positifs qui ont été suggérés aux savants par l'examen de leurs méthodes.

C'est de ce changement dans la position de la question ainsi que des progrès faits vers sa solution qu'il va s'agir ici.

Pourquoi la métaphysique avait-elle imaginé la théorie de l'*a priori*? Il semble bien que ce soit pour assurer la certitude de la connaissance. L'expérience paraît toujours fragmentaire, contingente, et par suite revisible. La vérité est conçue au contraire comme quelque chose de nécessaire, d'universel et de définitif. Elle doit donc être éternelle. Dire que la vérité est éternelle, n'est-ce pas dire que les fondements de la connaissance vraie sont *a priori*? Il résultait de là que ce qu'il y avait d'objectif, de vrai et d'éternel dans la science des cartésiens et de Leibniz, aussi bien d'ailleurs que dans celle des aristotéliciens, était *a priori*. L'arbitraire, l'erreur, les formules d'attente, étaient au contraire le fruit de l'expérience, tant qu'elle n'avait par rejoint les principes innés au-

devant desquels elle était chargée de nous conduire. L'objet était saisi ou constitué par la raison, et l'expérience était subjective.

Jetons au contraire un coup d'œil sur les résultats de la critique épistémologique à laquelle se sont livrés les plus grands des savants contemporains. Le changement de front est complet. Ce qui mérite notre confiance, ce sont les résultats de l'expérience. L'objectif, le vrai, le réel, viennent de là, et uniquement de là. Tout ce que l'esprit introduit de lui dans la science, tout ce qui vient de l'entendement et de la raison, *risque d'être* arbitraire, conventionnel, subjectif. L'expérience le doit confirmer pour lui donner l'objectivité : car, seule, elle peut nous mettre en rapport avec la réalité, nous la faire connaître et l'établir. La conformité avec les résultats de l'expérience, voilà le critérium de la vérité. Seule l'expérience est objective.

Aussi a-t-on renversé le sens dans lequel la vérité — au sens d'objectivité — était progressivement atteinte par les différentes sciences. Jadis, quand l'intelligibilité, et par suite l'*a priori* était le fondement de la vérité objective, la mathématique était la science la plus objective jusqu'à identifier la nature et l'étendue géométrique. Aujourd'hui, Poincaré n'hésite pas à dire au contraire que la mathématique est de toutes nos sciences la plus conventionnelle et la plus arbitraire. Elle n'est en elle-même ni vraie ni fausse, car elle est l'œuvre des libres décrets de l'esprit. C'est à mesure que nous nous éloignons de l'*a priorisme* mathématique pour nous approcher de l'expérience, que nous atteignons plus d'objectivité, et plus de vérité. Pour progresser dans la vérité, au lieu de ramener les choses à la mathématique dans une marche ininterrompue vers plus de simplicité, nous essayons d'utiliser la mathématique, comme instrument, de la plier à nos inductions, afin de formuler la toujours plus grande complexité de l'expérience et de l'objet.

En résumé l'*a priori* est devenu le signe de l'arbitraire. Science *a priori* et déduction équivalent à science conventionnelle et arbitraire ; science expérimentale équivaut à science objective. Et il semble beaucoup plus naturel et vraisemblable en effet que la création de l'esprit soit arbitraire, mais que l'enseignement de l'expérience soit objectif.

II

Ce changement de position dans la question, amené surtout par la critique positive des savants sur leurs propres travaux, a eu, avons-nous dit, d'heureuses conséquences sur la solution du problème. C'est ce que nous voudrions montrer maintenant.

Il semble bien qu'actuellement l'*a priorisme* et l'empirisme ne soient plus irréductiblement antagonistes. D'ailleurs n'est-ce pas ce qui arrive le plus souvent lorsque, sortant des abstractions dialectiques, qui « extrémisent » les attitudes, on se met au contact des faits toujours infiniment nuancés et complexes? Les savants, les épistémologistes paraissent admettre au fond que dans toutes les sciences, l'expérience et la création *a priori* jouent chacune un rôle nécessaire.

a. En ce qui concerne les sciences dites sciences expérimentales ou sciences de la nature, l'*a priori* se manifeste nettement dans ce que nous appelons la partie théorique de la science, *qui tend aussi à en être la partie mathématique.*

Par « théorie » nous n'entendons pas seulement les hypothèses heuristiques toujours plus ou moins particulières. L'*a priori* y apparait évidemment, mais trop évidemment. C'en est une forme grossière, extrêmement subjective. D'ailleurs il n'intervient qu'à titre d'instrument imaginatif, dans la science qui n'est pas encore faite, et il s'élimine à mesure que la science se fait. Mais nous entendrons surtout ces systématisations générales et coordinatrices qui cherchent à se préciser d'ordinaire sous forme mathématique. La mécanique rationnelle, la mécanique générale de Duhem, les théories énergétistes, les grandes théories mécanistes qui se perfectionnent en physique depuis Lagrange, etc., n'impliquent-elles pas une large part d'*a priori*? Ces théories sont construites pour organiser et permettre de retrouver à peu près et de prévoir certaines données de l'expérience. Mais toute la superstructure théorique fait appel à un agencement logique et rationnel, à des définitions toujours plus ou moins arbitraires, toujours plus ou moins décrétées par l'esprit, à un travail de simplification, d'abstraction, et de logification. Les résultats de ce travail donnent aux théories un aspect général qui rappelle manifestement celui de la mathématique.

Pénétrons plus profondément dans la méthode physique, et nous serons obligés de reconnaître, au moins dans une certaine mesure, avec Duhem, que l'expérience en physique est toujours plus ou moins pénétrée par les théories, imprégnée par elles. C'est dire que dans toute application de la méthode expérimentale, il y a toujours à faire en même temps que la part nécessaire de la théorie, la part de l'*a priori*.

Mais cet *a priori*, beaucoup plus souple que l'ancien, est, je le rappelle, toujours mêlé de subjectif et d'arbitraire. Loin de fonder la vérité scientifique, il a permis au contraire de proclamer la nature symbolique, utilitaire et conventionnelle, de cette vérité. Certes ce demi-scepticisme ne reflète guère la pensée des savants, car il résulte très nettement de leur critique que le progrès des applications de la méthode expérimentale vise toujours à resserrer la part de l'*a priori* et de l'arbitraire. Il est peut-être permis de croire que l'élimination complète de cet *a priori* est une limite qu'on ne pourra atteindre. Mais qu'on y tende de plus en plus, et qu'on s'en rapproche, quoique très lentement, c'est ce que personne ne contestera. Cette remarque, très importante au point de vue de la critique de la science, ne l'est pas moins au point de vue de la question de l'*a priori*. Car elle nous met sur le chemin d'une seconde part à faire à l'*a priori* dans la méthode scientifique, en nous invitant à regarder non plus du côté des sciences expérimentales, mais du côté des sciences mathématiques.

b) Si le progrès des sciences consistait toujours et partout à éliminer l'*a priori* et l'arbitraire devant l'expérience, la mathématique serait, il faut l'avouer, une science bien rudimentaire et bien transitoire. Or son contenu est au contraire considéré comme définitif, et on a toujours fait de cette science le type même de la science, la science « exacte », parfaite, démonstrative, et nécessaire entre toutes. Et pourtant ne semble-t-elle pas tout entière *a priori*? N'est-elle pas le lieu du possible et non du réel, une création de rapports virtuels, l'œuvre des décrets arbitraires de l'esprit?

Le grand mathématicien Poincaré notamment a insisté sur ce caractère arbitraire des mathématiques, et ce qui est intéressant dans sa théorie, au point de vue de la question ici traitée, c'est que le sens moderne d'*a priori*, synonyme d'arbitraire de l'esprit, est nettement accepté, et que pourtant c'est un arbitraire qui ne doit pas au terme être éliminé. La raison en serait que s'il ne cherche

pas à nous satisfaire par son accord avec l'expérience, il nous satisfait du moins subjectivement au point de vue logique.

Les sciences se diviseraient alors en deux grands groupes :

1° Les sciences expérimentales et objectives qui emploient l'*a priori* et l'arbitraire à titre d'instrument et visent à l'éliminer, sans jamais y parvenir complètement.

2° Les sciences mathématiques et subjectives, qui prenant leur point de départ même dans l'*a priori* et l'arbitraire ne visent qu'à satisfaire les besoins logiques de notre esprit, par les constructions arbitraires qu'il est capable de créer.

Est-il désirable de maintenir une scission aussi rigoureuse? Si l'on ne pouvait faire autrement, il faudrait bien en passer par là; mais il me semble qu'on peut imaginer une hypothèse plus conforme à ce qu'on sait de l'histoire des sciences, et logiquement plus satisfaisante, car elle assimile au point de vue méthodologique *mutatis mutandis*, les sciences mathématiques et les sciences expérimentales. Cette assimilation nous permettrait alors de montrer que les rôles respectifs de l'*a priori* et de l'expérience restent, *mutatis mutandis*, identiques dans les diverses méthodes scientifiques.

III

Tout d'abord nous voyons que, dans les sciences dites expérimentales, peu à peu les rapports fonctionnels qui n'étaient d'abord que des analogies qualitatives, peuvent s'exprimer d'une façon mathématique, lorsqu'on a poussé assez loin l'analyse abstractive de la réalité. La méthode scientifique passe à ce moment de la phase inductive à la phase déductive, et cette déduction essentiellement synthétique a pour but d'ordonner et de reconstruire logiquement les résultats de l'expérience par une complication progressive et méthodique. Mais du même coup, nous voyons en général que les formules auxquelles nous aboutissons alors, débordent de beaucoup le champ de la réalité. On ne retrouve celle-ci que pour certaines valeurs ou qu'entre certaines valeurs données aux variables, et sous certaines conditions restrictives ou additionnelles. Tout se passe comme si la science devenue déductive et synthétique, à la manière des mathématiques, était devenue en même temps non plus une science du réel, mais une science du possible, le réel se comportant

vis-à-vis du possible comme la partie à l'égard du tout. Et ce possible ne peut évidemment être posé qu'*a priori*. C'est un *a priori*.

En résumé, dans notre hypothèse, une science dite expérimentale tend à se transformer en une science qui, au point de vue de la méthode, et au point de vue de ses attaches avec la réalité, est tout à fait analogue aux sciences mathématiques. Et comment? C'est que, comme cela a dû se passer dans ces dernières, elle réalise, en partant d'idées qui sont d'abord des *copies* empiriques, par des analyses et des rectifications progressives, des idées qui sont des *modèles a priori*, pour reprendre les très justes expressions de Taine. Et comme ces modèles ont été conçus en partant de l'expérience, ils ont, au moins certains d'entre eux, leur application dans l'expérience. Et comme ce sont des modèles que notre esprit a façonnés pour mieux s'adapter l'expérience, ils nous paraissent, ils sont bien, dans cette mesure, *a priori*. Et comme enfin cet *a priori* permet de retrouver les résultats de l'expérience, il s'impose à nous avec nécessité; il paraît définitif.

Ainsi semblent pouvoir se résoudre les contradictions multiples que la notion nouvelle de l'*a priori* apportait dans l'épistémologie tout en la débarrassant de ses anciennes tares métaphysiques : l'*a priori* est arbitraire, et pourtant il intervient d'autant plus dans une science qu'elle nous a semblé gagner en nécessité et en universalité; il est subjectif, et pourtant les sciences, à mesure qu'elles prennent une forme *a prioristique*, se prêtent de mieux en mieux à être utilisées comme procédés techniques et méthodologiques dans les recherches objectives et expérimentales; enfin l'*a priori* est l'hypothèse que l'on cherche à éliminer dans les idées qui sont des copies, et pourtant ce qui résiste à ce travail d'élimination devient de plus en plus définitif à mesure qu'une science élabore des idées qui sont des modèles, qu'elle prend une forme logique, rationnelle et mathématique. Ces trois termes ne sont-ils pas synonymes? et n'exprimeraient-ils pas simplement que l'instinct technique et constructif qu'est notre raison, englobe peu à peu, en s'élevant de l'un à l'autre, le champ de la réalité dans le champ du possible?

ABEL REY.

LA MÉTHODE POSITIVE EN SCIENCE ÉCONOMIQUE

Le sujet qu'indique ce titre appellerait, pour être traité dans sa plénitude, un développement que le cadre de cette communication m'interdit. Je me propose donc de vous soumettre ici, sous une forme résumée, les thèses directrices qu'une présentation critique de cette méthode me paraît devoir comporter; et, pour un exposé moins schématique des arguments, des preuves ou des exemples, je vous demanderai la permission de me référer soit aux indications plus détaillées que j'ai pu donner autre part, notamment dans mes études critiques de l'*Année sociologique*, soit à des contributions plus explicites que je compte apporter dans des travaux ultérieurs. Il va sans dire que, dans un pareil résumé, je ne puis suivre un à un les divers auteurs, étudier une à une les diverses écoles ou les divers groupes, pour indiquer et examiner les particularités de leurs positions respectives : tous les auteurs, ni tous les groupes n'ont pas tous les caractères qui vont être ici relevés; pour une étude à la fois générale et condensée, il était nécessaire d'accuser et de coordonner les traits essentiels d'une façon à la fois impersonnelle et systématique. Il pourra paraître aussi que, tel quel, le présent travail est surtout négatif; mais, comme les positions qui vont y être critiquées sont celles auxquelles sont encore accoutumés la plupart des esprits, il est peut-être plus sûr, pour donner rapidement une idée de la méthode que nous voulons présenter, de la définir « a contrario » par différence avec ces positions connues que directement en elle-même.

Je pars d'un postulat, de l'unique postulat que *la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique*. Cette simple proposition, qui en elle-même peut, au premier abord, paraître un truisme, aboutit en réalité, si toutes les conséquences en sont tirées, à exclure de la science économique proprement dite, soit pour une raison, soit pour une autre, soit pour plusieurs raisons à la fois, la majorité, sinon la plupart, des travaux, théories et

systèmes qui à l'heure actuelle se réclament d'elle et prétendent à la constituer. Elle vaut donc la peine qu'on s'y arrête et qu'on ne l'accepte pas sans en avoir au moins aperçu la portée.

*
* *

Si la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique, elle n'a pas pour objet de construire un idéal économique ou de déterminer une pratique économique, même rationnelle : ces deux derniers objets sont assurément objets de recherche légitime, de recherche utile, importante, indispensable même peut-être, mais ils sont proprement les objets d'une discipline normative et d'une discipline pratique (art ou science appliquée) qui sont à distinguer nettement de la science proprement dite. Or, ouvrez n'importe lequel des manuels ou traités d'économie politique actuellement existants, ouvrez tel ou tel des livres économiques les plus qualifiés dans la littérature actuelle, feuilletez-les pour y voir la nature des questions posées et la façon dont les sujets sont étudiés. Vous verrez rechercher les avantages ou les inconvénients de telle institution ou de tel phénomène (p. ex., avantages et inconvénients de la division du travail), exposer l'utilité ou la nocivité de telle autre (ex. : utilité des syndicats, utilité ou novicité des trusts, etc.); vous verrez juger et apprécier, trouver heureux ou malheureux, désirable ou regrettable, tel ou tel fait, tel ou tel mode d'activité. Le problème qui explicitement ou implicitement sera au fond de toutes les théories sera un problème de la forme : quelle est et comment se réalise la production la plus économique? la répartition la meilleure? Comment obtenir le plus de produits avec le moins d'éléments de production (matières premières, moyens de production et travail)? Comment assurer au plus grand nombre possible d'individus la somme de biens la plus grande possible? C'est du point de vue de tels problèmes, et eu égard à leur solution, que les faits eux-mêmes sont considérés et étudiés. S'il est une théorie qui puisse être prise pour exemple d'une théorie économique telle qu'on l'a entendue jusqu'ici, c'est bien, semble-t-il, la théorie de la monnaie, cette théorie dont l'étude a été le premier éveil de la pensée économique moderne, et qui reste au centre des constructions doctrinales actuelles : or, jusque dans l'analyse même des faits passés et présents, jusque dans la discussion même des expériences offertes ou possibles, que se propose-t-elle, que s'efforce-

t-elle d'atteindre si ce n'est les principes et les lois d'une *bonne* monnaie, d'un *bon* système monétaire, de la *meilleure* monnaie, du *meilleur* système monétaire? N'est-ce pas comme si les principes et les règles d'un *bon* instrument de chauffage, du *meilleur* système d'éclairage, nous étaient présentés comme une théorie de science proprement dite et confondues avec la théorie de la chaleur ou la théorie de la lumière? Regardez traiter du libre-échange et du protectionnisme, et voyez si ce n'est pas à la façon dont un manuel d'hygiène ou de médecine traite du végétarisme et de l'alimentation carnée, c'est-à-dire voyez si ce n'est pas une étude de moyens en vue d'une fin (implicite ou explicite), et non pas une étude de cause et d'effets. — Ce qui montre encore bien le caractère normatif de ces systèmes doctrinaux, c'est qu'on n'en trouverait pas un peut-être qui ne se soit fait faute de dénoncer, dans telle ou telle pratique présentée par la réalité, une *erreur*, un contresens économique, de distinguer, explicitement ou non, des pratiques *raisonnables* et des pratiques *déraisonnables* : comme si, d'un point de vue positif, les faits pouvaient avoir tort.

Allons plus avant; regardez même aux théories qui se donnent le nom de théories d'économie pure : quel en est le problème fondamental, dont dérivent ou auquel se subordonnent tous les autres? C'est de déterminer les *conditions d'équilibre* d'un marché *idéalement défini* appelé marché libre. Mais pourquoi vouloir déterminer les conditions d'équilibre, plutôt que les conditions de déséquilibre, de tel ou tel déséquilibre, sinon par le postulat finaliste implicite que l'équilibre est l'état normatif, idéal, du marché économique? Qu'on ne dise pas que pour passer aux conditions de déséquilibre, il suffira de prendre l'inverse des conditions d'équilibre : s'il n'y a qu'un équilibre, il y a beaucoup de déséquilibres possibles. Et nous n'avons qu'à prendre un de ces cas pour apercevoir le caractère d'une telle détermination : si, comme je crois avoir des raisons de le penser, l'étude des faits doit nous conduire non seulement à reconnaître que nos sociétés vivent dans un certain perpétuel déséquilibre, mais encore à présenter comme un but à l'art économique d'*organiser le déséquilibre*, un certain déséquilibre, fera-t-il doute pour quelqu'un que la théorie de l'organisation de ce déséquilibre soit une recherche d'art ou de science appliquée, et non, en elle-même, de science proprement dite? pourquoi en serait-il autrement de la théorie de l'organisation de l'équilibre?

Au vrai, de tels problèmes, de telles théories ne sont pas problèmes, ne sont pas théories de science positive. Un problème de science positive est de la forme : comment tel fait s'explique-t-il? quelle est la cause, quels sont les effets de tel phénomène? non de la forme : comment peut être obtenu tel résultat? quels sont les moyens pour telle fin? Une théorie de science positive est constituée par l'explication causale, à forme de loi, d'un phénomène ou d'une catégorie de phénomènes; elle n'est pas la détermination idéale d'un certain système hypothétique de relations entre des éléments conçus par l'esprit. Il ne suffirait donc pas, pour passer des exposés économiques actuels à un exposé de science proprement dite, de changer quelques mots, d'éliminer le vocabulaire finaliste, de dire « effets de la division du travail » au lieu de « avantages et inconvénients de la division du travail ». C'est la direction même de l'étude, l'inspiration profonde de toute la recherche qui doit être différente. Les deux sortes de disciplines sont bien distinctes, et, si elles sont en dépendance, le sens de la dépendance n'est logiquement pas douteux. Il n'est pourtant pas surprenant qu'elles soient, en notre matière, demeurées jusqu'aujourd'hui si souvent confondues, et que l'étude pratique et normative ait, en fait, précédé et souvent étouffé l'étude de science. La pratique est pressée d'aboutir, forcée de se décider, même lorsque la science hésite encore ou n'existe même pas. La médecine précède historiquement la physiologie autant que logiquement elle la suppose, et aujourd'hui encore quelle est, dans notre médecine, la part qui soit vraiment de science, de science appliquée? Mais, si nous ne nous étonnerons pas de cette confusion subsistante dans les travaux économiques, ne trouverons-nous pas qu'il est temps de la faire cesser? Ici comme ailleurs, si en fait la pratique a renversé cet ordre, est-ce que logiquement et en droit connaître ne précède pas apprécier? est-ce qu'ici comme ailleurs la connaissance des causes d'un phénomène et des lois qui le régissent n'est pas la base indispensable à la pratique qui veut agir sur lui, si d'empirique elle veut devenir rationnelle? est-ce que dans notre objet, comme dans ceux où la distinction et la dépendance sont dûment établies, science ne précède pas et ne conditionne pas science appliquée[1]?

1. Cf. sur toute cette confusion du point de vue théorique et du point de vue normatif, sur la position finaliste des questions, sur les rapports de la science et de la pratique, *Année sociologique*, t. VI, p. 507-11; t. VII, p. 568, 616-20; t. VIII, p. 527-36, 584-86; t. IX, p. 517-19; t. X, p. 509-11. Ne pas confondre cette distinction avec la distinction du normal et du pathologique, que la science positive

*
* *

Nous voulons donc, proprement et avant tout, expliquer la réalité. Mais à cet office les théories économiques actuelles, les théories de l'économie pure elle-même ne s'offrent-elles pas à leur façon, et cette façon n'est-elle pas la meilleure, certains diront même la seule possible? Le caractère normatif que nous venons d'y dénoncer ne peut-il en être écarté, moyennant quelques précautions, de fond et de forme? et dès lors, ne peuvent-elles pas se présenter à nous, à bon droit et avec tout profit pour la science, comme des hypothèses méthodiquement simplificatrices, permettant de rejoindre et de comprendre finalement une réalité qui autrement resterait inaccessible? L'économiste se trouve placé en présence d'une réalité infiniment complexe, rebelle à l'expérimentation artificielle, et même rebelle à une observation rigoureuse et intégrale. Ne prendra-t-il pas, pour en rechercher l'explication, la méthode la plus applicable, peut-être la seule applicable, s'il se place tout d'abord par pensée dans des conditions idéalement simples, fait des hypothèses sciemment conceptuelles et schématiques, dégage déductivement ce qui résulterait de ces conditions dans ces hypothèses, puis emploie ces résultats de l'analyse abstraite à pénétrer les ensembles indistincts que sont les faits concrets et à éclairer la part plus ou moins grande que cette préalable simplification idéale nous met maintenant à même d'y comprendre? Si telle n'est pas toujours, à vrai dire, la position méthodologique consciente de tous les auteurs et partisans de théories de cette espèce [1], c'est à coup sûr, me semble-t-il bien, la plus forte et la plus défendable qu'ils puissent prendre, et la discussion qui en peut être faite vaudra *a fortiori* contre ceux qui, n'apercevant ou ne dégageant pas ce caractère initialement hypothétique de leurs théories, en adoptent une bien vite intenable. Les problèmes dont nous avons noté plus haut une formule finaliste prendront alors la forme suivante : *Supposons* que les hommes tendent à obtenir le plus de produits pour le moins d'éléments de production possible; *supposons* que les hommes tendent à assurer au plus grand nombre d'individus la somme de biens la plus grande; *supposons* un marché

peut et doit faire ici exactement dans le même sens qu'elle la fait déjà ailleurs (cf. *Année sociologique*, t. V, p. 480; VII, p. 580).

1. Cf. par exemple la position de Th. N. Carver critiquée dans *Année sociologique*, t. IX, p. 540-44 (compte rendu de son ouvrage *The distribution of wealth*).

en équilibre, ou que, s'il n'y est pas, il tende à y arriver : que feront les divers agents, qu'adviendra-t-il des divers éléments en jeu, quels phénomènes se produira-t-il? Les problèmes ainsi posés une fois traités, on confrontera, avec ce que l'on peut atteindre des faits, ceux de ces résultats dont ils peuvent permettre une vérification : s'il y a concordance, ce sera une confirmation de la théorie; s'il n'y a pas concordance, ce n'en sera pas nécessairement une infirmation, car ce défaut de concordance peut tenir à ce que la complexité concrète est mêlée d'autres actions que celles dont on a fait l'hypothèse et ne présente pas une expérience pure. Ainsi, dira-t-on, procède la mécanique lorsqu'elle étudie abstraitement le jeu des forces simples, compose les mouvements élémentaires, néglige les frottements et toutes les complications que donnerait la réalité immédiatement observée; ainsi procède la physique lorsqu'elle étudie, par exemple, les conditions d'équilibre des fluides ou établit les théories fondamentales de l'hydrostatique.

Est-ce donc une telle méthode qui sera la méthode de la science économique telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire une telle méthode nous met-elle en état d'expliquer la réalité économique? Nous ne lui reprocherons pas, en soi, comme on le fait souvent d'un certain côté[1], d'employer l'abstraction; toute science commence par abstraire; mais nous avons à voir si elle l'emploie *bien*, si elle l'emploie *avec succès*, c'est-à-dire si son abstraction suit d'assez près, exprime assez bien la réalité proposée à l'étude, pour pouvoir aboutir à nous donner une connaissance de cette réalité même. Dénierait-on la légitimité et la portée de ce contrôle? Ne peut-on pas dire : l'hydrostatique serait vraie même s'il n'existait pas de liquide? A coup sûr la spéculation est libre : s'il plaît à des esprits de s'ingénier à construire un système conceptuel en partant de telle ou telle hypothèse abstraite, — que nous jugions ou non, pour notre part, ce travail inutile ou sans intérêt, — nous n'aurons cependant ni le

1. Ç'a été et c'est encore un des griefs favoris de l'école historique pure ou des « historiens historisant » ; ils ne s'aperçoivent pas, en effet, que, bon gré mal gré, dans leur travail même, ils font un usage constant d'abstractions : seulement ce sont des abstractions faites sans méthode et empruntées sans critique au langage courant ou à la science d'il y a cinquante ou cent ans (J'ai déjà développé ce point ailleurs. Voir *Méthode historique et science sociale* dans *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 8-12). — Sur les différences de notre position avec celle de l'histoire économique ou de l'école dite école historique, cf. *Année sociologique*, t. IV, p. 486 et t. VIII, p. 517-20 (compte rendu de Schmoller, *Grundriss*), t. IX, p. 465; t. X, p. 540-51.

droit ni le souci de les en empêcher, pourvu qu'ils ne prétendent pas à autre chose qu'à faire cette construction. Si telle est l'attitude de nos auteurs, leur économique ainsi entendue échappe à notre critique, comme y échapperait, entendue de même façon, une économique construite sur l'hypothèse que les hommes ne cherchent pas leur intérêt, sur l'hypothèse que les hommes tendent à travailler plus pour gagner moins, par exemple. Mais, en fait, ne prétendent-ils qu'à cela? S'ils n'ont pas d'autre intention que de construire une économique logique avec elle-même, pourquoi ne partent-ils pas de ces autres hypothèses ou de telles autres encore? Et s'ils n'ont pas tout de même pour but de comprendre et d'expliquer la réalité économique, pourquoi et de quel droit appellent-ils leur économique science économique? Ou bien cette économique n'est qu'une construction arbitraire, légitime comme telle, mais qui ne vaut ni moins ni plus que toutes les autres constructions analogues possibles; ou bien cette économique veut être explicatrice du réel, et alors nous sommes en droit de la juger en examinant, d'une part, si la base que l'hypothèse, comme il le faut bien, emprunte initialement à la réalité, est exacte, et, d'autre part, si la théorie où elle aboutit rejoint et fait comprendre le fait qu'elle doit servir à expliquer. L'hydrostatique serait vraie même s'il n'existait pas de liquide, soit (bien que, tout de même, on puisse se demander si un esprit à qui la réalité n'aurait offert aucune notion de liquide ou de quelque chose d'approchant aurait jamais conçu une hydrostatique); mais serait-elle une science physique positive, et non une pure spéculation idéologique, si, d'une part, la notion de liquide n'était pas une abstraction bien faite empruntée à la réalité, et si, d'autre part, cette hydrostatique ne se montrait pas capable de nous faire comprendre les phénomènes que les liquides observés dans la réalité nous présentent?

*
* *

Les éléments de fait que nous trouvons à la base des théories économiques hypothétiques sont de deux sortes : les uns sont des propositions sur les choses extérieures (telle, par exemple, la loi des rendements décroissants ; les autres, des propositions d'ordre psychologique. Il n'est que juste de constater qu'il y a eu, chez les théoriciens conscients de cette école, un effort de plus en plus grand pour réduire à un minimum de plus en plus strict et amener

à une formule de plus en plus rigoureuse ces propositions fondamentales tant de l'une que de l'autre sorte. La liste et le libellé en seraient donc divers selon les auteurs, et nous ne pouvons ici en entreprendre la revue. Nous n'insisterons même pas sur aucune des propositions de la première espèce, parce que cette discussion demanderait une place et un détail technique que cette communication ne comporte pas; mais, pour ne dire qu'un mot de celle que nous avons prise pour exemple, la proposition dite loi des rendements décroissants, je crois qu'on peut apercevoir assez vite qu'elle est fortement contestable, et affirmée plutôt qu'établie, du moins dans la généralité et l'universalité sans réserve où certains auteurs l'admettent pour en faire un des fondements essentiels de toute leur construction théorique ultérieure [1]. Et ainsi apparaîtrait-il des autres.

Aux propositions d'ordre psychologique qui sont communément impliquées par ces théories, on a fait un grand reproche qui, dans l'histoire de la pensée économique, a marqué une reprise et un renouveau d'importance [2]. On a dit que, supposant à la conduite de l'homme économique les seuls mobiles de l'intérêt personnel bien entendu, elles retranchaient arbitrairement de la vie économique d'autres mobiles qui ne laissaient pas d'y avoir un rôle essentiel, les mobiles d'ordre altruiste ou caritatif et les mobiles d'ordre désintéressé. Si fondée que puisse être cette critique, nous ne nous y attacherons pas ici, parce qu'en elle-même — et le travail théorique fourni par les économistes qui l'ont faite l'a montré — elle porte sur la façon d'appliquer la méthode, non sur la méthode elle-même; et c'est la méthode elle-même que nous avons mise en question.

Il est, à notre point de vue, plus opérant d'examiner si effectivement les constructions théoriques qui sont établies sur ces bases le sont bien, comme le principe même de la méthode l'exige, par la voie d'une pure déduction analytique. En fait on peut montrer que, dans beaucoup des cas un peu complexes où il faut bien arriver, la déduction analytique, partant d'un principe général abstrait de conduite, aboutit à plusieurs conduites également possibles : si la

1. Par exemple, notamment, Carver, *op. cit.* — Cf. *Année sociologique*, t. X, p. 522-26, dans le compte rendu de Effertz, *Les antagonismes économiques*, la critique de plusieurs propositions de cet ordre qui ne sont pas entièrement personnelles à cet auteur.

2. Ad. Wagner, *Grundlegung*, et son école (et aussi Schmoller, *Grundriss*, dans sa partie de théorie constructive initiale, Cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 517-20).

théorie les dégage et veut les suivre toutes jusqu'au bout, elle atteindra bien vite à une complication inextricable et indéfinie, et en tout cas elle ne donnera que plusieurs possibilités, sans pouvoir déterminer par elle-même si l'une se réalisera de préférence et laquelle; si, au contraire, elle n'en suit qu'une (faute, souvent, en fait, d'apercevoir les autres, ou bien ce choix est arbitraire et par suite aussi la théorie qui en procède, ou bien il est fondé par une observation, consciente ou inconsciente, de la réalité, de la conduite qui, en fait, paraît être suivie par les hommes dans ce cas, et non seulement, alors, la méthode n'est plus purement déductive, mais ce recours à la méthode expérimentale n'est entouré d'aucune des précautions et garanties qui sont nécessaires à en fonder un emploi judicieux et probant[1]. C'est pourtant cette dernière pratique qui se trouve, semble-t-il, être le plus ordinairement suivie par nos auteurs; à vrai dire c'est ordinairement aussi à leur insu. Et, remarquons-le en passant, c'est même là ce qui explique que, malgré les défauts théoriques de leur méthode, ils puissent être arrivés, à l'occasion, à des résultats exacts : esprits avertis, éveillés, même sans s'en douter, à l'observation des faits économiques qui se présentaient autour d'eux, ils ont cru obtenir leur théorie par déduction consciente d'une hypothèse abstraite et simple posée par eux, et en réalité ils y ont exprimé le résultat inconscient des apports qu'avait laissés en eux une fréquentation tout empirique des faits. Mais, on le voit, s'il se peut que la science économique positive conserve finalement un certain nombre des résultats obtenus par la spéculation économique, ce ne sera qu'après les avoir retrouvés et établis par une expérimentation méthodique, substituée à l'empirisme qui les a fait découvrir. — Si utile que puisse être à la cause de la méthode expérimentale la démonstration apportée par une telle critique, elle n'est cependant pas décisive; car on pourrait toujours y répondre que, si une déduction est démontrée imparfaite ou incomplète, une analyse plus rigoureuse et intégrale, quitte à être plus complexe et plus difficile ou quitte à conduire à une solution multiple, est peut-être capable de la corriger et de la rendre logiquement inattaquable.

1. Cf. des exemples de ces pratiques donnés dans *Année sociologique*, t. VIII, p. 577-80 et 581-84 (compte rendu de Landry, *L'intérêt du capital*). Cf. aussi mon article *Observation psychologique en économie sociale*, dans *Revue de Métaphysique*, 1899, p. 447-57.

C'est aux propositions elles-mêmes, bases de ces déductions possibles, qu'il faut enfin regarder. Faute de pouvoir ici soumettre à un examen toutes celles où, explicitement ou non, s'appuient les construction théoriques des économistes passés ou présents, retenons en seulement une pour exemple et pour type : il en est une, en effet, qui, dans les théories actuelles, a enlevé à toute autre la première place, qui est au cœur même de toute l'édification spéculative ultérieure, qui dans la théorie fondamentale, la théorie de la valeur, est la pièce centrale, essentielle : c'est la loi que le besoin décroît à mesure que croît la quantité de la chose employée à le satisfaire. Cette loi est aujourd'hui si généralement reconnue, sans conteste et sans réserve, par des économistes de tendances diverses et de divers pays, qu'il peut paraître téméraire de s'y attaquer. L'importance qu'elle a prise, les développements ingénieux, complexes et subtils qu'on y a donnés et dont on l'a entourée, exigeraient pour elle une discussion détaillée que nous ne pouvons entreprendre ici. Nous devons nous borner — et cela suffira du reste à notre dessein présent — à indiquer les voies par où cette discussion pourrait et devrait la saisir. 1° Il est des besoins pour lesquels il n'est pas de satiété. 2° Même pour les besoins susceptibles de satiété, existe ce qu'on pourrait appeler un seuil de satisfaction, et tant que ce seuil n'est pas atteint, la satisfaction croît avec la quantité employée à le satisfaire. 3° Le besoin devenu une passion a justement pour caractère de croître indéfiniment, même lorsque augmente la quantité employée à le satisfaire. 4° Cette loi n'indique rien touchant les rapports des différents besoins entre eux : c'est pourtant de ces rapports que naissent ou dépendent beaucoup des phénomènes économiques premiers. — Ce n'est pas que ces objections, et d'autres possibles encore, ne soient pas aperçues de certains au moins des théoriciens qui attribuent à cette loi un rôle fondamental : mais ils en font bon marché et les déclarent sans importance. A vrai dire, si elles sont plus considérables que ces auteurs ne le déclarent d'autorité, elles le cèdent cependant à une dernière, qui, au fond, pourrait dispenser de toutes les autres. C'est l'objection qu'enfin et surtout cette loi prétendue fondamentale reste en dehors ou au moins en deçà de ce qu'il s'agit justement d'expliquer, si toutefois la science économique a bien pour objet d'expliquer la réalité économique : cette loi, même si elle est pleinement valable, vaut seulement du point de vue de l'individu, pour

les choses prises dans un rapport de consommation directe et immédiate; elle ne vaut plus, elle n'a peut-être même plus de sens, du point de vue d'une collectivité, pour les choses prises dans un rapport d'utilité durable, prises dans leur qualité de choses échangeables : du moment où une chose existe qui a pour les hommes une valeur persistante, et du moment surtout où cette chose peut s'échanger contre les autres choses et les autres choses contre elle, toute chose peut conserver pour l'individu une valeur de satisfaction au delà de la quantité où est satisfait le besoin direct que cet individu a de cette chose, puisqu'elle peut lui valoir encore d'autres satisfactions indéfiniment. Que peut donc nous apprendre cette loi sur les phénomènes qui sont en dehors du champ où, toutes choses mises au mieux, elle peut s'appliquer? Et qui ne voit que ces phénomènes sont justement les plus nombreux, les plus notables, les plus importants de ceux qu'une science économique peut se proposer de comprendre? C'est en vain qu'on prétendra par cette voie aller du simple au complexe, de l'élément au composé : comment une disposition psychologique qui existerait ou pourrait exister dans l'individu supposé isolé et n'existe plus dans l'individu pris en collectivité, expliquerait-elle ce qui se produit dans l'individu pris en collectivité, c'est-à-dire justement ce qui fait qu'elle-même n'existe plus? Dira-t-on que le besoin collectif suivra lui-même la même loi, et que, par suite, les mêmes phénomènes en résulteront de cette nouvelle façon? La psychologie collective n'est plus domaine d'introspection individuelle, et, si cette loi existe dans l'individu social, il faut l'établir par une observation extérieure, c'est-à-dire changer de méthode. Toute tentative pour substituer à cette loi une loi meilleure, si elle est de même sorte, est condamnée d'avance à retrouver au même point le même insuccès.

*
* *

Cette constatation que nous faisons au point de départ, nous la ferons facilement, croyons-nous, au point d'arrivée. Nous pouvons encore moins que les propositions de base passer en revue ici, en une discussion détaillée, tous les résultats obtenus par les théories de l'économie constructive [1]. Nous devons nous contenter d'indiquer

1. Nous en avons discuté plusieurs à l'occasion de divers ouvrages, voir notamment *Année sociologique*, t. VIII, p. 575-76; t. IX, p. 542-44; t. X, p. 518-25.

sur un exemple simple, mais central, le sens et la portée possible de cette discussion. C'est une des pièces de la construction les mieux étudiées, c'est peut-être la plus travaillée et la plus parfaite que, sur les bases psychologiques adoptées, la théorie de la détermination du prix d'un marché libre par le jeu dit de l'offre et de la demande. Cette théorie, dans la forme très élaborée et très complète où nous la pouvons trouver aujourd'hui dans les auteurs les plus qualifiés, comporte un détail et un développement où nous ne pouvons entrer. Mais regardons seulement à l'analyse élémentaire centrale : des vendeurs A, B, C, D, E, viennent au marché disposés à vendre respectivement à des prix a, b, c, d, e; des acheteurs, A′, B′, C′, D′, E′, y viennent disposés à acheter respectivement aux prix a', b', c', d', e'; l'échange sera possible entre les vendeurs dont les estimations sont inférieures à celles des acheteurs ou de certains des acheteurs, et ces derniers acheteurs : le prix, qui sera le même pour toutes les unités échangées, puisque le marché est supposé en état de concurrence parfaite, se fixera, nous dit-on, entre un maximum, qui sera l'estimation du dernier acheteur admis ou celle du premier vendeur exclu, et un minimum, qui sera l'estimation du dernier vendeur admis ou celle du premier acheteur exclu. — Remarquons d'abord que cette théorie laisse, entre ces limites, le prix indéterminé (ou si elle veut nous expliquer la détermination qui pourtant se produit, ses explications ne sont que des défaites) : or, ces limites peuvent être assez larges; s'il ne l'apparaît pas ainsi dans les démonstrations qu'on nous donne, c'est parce que les chiffres hypothétiques choisis pour exemples de ces estimations limites sont, inconsciemment peut-être, choisis assez voisins ; mais, jusqu'à preuve que les choses se passent ainsi en fait, c'est là un « truc » de démonstration sans valeur scientifique. Cependant passons condamnation sur ce flottement final. — Voyons combien de conditions ce mécanisme, pour être possible, suppose existantes et réunies : il suppose que les choses objet de l'échange sont de nature fixe et stable, d'une qualité unique et fixée, divisées ou divisibles en unités, indifféremment interchangeables, que tous les acheteurs se rencontrent avec tous les vendeurs, sur le marché, au même moment. Il n'est pas de défenseur un peu réfléchi de cette théorie qui ne reconnaisse que ces conditions ne se trouvent pas toutes ni complètement réalisées dans les échanges que nous offre la réalité ; on peut même se demander si la réalité nous offre un seul cas rigou-

reusement conforme à cette hypothèse théorique. Et sans doute il est légitime, et même souvent nécessaire, qu'une théorie scientifique simplifie et schématise ; mais encore faut-il que ce schématisme respecte et exprime les traits dominants, tous les traits dominants de la réalité : or, où nous étudie-t-on, où nous explique-t-on, autrement que par quelques considérations verbales, qui ne sont ici encore que des défaites, tous les phénomènes que la réalité nous montre s'écartant de ce cas dit théorique et qui, dans cette attitude même, sont pourtant, nous avons tout lieu de le croire, soumis à des régularités et à des lois? — Mais ce n'est pas assez dire encore : cette théorie, destinée à expliquer la formation du prix, implique cette condition que les prix existent déjà ; ce sont des défenseurs mêmes de la théorie qui le reconnaissent : « Ainsi le prix d'un bien, écrit l'un d'eux, ne peut être déterminé que pour autant que les prix des autres biens sont donnés, et en même temps ces prix dépendent eux-mêmes du prix en question », mais cela n'est pas un cercle, ajoute-t-il, « si nous comprenons bien les rapports de la théorie et de la réalité, si nous savons voir que dans la réalité, à quelque moment qu'on se place, il y a un prix établi pour chaque chose, et que... ce ne sont que des variations de ces prix établis qui se produisent[1] ». Ainsi la théorie n'échappe à un cercle que parce qu'elle se donne justement ce qu'il s'agit d'expliquer, si du moins la science a pour objet d'expliquer la réalité. — Allons plus loin encore et voyons que cette mésaventure a une raison plus profonde ; toute cette analyse part de l'hypothèse initiale que des vendeurs et des acheteurs d'une chose arrivent au marché avec une estimation de cette chose : c'est dans cette hypothèse même qu'il faut apercevoir qu'est impliquée l'existence préalable d'un prix de marché de cette chose ; regardons les faits et voyons-les comme ils sont : les estimations individuelles dérivent d'un prix déjà réalisé et connu, elles se constituent dans l'esprit de l'individu par différence en plus ou en moins avec ce qu'il sait de la valeur déjà commmunément reconnue à la chose ; et la preuve en est que, dans le cas d'une chose nouvelle, ou d'une chose dont aucun prix établi n'est connu des échangistes, l'estimation de ces échangistes sera complètement indéterminée, arbitraire et même ne saura pas se fixer, n'existera pas comme notion quantitative définie. Le vice radical de cette théorie est donc finale-

1. Ad. Landry, *Manuel d'économique*, p. 518-19.

ment qu'elle veut expliquer un phénomène de nature sociale par des phénomènes individuels qui justement dérivent de ce phénomène social lui-même et n'existent que par lui. Et ce vice se retrouverait dans toute théorie qui prendrait les mêmes voies. Il en faut donc adopter d'autres. Il faut prendre le phénomène dans sa réalité même, et, puisque, dans cette réalité, il se trouve être social, il faut l'étudier et l'expliquer comme tel : à cela la psychologie d'introspection et l'analyse idéologique ne peuvent qu'échouer; et ne peut y réussir au contraire qu'une méthode expérimentale objective [1].

*
* *

De ce point de vue une fois reconnu et adopté, les phénomènes se classent et se hiérarchisent conformément à leur vraie nature [2], les régularités et les lois se formulent et s'établissent dans leur vrai sens et avec leur vraie portée. Ne prenons brièvement pour exemple que la relation célèbre dite loi de l'offre et de la demande. L'économie pure en fait volontiers une loi universelle, valable indépendamment de toute particularité de temps et d'espace, régissant tout phénomène économique dans la mesure où il est économiquement pur. Si nous la regardons d'un point de vue positif, nous apercevrons sans peine [3] que, bien loin d'être indépendante de tout état social, elle implique, pour seulement pouvoir exister et jouer, une appropriation préalable des choses, une propriété susceptible d'aliénation, susceptible d'aliénation à la volonté du propriétaire, l'institution du contrat par accord des volontés et spécialement du contrat d'échange et de vente, en un mot tout un ensemble d'institutions bien déterminées, qui non seulement ne se rencontrent que dans un certain nombre de sociétés, mais qui même dans ces sociétés ne fonctionnent pas, ou pas pleinement, pour l'universalité des choses et la totalité des individus. Elle implique un certain état de la répartition qui fasse que les échangistes possibles aient besoin d'aboutir à échanger. Elle implique enfin l'existence de ce marché de libre concurrence

1. Sur un autre exemple, celui de la théorie du salaire, j'ai fait ailleurs, avec plus de détail, des constatations analogues, voir *Salaire des ouvriers des mines* (Paris, 1907), notamment p. 74, 194, 213... 488, 496-97.

2. Sur la classification nouvelle des phénomènes économiques de ce point de vue, voir *Année sociologique*, t. IV, p. 476, 503, 514; t. V. p. 480, 492; t. VI, p. 478-83, 521; t. VIII, p. 526, 567; t. IX, p. 519, 520-22; t. X, p. 555.

3. Nous l'avons déjà noté, *Année sociologique*, t. X, p. 513-14.

défini, nous l'avons déjà remarqué, de telle façon que, même dans nos sociétés économiquement les plus avancées, un tel marché n'a pas été pleinement réalisé pour aucun produit ; et, si nous étudions les faits d'un esprit positif, dégagé des spéculations traditionnelles, nous apercevrons, semble-t-il, que ce marché non réalisé n'est même pas le type vers lequel tendent tous les marchés existants, qu'au contraire toute une part de la vie économique la plus réelle et la plus profonde est un immense effort pour échapper à un marché de ce genre, pour constituer, selon l'expression de B. et S. Webb, des « remparts » contre la libre concurrence, et que cette loi de l'offre et de la demande joue d'autant plus que les choses échangées sont pour les échangistes plus conceptuelles et irréelles, et d'autant moins que les choses échangées sont pour les échangistes plus concrètes et plus saisies dans leur rapport réel et direct avec le besoin qu'elles satisfont ou la peine qu'elles coûtent. Curieuse loi universelle que cette loi d'un ensemble de phénomènes, dont aucun jusqu'ici ne la vérifie pleinement, et dont un grand nombre, sinon la plupart, consistent justement à s'en affranchir !

La méthode positive, consciemment appliquée à la matière économique, replacera à leur rang et ramènera à leur valeur les résultats obtenus, — souvent non dégagés en leur vrai sens, — par le travail économique accompli à ce jour. Il resterait, après cette présentation par opposition avec d'autres, à en faire une présentation directe. Elle s'est heurtée et se heurte encore à des objections ou à des préjugés ; elle se heurte notamment aux arguments, peu renouvelés depuis Stuart Mill, que l'expérimentation en matière sociale est difficile, sinon impossible, et en tout cas tout à fait incapable de conduire à des résultats concluants qui aient valeur de loi ou seulement de régularité. Aucun de ces arguments n'est sans réplique, en droit. Mais, en l'espèce, il n'est pas de meilleure réplique que celle du fait, c'est-à-dire de montrer, en marchant, que le mouvement est possible. C'est à quoi s'appliquent et s'appliqueront les travaux qui s'inspirent de cette méthode : j'ai, pour ma part, confiance qu'ils y réussiront.

*
* *

Ce rapide exposé, je le reconnais, est bien insuffisant pour justifier cette confiance, et cependant je ne voudrais pas le terminer sans en élargir encore les conclusions, parce que c'est de cet élargissement

même qu'elles peuvent prendre toute leur signification. Ce n'est pas seulement, en effet, dans l'étude des phénomènes économiques que le point de vue positif, qui y devient, comme par force, le point de vue sociologique, paraît devoir et pouvoir apporter un renouvellement et être la condition du succès. C'est encore, à côté d'eux et parallèlement à eux, les phénomènes religieux, les phénomènes juridiques, les phénomènes moraux, qui, de ce point de vue et de ce point de vue seul, apparaîtront dans leur vrai sens et pourront recevoir l'explication véritable dont ils sont susceptibles. Les disciplines qui ont jusqu'ici étudié ces diverses catégories de phénomènes ont revêtu des formes plus ou moins différentes ; et par conséquent l'opposition qui peut être faite entre ces disciplines et l'étude positive et sociologique des mêmes phénomènes, peut être assez différente aussi de celle que nous avons rapidement esquissée ici entre la discipline économique existante et la science économique véritablement positive. On peut aussi, d'autre part, découvrir ou établir la prépondérance nécessaire du point de vue sociologique en ces études par d'autres voies et par d'autres preuves. Mais, à travers ces différences, et de préférence à ces autres arguments, la thèse capitale et décisive m'apparaît être qu'*en fait*, tous ces phénomènes, religieux, juridiques, moraux, économiques, ont, dans la réalité offerte à notre étude, le caractère essentiel d'être d'abord et avant tout des phénomènes sociaux, et que la méthode positive, pour en aborder la connaissance et l'explication, sera, pour les uns et pour les autres, nécessairement et identiquement une méthode sociologique.

François Simiand.

LE GERME DE L'ANTINOMIE KANTIENNE

CHEZ LEIBNIZ

En étudiant les théories de Leibniz et de Kant sur l'espace et le temps, il m'a semblé voir une singulière analogie entre les deux premières antinomies kantiennes et certains raisonnements que Leibniz oppose à Samuel Clarke[1]. C'est sur cette analogie que je vais me permettre d'attirer l'attention du Congrès.

Leibniz se trouve conduit, dans une discussion avec Clarke où il était question à l'origine du véritable sens du principe de raison suffisante, à défendre sa théorie de l'espace ordre de coexistence et du temps ordre de succession contre la théorie newtonienne. Clarke ne peut pas parvenir à comprendre que l'identité de l'ordre de coexistence entre les éléments respectifs de deux groupes équivaille à l'identité de l'espace occupé par les deux groupes. « Supposé que l'espace ne fût rien de réel, écrit-il, mais seulement un simple ordre des corps, la volonté de Dieu ne laisserait pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auraient été placées ou rangées dans l'ordre A B C plutôt que dans un ordre contraire[2]. » Il prétend même prouver que la théorie de l'espace « ordre et arrangement des corps » entraîne une absurdité, car si nous imaginons que la terre, le soleil, et la lune aient été placés ailleurs qu'ils ne sont en réalité, mais dans le même ordre, il s'ensuivrait, selon Leibniz, qu'ils seraient néanmoins dans le même lieu où ils sont, présentement « ce qui est une contradiction manifeste[3] ». Clarke reprend ce raisonnement sous plusieurs formes différentes et l'applique aussi au temps.

C'était fournir à Leibniz l'occasion de faire une démonstration par l'absurde de la vérité de sa théorie, car, si Clarke aboutit effecti-

1. Cf. *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908, p. 316.
2. Erdm. 753[b].
3. Erdm. 754[a].

vement à une « contradiction manifeste », c'est parce qu'il est parti d'une idée fausse, celle de la diversité de deux états qui sont en réalité un même état. La faute consiste à imaginer que la terre, le soleil, et la lune aient été placés ailleurs qu'ils ne sont en réalité, mais dans le même ordre. « Uti in geometria, écrit Leibniz à des Bosses, interdum contingit ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur...., ita, si quis fingat mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius, quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo, si quis fingat totum universum loco moveri, servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit, quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest quam distantia corporum; verbo sunt ordines, non res...[1] ». Toutes ces suppositions, qui naissent d'idées fausses (oriuntur ex falsis ideis[2]), sont utiles précisément parce que les absurdités auxquelles elles conduisent fournissent une confirmation de la théorie leibnizienne.

Or, si Kant peut écrire à son tour que l'antinomie apporte une confirmation de l'Esthétique transcendantale, n'est-ce pas de même parce que, lorsqu'on raisonne sur le monde considéré dans son ensemble comme sur une chose en soi, on aboutit à des absurdités? Une antinomie, qui n'a rien de factice, arrête l'esprit tant qu'on se refuse à reconnaitre la phénoménalité du monde et ce qu'elle requiert, subjectivité, intuitivité, apriorité de l'espace et du temps; or il faut que cette contradiction de la raison avec elle-même puisse être levée; donc l'idéalisme transcendantal, seule solution possible, est vrai.

N'y a-t-il pas là déjà le commencement d'un parallélisme intéressant :

Si l'espace et le temps sont des intuitions, dit Leibniz,
l'esprit aboutit nécessairement à des absurdités,
donc l'espace et le temps ne sont que des relations.

— Si l'espace et le temps sont autre chose que des formes subjectives, reprend Kant,
l'esprit aboutit nécessairement à des contradictions;
donc l'espace et le temps ne sont que des formes subjectives.

Mais on va voir que l'analogie est bien plus complète, et que ce

1. Erdm. 740ᵃ.
2. *Ibid.*

sont tout à fait les mêmes termes qui figurent, à des places différentes, dans les deux raisonnements.

Les raisonnements de Leibniz, en effet, ne sont valables que s'il est sous-entendu que *le monde est un absolu*. Supposons un instant la phénoménalité du monde : l'intuitivité de l'espace et du temps ne conduit plus dès lors à aucune absurdité ; c'est précisément l'hypothèse acceptée et mise en valeur par Kant. Le raisonnement de Leibniz peut donc s'exprimer ainsi :

Si l'espace et le temps sont des données intuitives,
l'esprit aboutit nécessairement à des absurdités,
et cela parce que le monde est un absolu.

D'autre part, que Kant se résigne à ne voir dans l'espace et le temps que de simples relations, et sans doute les contradictions auxquelles il est si heureux de nous acculer vont s'évanouir, de sorte que son raisonnement peut s'exprimer ainsi :

Si le monde est un absolu,
on se heurte à d'insolubles contradictions,
et cela parce que l'espace et le temps sont des données intuitives.

En réalité, les confirmations que Leibniz et Kant croient trouver, le premier de la relativité de l'espace et du temps, l'autre de la phénoménalité du monde de l'expérience, dans les absurdités ou dans les contradictions auxquelles on arrive en se plaçant dans l'hypothèse adverse, prouvent uniquement la solidarité de l'affirmation qui est à leur point d'arrivée avec l'affirmation qui est à leur point de départ. En d'autres termes, ce qui est confirmé, c'est la liaison de l'intuitivité de l'espace et du temps avec la subjectivité de ces mêmes données, et, par voie de conséquence, avec la phénoménalité du monde de l'expérience. Si Leibniz et Kant ont pour leurs raisonnements des points de départ ou des points d'appui suffisants, il faut donc qu'ils les aient acquis antérieurement. L'un a cru trouver un fondement suffisant de ses théories dans la connaissance qu'il pense avoir de Dieu et de la finalité du monde ; l'autre pense que seules les propositions de l'Esthétique transcendantale peuvent sauvegarder l'apodicticité des mathématiques et la spécificité du monde sensible.

Cependant on m'objectera peut-être que si, dans l'ensemble, ce sont les mêmes concepts dont Leibniz et Kant utilisent la liaison nécessaire, en prenant seulement la chaîne chacun par un bout différent, l'analogie est plus difficile à maintenir lorsqu'on aborde le détail.

Est-il vraiment possible de mettre sur le même pied de simples contradictions, comme celles que signale en passant Leibniz, qui disparaissent dès qu'on rejette les prémisses fausses d'où elles procèdent, et les antinomies kantiennes dont les thèses et les antithèses sont solidement étayées sur les exigences d'authentiques facultés de l'esprit?

Pour ma part, il me semble que la différence si frappante qui existe entre les raisonnements des deux philosophes est beaucoup plus illusoire que leur analogie. L'analogie est dans le fond, la différence est dans la forme, elle tient surtout à l'importance très différente que l'un et l'autre donnent à ces raisonnements.

Certes Leibniz se fait une arme des propositions contradictoires auxquelles son adversaire (assez malavisé pour en triompher d'abord se voit forcé d'aboutir : deux termes sont divers, et ne sont pas divers, le monde a été créé plus tôt et n'a pas été créé plus tôt. Mais, comme ce n'est pas à la condition humaine qu'il rapporte ces contradictions, mais à la maladresse d'un métaphysicien, c'est la *solution* d'une antinomie, selon lui factice, qui seule l'intéresse. Pas de recherche des conflits fondamentaux; il se sert simplement des prétendus conflits qu'on lui oppose, et ce philosophe, qui cependant aimait les mises en forme, ne s'est même pas soucié de construire des thèses et des antithèses : il n'existe pas, en fait, d'antimonie leibnizienne.

Kant, au contraire, frappe l'esprit du lecteur en faisant surgir devant lui l'antinomie, obstacle infranchissable pour quiconque méconnaît la nécessité de distinger le phénomène du noumène. Il prend plaisir à exprimer la contradiction dans toute sa force apparente, à nous maintenir embarrassés et inquiets jusqu'au moment où la solution critique du conflit nous rend confiance dans la valeur de l'entendement et de la raison (chacun dans sa sphère), en même temps que s'impose l'idéalisme transcendantal comme la théorie nécessaire. *L'inévitable* antinomie est une de ses armes de prédilection : voilà pourquoi ce ne peut être qu'après en avoir fait ressortir toute la force qu'il la lève en supprimant enfin le terme qui la fait naître (la réalité absolue du monde).

Mais supposons maintenant que Leibniz, au lieu de voir dans son raisonnement une *preuve par l'absurde* ordinaire, au lieu de lever d'avance l'antinomie toute prête à naître en se hâtant de supprimer l'hypothèse qui la rendrait inévitable, l'intuitivité de l'espace et du

temps, l'admette provisoirement, comme Kant croit plus habile de le faire. Immédiatement il peut triompher de conséquences absurdes comme celle-ci : le monde n'a pas été créé à un moment plutôt qu'à un autre, faute d'une raison suffisante pouvant déterminer Dieu à agir. Mais il a fort bien vu, il a expressément déclaré qu'une pareille conséquence pouvait être interprétée dans le sens de l'éternité du monde. Eût-il fallu grand effort pour compléter cet argument par l'affirmation d'un commencement du monde, déduite de la thèse de la création par exemple, et pour constituer ainsi le premier conflit d'une antinomie?

De même les substances composées résultent de la connexion de forces dès qu'on ne veut pas laisser sans explication valable le mouvement et tout le donné spatial; et cependant, lorsqu'on identifie, par la thèse de l'intuitivité, l'espace et son contenu, ne faut-il pas, bon gré mal gré, poursuivre la division à l'infini? Si bien que peut-être la seconde antinomie n'eût pas été plus difficile à mettre sur pied que la première.

Je crois donc pouvoir soumettre au Congrès les conclusions suivantes :

1° Si les antinomies kantiennes constituent une preuve par l'absurde de l'idéalisme transcendantal, on trouve chez Leibniz une preuve par l'absurde analogue et inverse.

2° En réalité, les deux raisonnements ne prouvent guère que la liaison de la phénoménalité du monde de l'expérience à l'intuitivité de l'espace et du temps, et de la relativité de l'espace et du temps à la réalité absolue du monde. Kant et Leibniz ont donc l'un et l'autre besoin de prémisses prouvées elles-mêmes antérieurement. L'antinomie kantienne confirme plutôt la logique du système kantien que la valeur de l'Esthétique transcendantale.

3° Leibniz ne développe pas l'antinomie dont on peut découvrir le germe dans ses raisonnements parce qu'il y voit la conséquence d'erreurs individuelles, et non du conflit des facultés humaines.

Quant à examiner la valeur de cette idée kantienne d'une « inévitable » antinomie, c'est une autre question, et qui serait digne d'un examen approfondi.

E. VAN BIÉMA.

DU ROLE DE LA PHILOSOPHIE

DANS LA DÉCOUVERTE SCIENTIFIQUE

Le développement spontané de la philosophie dans les milieux scientifiques est la meilleure preuve de sa vitalité et de son utilité. Helmholtz, Riemann, Dubois-Reymond, et parmi nos contemporains MM. Cantor, Poincaré, Hilbert, et d'autres moins célèbres, ont été amenés par la nature des questions qu'ils abordaient à examiner des problèmes d'ordre philosophique. Une étude d'ensemble des travaux philosophiques de ces savants, dans leurs rapports avec leurs travaux techniques, n'a pas été faite à notre connaissance, et elle serait éminemment instructive; elle mettrait en évidence le rôle propre de la philosophie dans la recherche scientifique. Bien que nous ne puissions entreprendre ici une telle étude, nous pouvons cependant donner quelques brefs aperçus à son sujet, en examinant l'œuvre d'un auteur qui nous paraît particulièrement instructive au point de vue qui nous occupe : la *Théorie des fonctions* de Paul Dubois-Reymond.

Avant d'aborder l'examen précis des théories, nous voudrions, dans une certaine mesure, indiquer comment, à notre sens, la réflexion philosophique peut intervenir dans le travail scientifique, en nous plaçant plus spécialement au point de vue des sciences mathématiques.

Parmi les problèmes qui s'offrent à la sagacité du géomètre, on peut, d'une manière générale, distinguer deux catégories : les problèmes qui n'exigent qu'une application de principes et de règles déjà connus, et explicitement formulés, et ceux qui nécessitent la mise en œuvre de notions ou de méthodes nouvelles. Il n'est pas utile de donner des exemples des premiers, on en trouverait aisément dans les cours d'analyse ou de géométrie. Comme exemples connus du second type, on peut citer le problème de la tangente, le problème de la chaînette, le problème général des quadratures qui, à

une certaine époque, ont exigé la création du calcul infinitésimal. On sait encore, pour prendre un exemple plus récent, que Cantor, à propos de la généralisation d'un théorème particulier sur les séries trigonométriques, a introduit les notions de points-limites, et d'ensembles dérivés, premiers germes de la théorie des Ensembles[1].

Eh bien, nous dirons, d'une manière générale, que chaque fois qu'un problème peut être résolu avec les méthodes existantes, par des artifices plus ou moins compliqués de calcul, mais sans principes nouveaux, la philosophie n'a absolument rien à faire dans ce travail : il n'y a là que de l'habileté technique, et il est parfaitement inutile de faire intervenir des considérations sur les principes; ajoutons que des résultats d'une importance capitale pour la science ont été obtenus par ce moyen. Dans la deuxième catégorie de problèmes, il en est tout autrement; ici le simple calcul est insuffisant, par définition même, si l'on peut dire, puisque le calcul ne doit pas introduire implicitement un principe nouveau non encore formulé. Or, c'est dans la détermination des principes nouveaux que l'esprit philosophique intervient. Il est évident qu'il faut avoir examiné les notions fondamentales de la science, avoir étudié leur enchaînement pour être amené à les perfectionner ou à étendre leur domaine : et c'est bien là un travail d'un caractère philosophique. Remarquons, avant d'aller plus loin, que cette recherche sur les principes s'est faite, suivant les époques, à des points de vue différents. On a cru autrefois pouvoir tenter une systématisation totale de tous les principes des sciences à partir des éléments métaphysiques de la pensée ; c'est ce que Hegel s'est efforcé de faire dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Sans entrer dans les discussions, on peut dire que le développement même de la science a condamné cette méthode scolastique. On a pu aussi comme Kant, — qui, bien que chronologiquement antérieur à Hegel, marque au point de vue de la critique scientifique un stade supérieur, — renoncer à la construction dialectique, et chercher à déterminer les principes qui constituent les conditions de l'exercice de la pensée. Mais ici encore, le problème est posé en termes trop généraux pour pouvoir admettre une solution vraiment scientifique : la faculté de penser en général est, en effet, un objet d'étude beaucoup trop vague pour comporter

1. *Acta Math.*, II, p. 343.

l'application d'une méthode de démonstration rigoureuse. Par exemple, Kant n'a jamais prouvé ni mathématiquement ni expérimentalement, que l'espace et le temps sont des *formes a priori de la sensibilité*; il a cherché à établir sa thèse[1] par des raisonnements formulés en termes du discours vulgaire, qui sont vraisemblables, mais discutables. La proposition à laquelle nous faisons allusion, est, d'ailleurs, tellement peu évidente, que Leibniz, comme on le sait, a adopté sur cette question, une opinion qui est en complète contradiction avec celle de Kant.

Il reste, enfin, une troisième façon d'aborder l'étude des principes, c'est de les déterminer uniquement pour l'usage scientifique auquel ils sont destinés, sans arrière-pensée transcendante, métaphysique ou morale. On peut ici se placer à des points de vue un peu différents, et également légitimes. On peut, comme M. D. Hilbert, dans ses *Principes fondamentaux de la géométrie*, élaborer la classification logique des axiomes, et chercher à déterminer les caractères de ces axiomes. On peut aussi, comme Riemann, dans sa fameuse thèse de philosophie sur les *Hypothèses qui servent de base à la géométrie*[2], chercher à mettre en évidence plus spécialement une notion nouvelle (concept de multiplicité à n dimensions, etc.), et les conséquences qui en découlent. Mais dans un cas comme dans l'autre un même esprit philosophique doit guider le savant; il doit mettre en évidence les principes seuls qui sont nécessaires à la science positive, et ne pas chercher autre chose dans ce travail sur les notions élémentaires, qu'à en donner une détermination suffisante pour l'usage scientifique. Dans l'état actuel de la science et de la philosophie, la dernière méthode indiquée nous paraît seule efficace. Ajoutons que l'esprit philosophique aura toujours l'occasion de s'exercer, parce que les méthodes scientifiques ne jouissent pas d'une fécondité indéfinie. Elles sont bien plutôt adaptées à une classe spéciale d'objets. C'est pour cette raison que l'on se trouvera toujours en présence de faits nouveaux, dont les méthodes connues jusque-là ne pourront rendre compte. Il faudra alors découvrir de nouveaux principes que la pensée philosophique mettra en évidence soit en puisant dans le vaste fonds que constituent l'expérience et la pensée communes, soit en généralisant des notions déjà connues.

L'étude rapide des thèses principales de la *Théorie des fonctions*

1. Kant, *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, I, 77.
2. *Mémoires de la Société royale des Sciences de Göttingen*, t. XIII.

de Paul Dubois-Reymond, confirmera les idées que nous venons d'exposer d'une manière générale. Nous verrons que ce profond mathématicien sous l'influence consciente ou inconsciente de la critique kantienne, s'est d'abord efforcé d'élaborer une analyse métaphysique de certaines notions fondamentales. Cette partie de son ouvrage n'a apporté aucun résultat positif, et, de plus, elle n'a pas réussi à éclaircir les notions élémentaires au delà desquelles on ne saurait remonter sans tomber dans la logomachie. Mais quand Dubois-Reymond ne cherche plus à déterminer la nature absolue, idéaliste ou empiriste, des notions, mais s'efforce de les compléter au point de vue de leur usage scientifique, il apporte des idées fécondes, qui ont servi à la théorie des ensembles, et à la théorie des fonctions. Il n'y a pas, en effet, deux méthodes efficaces, il n'y en a qu'une, la déduction mathématique à partir de certaines notions premières (nous n'envisageons ici que les sciences mathématiques). La méthode régressive, l'analyse métaphysique des notions élémentaires, est un retour aux formes vagues du discours vulgaire et de la pensée commune d'où la science est originairement partie. Le développement progressif de la pensée consiste à élaborer les notions communes en concepts bien définis pour l'usage scientifique; c'est par conséquent faire une œuvre stérile que d'opérer le travail inverse.

« Wie mich einst das Bedürfniss nach genauer Einsicht in die vielgestaltige Natur der Integrale partieller Differentialgleichungen 2ter Ordnung hinwies auf die Untersuchung der Darstellungsformeln in allgemeinsten Sinne, diese sodann Vertiefung heischte in das Wesen Voraussetzungsloser Functionen und ihrer Integrale, über welches ich zu voller Klarheit erst galangte und gelangen konnte durch erkenntnisstheoretische Zergliederung der analytischen Grundbegriffe von Grösse und Grenze[1]. »

Ainsi s'exprime Dubois-Reymond dans sa préface. Cette recherche faite au point de vue de la critique de la connaissance, sur les concepts de grandeur et de limite, consiste principalement à montrer qu'il y a deux conceptions métaphysiques également valables, et également fondamentales qui permettent de rendre compte de ces notions : « Il y a pour l'esprit, dit notre auteur, deux manières tout à fait distinctes de saisir les choses qui ont un droit égal à être prises

1. P. Dubois-Reymond, *Allgemeine Functionentheorie*, préface.

pour l'intuition fondamentale de la science exacte... Ces deux modes de représentation, je les nomme : Idéalisme et Empirisme... L'Idéalisme croit à la vérité de certaines formes limites de nos idées en dehors de toute perception... l'Empirisme n'admet comme existant que ce qui peut être perçu. » Nous n'insisterons pas sur le caractère singulier de cette solution contradictoire. Ajoutons cependant que dans le cours de son ouvrage, Dubois considère un *mode neutre* d'analyse métaphysique, le mode neutre étant présenté comme une synthèse hétéroclite des deux types primitifs. Tout, d'ailleurs, est arbitraire dans cette partie du travail de Dubois : définition de l'idéalisme, de l'empirisme, du mode neutre. Les notions employées ici sont définies en termes du discours vulgaire, et conservent l'imprécision des définitions verbales de la pensée commune. Dubois-Reymond s'est fait de singulières illusions quand il a écrit dans la préface de la traduction française de sa *Théorie des Fonctions* : « Je suis convaincu plus que jamais que j'ai réussi à mettre au jour la vraie nature de la connaissance exacte et des concepts sur lesquels elle se fonde. » Il est impossible de rattacher directement un théorème intéressant à ces spéculations métaphysiques; et en particulier, nous ne voyons nullement comment, dans le travail de Dubois-Reymond, les discussions sur les conceptions idéaliste ou empiriste de la grandeur et de la limite ont effectivement perfectionné la théorie des intégrales des équations aux différentielles partielles du deuxième ordre. A un certain moment de ses recherches philosophiques, Dubois-Reymond change absolument de méthode; il abandonne la théorie de la connaissance et l'analyse régressive des concepts élémentaires, et examine les notions fondamentales pour les perfectionner et les compléter en vue de leur usage mathématique; le travail philosophique se faisant ici dans le *même sens* que le travail scientifique, et non plus comme précédemment, en sens opposé. Les réflexions de Dubois-Reymond auxquelles nous faisons allusion, se rapportent principalement à l'argument, et à la fonction.

I. — L'Argument.

Les principes mis en évidence par Dubois-Reymond, concernant la théorie de l'argument, sont particulièrement intéressants, parce que ces principes, et des principes analogues ont été utilisés par

Cantor dans la *Théorie des Ensembles*. La notion vulgaire de l'argument est celle d'une variable indépendante dont on se représente généralement la variation par le déplacement d'un point figuratif glissant sur une droite. A chaque position du point géométrique, on peut faire correspondre un nombre; en ce sens, nous parlerons avec Dubois-Reymond de l'étendue sur laquelle se distribuent les valeurs d'argument comme points. La notion vulgaire de l'argument conçue comme quelque chose qui varie, est trop rudimentaire pour suffire à la science, et on a été amené naturellement à se demander comment classer les modes principaux de distribution des valeurs sur l'étendue d'argument. Or, sans entrer dans le détail de la théorie, rappelons que Dubois-Reymond distingue deux modes principaux de distribution des points, le mode *pantachique* et le mode *apantachique*. On peut, en effet, considérer dans un intervalle — soit l'intervalle 0,1 — un système de points tel que toute portion, si petite qu'elle soit, de l'intervalle, contienne des points du système considéré. Dubois appelle cette distribution de points *pantachique* (du Grec παντα χῆ). D'autre part, on peut concevoir une distribution de points telle qu'il n'existe pas de portion d'intervalle, quelque petite qu'elle soit, où elle soit pantachique ; Dubois-Reymond appelle un tel système de points, un système *apantachique*. On peut, d'ailleurs, considérer des intervalles où les deux types de distribution séraient mêlés.

Un exemple simple de système de points pantachiques est donné par la formule

$$N = \frac{a_1}{2} + \frac{a_2}{2^2} + \ldots\ldots + \frac{a_n}{2^n}$$

où les $a_1, \ldots\ldots, a_n$ sont égaux à zéro ou à 1, et où n peut croître autant qu'on veut. Ce système de nombres N, tels qu'il s'en présente dans toute portion d'intervalle si petite qu'elle soit, constitue une pantachie *illimitée*; elle forme une partie seulement de l'ensemble limite de toutes les pantachies illimitées (l'ensemble de tous les points possibles) qui forment la pantachie *complète*.

Parmi les systèmes *apantachiques* Dubois-Reymond distingue d'abord le système de *points isolés*, c'est-à-dire un système de points en nombre fini, tel qu'on ne peut resserrer les points autant qu'on veut par la variation de certains paramètres, comme cela avait lieu dans le cas des points pantachiques.

Soit par exemple :

$$N = \frac{a_1}{2} + \frac{a_2}{2^2} + \ldots\ldots + \frac{a_{10}}{2^{10}}$$

cette formule détermine un ensemble de points isolés, si on met à la place des $a_1, \ldots\ldots$, toutes les combinaisons de 0 et de 1. Dubois-Reymond considère ensuite des systèmes de points isolés en nombre illimité admettant des points de convergence. Comme exemple de pareils systèmes de points, on peut citer les racines de $\sin \frac{1}{x} = 0$ autour du point $x = 0$. D'ailleurs on peut construire des systèmes dont les points de convergence admettent à leur tour un point de convergence, qui sera ainsi un point de convergence du second ordre, et en généralisant, on peut concevoir des systèmes apantachiques à points de convergence du $n^{\text{ième}}$ ordre. Le rapprochement de la théorie de Dubois-Reymond avec le mémoire de Cantor sur les ensembles *infinis et linéaires de points* (*Acta Mathematica*, II, 349, et *Ann. mathématiques de Leipzig*, vol. XV) est particulièrement intéressant : « Les points d'un système linéaire, dit Cantor, sont distribués sur un segment de droite de longueur finie, ou bien de façon à occuper tout le segment, ou bien à n'occuper que des parties de ce segment, et il ne paraît pas hors de propos de chercher à les classer. » Trois notions principales servent à Cantor dans cette classification, et la seconde découle de la théorie de Dubois-Reymond [1].

La *première notion* est la notion *d'ensemble dérivé* d'un ensemble donné, c'est-à-dire l'ensemble de ses points-limites; le point-limite étant un point tel qu'il y a une infinité de points de l'ensemble donné dans son voisinage. Ces notions sont dues à Cantor qui les a introduites dans la science dès 1871 (*Annales math. de Leipzig*, t. V). La *deuxième notion* concerne la manière dont un ensemble de points p se comportent par rapport à un intervalle donné continu α, β : On distingue deux cas selon que l'ensemble a des points dans chaque portion de l'intervalle primitif α, β ou non; dans le 1er cas il est *condensé* dans l'intervalle.

1. Dubois-Re ymond écrit en note, *Théorie des Fonctions*, trad. française, p. 144 et édition allemande, p. 179. « Je considère comme ma propriété, avec la triple division qui en résulte, le concept général de pantachie des points et des étendues... j'ai déjà publié çà et là quelques fragments isolés (de cette théorie) et j'ai communiqué par lettre à M. Cantor la nécessité générale de l'art. 49 (distinction entre les systèmes de points) plus d'un an avant sa publication. » (Leipzig, *Ann.*, vol. XV.)

Enfin Cantor introduit la notion de *puissance*, qui est une extension de la notion de dénombrement, et qui se réduit, comme on le sait, à une correspondance univoque et réciproque entre les éléments de deux ensembles.

La théorie des ensembles forme, comme on peut s'en rendre compte, la base philosophique de la théorie de l'argument ; sa portée mathématique est très grande. M. E. Borel dans ses *Leçons sur la théorie des fonctions*, M. A. Schœnflies dans son *Bericht über die Mengenlehre* et dans son *Entwicklung der Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten*, ont montré les applications nombreuses de la théorie des ensembles, à la théorie du *prolongement analytique* aux *séries infinies*, à la théorie de l'*intégrale définie*, et, particulièrement en ce qui touche cette dernière question, à la détermination des conditions d'intégralité des fonctions. On voit la portée scientifique de l'effort de réflexion philosophique de Dubois-Reymond et de Cantor.

« Seine allgemeine *Functionenlehre*, dit Schœnflies en parlant de Dubois-Reymond, enthält geradezu eine mathematisch-philosophische Erörterung der beiden obengenannten Begriffe (l'argument et la fonction ... trotz mancher fruchtbaren Ideen und Anregungen ist Dubois-Reymond vielfach nur dazu gelangt, die Probleme, die hier vorliegen, zu bezeichnen ohne sie jedoch systematisch zu erledigen. Es blieb Georg Cantor vorbehalten, diejenigen Ideen zu erfinden, die sich für eine methodische Untersuchung als geeignet erwiesen, und es ermöglichten, auch die unendlichen Mengen unter die Herrschaft der Mathematischen Formeln und Gesetze zu zwingen... »

Ajoutons que si l'esprit systématique de Cantor a apporté sur ces questions une doctrine plus parfaite que celle de Dubois, en revanche ce dernier laisse par ses travaux l'impression que la science n'est pas un système clos, et ses œuvres contiennent de nombreuses idées qui seront des germes féconds pour la science de l'avenir.

II. — La Fonction.

Parmi les vues à la fois nouvelles et fécondes que Dubois-Reymond a apportées concernant la théorie des fonctions, quelques-unes comme la théorie des enveloppes d'indétermination, par exemple, ont un caractère trop technique pour être développées ici.

1. Schœnflies, *Bericht über die Mengenlehre*, p. 1, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, VIII.

Les réflexions sur la nature de la continuité des fonctions qui occupent dans l'ouvrage que nous examinons une grande place, ont conduit Dubois-Reymond à ébaucher la théorie du *calcul infinitaire*, qui constitue l'origine de la théorie de la croissance des fonctions et qui a reçu depuis une grande extension. La notion nouvelle mise ici en évidence par Dubois, est celle de vitesse de croissance relative de deux fonctions [1]. Soient $f(x)$ et $\varphi(x)$ deux fonctions croissant indéfiniment avec x. On considère le quotient $\frac{f(x)}{\varphi(x)}$ pour x croissant indéfiniment; si le quotient a une limite infinie, Dubois dit que le numérateur a un infini plus grand que le dénominateur $\varphi(x)$: si ce quotient est nul, $f(x)$ a un infini plus petit que $\varphi(x)$; si le quotient a une limite finie, $f(x)$ et $\varphi(x)$ ont des infinis égaux. En considérant encore le quotient $\frac{f(x)}{\varphi(x)}$, on peut dire, avec M. Borel, selon que la limite de ce quotient pour x infini, est infinie, nulle, ou finie, que la fonction $f(x)$ croît plus vite, croît moins vite, croît comme $\varphi(x)$ (voir Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, note II).

Nous voudrions encore signaler des réflexions qui concernent la classification des fonctions. L'intérêt philosophique et technique d'une classification des fonctions est considérable. L'importance capitale des études monographiques sur les différents types de fonctions, qui forment la matière de la théorie, est incontestable. Mais le classement systématique des êtres mathématiques, répond à un besoin d'ordre de l'esprit; de plus, en rapprochant les types semblables, la classification rationnelle peut permettre de découvrir des propriétés restées cachées jusque-là.

Nous ne pouvons songer à examiner ici, d'une manière rigoureuse les principes qui, actuellement, permettent aux géomètres de classer des types particuliers de fonctions. Rappelons à titre d'indication, que la nature des singularités (singularités polaires, singularités transcendantes, etc.) jouent généralement un rôle essentiel dans ces questions. Mais nous voulons nous borner à des observations plus générales. En considérant seulement les types très généraux de fonctions, on peut imaginer, par analogie si l'on veut avec les sciences naturelles, deux modes principaux de classifications : les classifications statiques (comme celle de Cuvier) où les espèces

1. Dubois-Reymond, *loc. cit.*, p. 212 (trad. française).

différentes sont considérées comme des cadres immuables et juxtaposés; on peut concevoir aussi des classifications évolutives (à la manière de Darwin), où les espèces ne sont plus considérées que comme les étapes successives d'un processus fondamental. Or, nous trouvons chez Dubois le principe d'une telle classification évolutive. Le principe est fourni par la considération des sommes infinies suivantes :

$$\Sigma\lambda_p \sin m_p x$$
$$\Sigma\lambda_p \cos m_p x$$

Citons le passage essentiel : « En supposant que λ_p^{-1} croisse en même temps que p, d'abord assez lentement, nous rencontrerons premièrement des fonctions partout discontinues, non intégrables puis des fonctions partout discontinues intégrables. Ensuite commence et se continue, pour une détermination convenable des m_p, la classe des fonctions continues sauf en des points isolés ou sans exception non différentiables. Vient ensuite λ_p^{-1} croissant de plus en plus rapidement, et m_p, croissant convenablement, la foule des fonctions continues avec tous leurs quotients différentiels, mais non représentables par des séries de puissances, et enfin on parvient au domaine des fonctions exprimables en séries de puissances de la théorie des fonctions complexes[1]. » Il n'y a pas lieu ici d'approfondir les idées de Dubois sur la classification des fonctions; ce que nous voulons seulement retenir pour la confirmation de notre thèse, c'est que l'élaboration d'une classification générale des fonctions se rattache aux principes fondamentaux de l'analyse, et exige un travail philosophique préalable. Nous nous sommes assez longtemps expliqué sur la nature qu'un tel travail devrait avoir, pour qu'il ne soit plus nécessaire d'y insister de nouveau.

Appliquée aux sciences positives, la philosophie, loin d'être comme les ignorants le supposent, une distraction d'esprits oisifs, un luxe de la pensée, constitue, au contraire, le principe même de fermentation qui excite les esprits trop enclins à contracter des habitudes machinales. Entraînée par l'élite, la foule humaine est précipitée hors du cercle fatal où la nature maintient les espèces inférieures comme enchaînées, et poussée dans des voies toujours nouvelles, elle pourra accomplir ses plus hautes destinées.

MAXIMILIEN WINTER.

1. Dubois-Reymond, *loc. cit.*, trad. française, p. 188.

NOTE SUR L'INTUITION EN MATHÉMATIQUES

La question du rôle que l'intuition joue en mathématiques a soulevé dans ces derniers temps de nombreuses discussions. Nous voudrions essayer de faire brièvement le bilan de ces controverses. On doit tout d'abord distinguer dans le problème le point de vue méthodologique et le point de vue métaphysique.

En se plaçant au premier point de vue, on se demandera quelle est l'*étendue* et quelle est l'*exactitude* de la méthode *intuitive*, c'est-à-dire de la méthode qui consiste à étudier les êtres mathématiques abstraits, arithmétiques ou analytiques, nombres ou fonctions, au moyen de représentations spatiales, de réseaux ou de courbes. Et l'on peut prévoir immédiatement que le problème ainsi posé ne comportera pas une solution précise comme un problème particulier d'analyse ou de géométrie. Il s'agit, en effet, ici, d'apprécier une méthode générale qui a joué et qui jouera toujours en mathématiques un rôle immense, et qui tantôt paraîtra se restreindre, tantôt paraîtra s'étendre. On doit naturellement se borner à indiquer quelques-uns des résultats obtenus et à préciser certains points.

Formulons d'abord la proposition avec précision : étudier un être mathématique abstrait intuitivement, c'est établir une certaine correspondance entre les éléments abstraits et les éléments représentatifs (entre des nombres et les points d'une droite par exemple).

Deux *questions* sont donc à trancher : d'abord ces modes de correspondances sont-ils toujours possibles? ensuite quand ils sont possibles, quel est le degré de précision du raisonnement sur l'élément intuitif, représentant l'élément conceptuel?

Il y a longtemps que l'on sait que les fonctions continues sans dérivée, comme la somme infinie $\sum_{n=0}^{n=\infty} b^n \cos a^n \pi x$, qui n'admet pas de dérivée sous certaines conditions, ne sont pas susceptibles d'être représentées par des courbes correspondantes. Mais cette constatation ne fut qu'un commencement. M. F. Klein dans un remarquable

exposé fait à la Société de philosophie de Vienne, le 14 octobre 1905, constate : « dass die stetigen, nicht differentiierbaren Kurven nur ein Anfang gewesen sind, dafs mit mehr Vorliebe noch von den jüngeren Mathematikern die Punktaggregate studiert werden mit denen sich die sogenannte Mengenlehre beschäftigt. Diese liegen mit ihren merkwürdigen Eigenschaften erst recht über alle Anschauung hinaus. » Et dans la même séance l'illustre physicien Boltzmann ajoutait : « Dass die Punktmengen, nicht nur der mathematischen Mannigfaltigkeitslehre, sondern auch die, welche eine physikalische Bedeutung haben, über unsere raumliche Vorstellung, hinausgehen, das ift meine vollständige Uberzeugung. » Et il cite un exemple emprunté à la théorie des gaz. Il existe donc des êtres mathématiques qu'on peut appeler transintuitifs, en ce sens que nulle image n'y correspond dans l'espace.

La considération de certaines fonctions a restreint le domaine de l'intuition. Mais d'autre part, on peut en un certain sens généraliser la méthode représentative, ainsi que le prouve l'introduction dans la science des représentations dans un espace non euclidien : on sait l'immense parti que M. Poincaré a tiré, dans l'étude des groupes fuchsiens, de la considération des représentations géométriques dans une conique absolue de Cayley correspondant aux transformations dans le plan analytique. Et puisque nous voyons qu'on peut en un sens restreindre et en un sens généraliser la méthode représentative, on doit se demander s'il y a une réponse à la question suivante : quand est-ce que les êtres mathématiques cesseront *toujours* d'être représentables ? Et nous croyons qu'on peut formuler la réponse générale suivante : ils cesseront d'être représentables toutes les fois que l'infini entrera explicitement dans le raisonnement. Nous pourrions appuyer cette manière de voir sur des exemples précis. Mais pour ce faire, nous devrions entrer dans des considérations trop techniques pour être développées ici.

Nous devons maintenant examiner notre *deuxième question* : quelle est la valeur de la méthode intuitive dans les domaines où elle peut être appliquée. Or, il ne semble pas contestable que l'intuition spatiale proprement dite, c'est-à-dire le dessin géométrique, ne représente qu'approximativement l'être conceptuel, et nous dirons encore avec M. F. Klein (*loc. cit.*) : « dass unsere Raumvorstellung eine untere Schwelle der Genauigkeit hat, und dass das, was wir vor Augen haben, wenn wir von einer Kurve sprechen, ein *Streifen* von

allenfalls sehr geringer, jedenfalls nicht verschwindender Querdimension ist ». L'intuition spatiale n'a pas le caractère d'exactitude absolue des notions logiques, et c'est une raison pour qu'on ne puisse uniquement à cause d'elle s'opposer aux interprétations non euclidiennes — qui sont d'ailleurs exemptes de contradictions logiques. En effet, pour prendre l'exemple de M. Klein, si l'on considère un point distant d'une droite comme Sirius l'est de la Terre, et qu'on imagine, passant par ce point, deux parallèles à la droite donnée, l'angle des deux parallèles étant égal à un millionnième de seconde, l'intuition, c'est-à-dire la vision dans l'espace, ne permettra pas de décider si les deux parallèles passant par le même point sont distinctes ou non; on peut les considérer comme distinctes sans heurter l'intuition, puisque l'angle d'écart ne peut être saisi par elle. Est-ce à dire que les méthodes de la géométrie pure ne soient qu'approximatives? Assurément non. Mais on ne peut purger la géométrie pure, considérée, soit comme distincte de l'analyse, soit en relation avec elle, de l'inexactitude intuitive, qu'en la fondant sur une base logique, c'est-à-dire en admettant que le géomètre se sert de la figure perçue dans l'espace comme auxiliaire, mais qu'il raisonne en réalité sur les notions intellectuelles; c'est ce qu'ont parfaitement compris les géomètres-logiciens de l'école moderne.

Il nous reste, maintenant, à envisager le *point de vue métaphysique*. Si, lorsqu'il s'est agi de la question méthodologique, nous avons pu donner certains résultats, ici nous allons nous trouver en face d'un problème insoluble Il ne s'agit maintenant de rien moins que de déterminer la nature de la pensée mathématique considérée en elle-même, et de savoir si l'intuition en constitue l'élément essentiel. Mais on ne saurait trop insister sur ce fait que le mot intuition n'a plus ici le même sens que tout à l'heure: il ne s'agit plus ici du dessin géométrique représentant la fonction, puisque les partisans de la thèse intuitioniste soutiennent que même dans le domaine de l'arithmétique et de l'analyse pures l'intuition intervient encore: l'intuition est ici un certain principe métaphysique dont on ne peut donner la définition scientifique, mais qu'on peut, dans une certaine mesure, déterminer de la manière suivante : l'intuition est transcendante par rapport aux formes purement logiques et elle a un caractère synthétique et contingent. Et alors se présente cette question : la pensée mathématique est-elle principalement intuitive,

ou se réduit-elle à une déduction logique à partir de certains éléments premiers? Mais il en est de cette question comme de tous les problèmes métaphysiques, elle a un caractère antinomique qui rend la thèse aussi vraisemblable que l'antithèse.

A la vérité, dans ces derniers temps, le problème métaphysique ne s'est pas présenté sous la forme abstraite que nous lui donnons, mais il n'est pas difficile de montrer, qu'en fin de compte, dans les discussions sur le rôle de l'intuition dans la découverte scientifique, c'est bien de lui qu'il s'agit.

L'intuitioniste est surtout frappé par ce fait : la découverte scientifique est l'œuvre du génie individuel, elle n'est en aucune façon le résultat d'un travail automatique, combinaisons machinales de principes posés : il y faut toujours un acte créateur et personnel d'intelligence. D'autre part le logicien constate que l'on peut toujours suivre dans la découverte une fois faite, chaque moment de la pensée de l'inventeur, chacune des étapes de sa démonstration qui s'enchaînent logiquement à partir de certains principes posés. De plus, les découvertes des divers savants ne forment pas, chacune considérée isolément, un tout autonome sans lien avec les autres, comme les œuvres d'art par exemple. Au contraire, elles se déduisent les unes des autres et forment ensemble un tout. La trigonométrie, la géométrie élémentaire, la géométrie analytique, la théorie des équations algébriques et bien d'autres doctrines mathématiques, sont chacune l'œuvre d'un grand nombre de géomètres dont les efforts se sont fondus.

Le logicien va plus loin, il soutient que ce qui distingue l'intuition *vraie* de la fausse, c'est que la première suit des lois logiques, tandis que la deuxième ne les suit pas : en un mot que l'intuition vraie est démontrable. N'est-ce pas dire alors que l'intuition vraie n'est que la divination inconsciente de la marche logique vraie? Et alors se trouverait résolu, et en faveur du logicien, le problème posé tout d'abord. Que les logiciens ne se hâtent pas de se réjouir, car les intuitionistes ne se tiendront pas pour battus. En effet, disent-ils, qu'est-ce que cette prescience logique? De deux choses l'une : ou l'analyse élémentaire des propositions et des principes fondamentaux faite par le logicien est complète, et alors à partir de ces propositions et principes, on pourra, en suivant les lois de la logique, retrouver toutes les vérités; ou cette analyse logique ne sera jamais complète, il faudra toujours, à certains moments, choisir de nou-

veaux principes, et dans le choix de ces principes l'intuition seule pourra nous guider. Or, c'est la seconde alternative qui est la vraie, sans quoi les logiciens pourraient construire définitivement la science entière, et l'on sait qu'ils n'en font rien.

Mais l'intuitioniste se trouve maintenant en face de l'alternative suivante : ou bien la thèse qu'il soutient signifie seulement que la découverte des vérités nouvelles exige des qualités d'esprit qui ne sont pas purement machinales, que le savant inventeur n'est pas une machine à calculer, et alors il formule un véritable truisme; ou bien sa thèse consiste à prétendre que l'élément intuitif qui intervient *en fait* au moment de la découverte, doit être maintenu *en droit* comme un élément constitutif de la pensée, et alors on retrouve le problème métaphysique et antinomique que nous avons primitivement posé.

Si l'intuitioniste et le logicien ont pris alternativement l'avantage, et l'on pourrait poursuivre indéfiniment la controverse, et si ni l'un ni l'autre n'a triomphé définitivement, c'est qu'ils opposent en réalité des thèses métaphysiques dont le propre est de ne pouvoir jamais se démontrer scientifiquement et péremptoirement. Le plus sage est donc de ne pas s'attarder à chercher une solution à des problèmes qui n'en comportent pas.

MAXIMILIEN WINTER.

IIIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

(Heidelberg, 31 août,-5 septembre 1908)

COMPTE RENDU DES SÉANCES[1]

COMPTE RENDU DES SECTIONS ET DES SÉANCES GÉNÉRALES

Le IIIe Congrès international de philosophie s'est ouvert à Heidelberg, le 31 août dernier, sous la présidence de M. Windelband : durant une semaine, il a rapproché dans un travail commun des philosophes venus en foule des pays les plus divers; il y eut près de 300 congressistes (dont une trentaine de Français, une vingtaine d'Italiens, autant d'Américains, une douzaine d'Anglais, plus d'une centaine d'Allemands).

Cette affluence exceptionnelle suffirait seule à prouver le succès toujours croissant de l'institution : il semble que désormais son existence soit définitivement assurée. Comme M. E. Boutroux l'avait prédit dès la séance d'ouverture, lorsque vint pour les congressistes le moment de se séparer, personne ne songea que le congrès d'Heidelberg pût rester sans lendemain. Seule la question de la date et du lieu du prochain Congrès fut mise en discussion : sur la demande des philosophes italiens, il fut décidé que le Congrès se réunirait à *Bologne* sous la présidence de M. le professeur Enriques, et *en 1911*[2].

1. Le présent compte rendu a été constitué à l'aide des notices que, sur notre demande, les auteurs des communications ont bien voulu nous adresser; les lacunes — d'ailleurs très peu nombreuses qu'il présente — proviennent de ce que certaines de ces notices ne nous sont point parvenues. La composition et la rédaction du compte rendu sont de M. MICHEL ALEXANDRE; y ont collaboré par l'apport de leurs notes ou de leurs traductions MM. BENRUBI, GANS, FRANCK, NORERO, Mlle POPPER. A tous, notamment aux auteurs qui, en répondant avec tant d'empressement et de bonne grâce à notre appel, nous ont permis d'offrir au public philosophique ce numéro exceptionnel, nous adressons nos remerciements sincères et reconnaissants. XAVIER LÉON.

2. Afin d'éviter désormais la coïncidence fâcheuse du Congrès de Philosophie et du Congrès des Mathématiciens.

Plus nombreux, plus animé peut-être que le Congrès de Genève, le Congrès de Heidelberg a été certainement moins intéressant.

Certes beaucoup de penseurs distingués avaient répondu à l'appel que leur adressait le comité d'organisation; mais, bien des « têtes » philosophiques manquaient : James, Dewey, Ward, Gourd, et en Allemagne, la plupart des chefs d'école, Wundt, Erdmann, Dilthey, Rickert, Riehl, Simmel, ne sont pas venus au Congrès. Theodor Lipps qui devait prendre la parole à une des séances générales, dut s'excuser au dernier moment et se faire remplacer par M. Maïer. M. Windelband fut ainsi, avec M. Lasson, le seul représentant notable de la grande philosophie allemande. Mais une absence entre toutes fut unanimement déplorée : ce fut celle de M. Bergson dont l'étude sur l'idée de devenir était impatiemment attendue, et qui au dernier moment se trouva retenu en Suisse par la maladie.

Quant au travail du Congrès, même impression générale. On le caractérisera comme il faut, en disant qu'il fut à la fois très abondant et assez médiocre : travail considérable par l'ampleur des problèmes de toutes sortes qu'il a soulevés, travail très mince, à ne considérer que les résultats, et surtout travail uniformément semblable à lui-même, d'où ne semble émerger rien de bien saillant, ni même rien de vraiment nouveau.

Cette dispersion et cette stérilité relative sont dues en grande partie à l'organisation défectueuse du Congrès. Certes il avait été préparé avec un dévouement sans égal et un zèle infatigable par MM. Windelband, Elsenhans et Ruge : tout le possible avait été fait pour rendre aux congressistes le séjour de Heidelberg aussi séduisant que profitable. Mais, conformément à la tradition des Congrès précédents, c'est le système du libre choix des sujets et de la libre communication individuelle, qui avait, une fois encore, prévalu. Les inconvénients de ce type de Congrès s'étaient fait profondément sentir au Congrès de Genève. M. Halévy, rendant compte d'une séance générale, remarquait déjà que le temps avait trop souvent manqué pour l'examen approfondi des questions traitées. Non seulement ce regret n'a pas été entendu, mais, l'excès du mal provoquant comme toujours une espèce de résignation, il ne serait venu à l'esprit d'aucun congressiste de le formuler de nouveau à Heidelberg : le temps en effet a *toujours* manqué pour examiner à fond ou même superficiellement les problèmes soulevés par les divers orateurs. L'avalanche de communications apportées de toutes parts au Con-

grès, eut ainsi un effet bienfaisant et ce fut d'expliciter, de mettre en relief de façon saisissante tous les vices implicitement contenus dans l'essence du système adopté jusqu'à présent, pour organiser le Congrès. Indiquons-les en deux mots : tout d'abord l'incohérence des sujets traités, puis l'impossibilité de toute discussion sérieuse. Les communications devaient s'échelonner de quart d'heure en quart d'heure; on tenta au début de réserver quelques minutes aux observations éventuelles des contradicteurs; en fait, on renonça bien vite à ce compromis, et il n'y eut que très rarement un semblant de discussion. Il en fut de même aux séances générales : là encore le temps a toujours fait défaut. Si bien que durant quatre jours les orateurs se succédèrent automatiquement à la tribune et monologuèrent les uns après les autres devant un auditoire passif, parfois vivement intéressé, parfois aussi indifférent, souvent incapable de saisir en quelques minutes le sens et la portée exactes de ce qu'on lui présentait si hâtivement : à cet égard, comme M. Couturat ne manqua pas de le faire remarquer, la diversité des langues elle aussi, empêcha fréquemment de bien comprendre et par suite de pouvoir critiquer les idées brièvement exposées devant le Congrès. Aussi l'attention des auditeurs, sans cesse tenue en suspens par de nouvelles communications, fut-elle véritablement gaspillée; elle ne put se fixer longuement sur aucun problème bien déterminé sauf peut-être sur le pragmatisme : elle s'éparpilla en tous sens et se trouva bientôt lassée, tandis qu'imperturbablement le Congrès dans ses diverses sections, égrenait plus d'une centaine de communications comme un très long et très monotone chapelet.

Nous n'examinerons pas ici les différents projets de réforme ou de réglementation qui furent proposés de divers côtés : limitation du nombre des communications, choix de quelques sujets que le Congrès étudierait exclusivement, multiplication des séances générales [1].

C'est du travail positif du Congrès que nous avons à nous occuper. Comme nous l'avons dit, de ce vaste travail, rien ne semble plus particulièrement ressortir : Il faut donc renoncer à choisir quelques communications importantes ou typiques pour les analyser seules et les critiquer à loisir. Le mieux sera sans doute d'exposer aussi objectivement que possible, sinon dans leur inté-

1. Voir une séance de la Société française de philosophie en partie consacrée à cette étude, dont le compte rendu paraîtra dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* de janvier 1909.

gralité, du moins dans leurs grandes lignes la plupart des travaux apportés au Congrès; un tel résumé, à défaut d'autre intérêt, fournira peut-être, non seulement un certain nombre d'indications et de renseignements utiles, mais aussi la matière à bien des réflexions profitables.

Les communications avaient été distribuées assez arbitrairement entre sept sections.

Histoire de la Philosophie; Philosophie générale et Philosophie de la Nature; Psychologie; Logique et Philosophie des Sciences; Morale; Esthétique; Philosophie de la Religion.

Nous ne suivrons pas rigoureusement cet ordre, et nous n'étudierons pas naturellement ceux des mémoires français qui sont publiés *in extenso* dans la première partie du présent numéro.

LE PRAGMATISME

De la masse de travaux présentés au Congrès, nous détacherons tout d'abord ceux qui de près ou de loin, se rapportent au pragmatisme.

Un vent de pragmatisme et d'humanisme, venant sans doute des pays anglo-saxons, n'a cessé de souffler sur le Congrès. Dès le premier jour, le pragmatisme devint pour le Congrès un centre de préoccupations et l'objet des plus ardentes discussions. A partir de ce moment la lutte entre pragmatistes et antipragmatistes alla sans cesse en s'aggravant, et une fois le Congrès clos, la dispute continua encore quelque temps avec le même acharnement, dans une petite salle de l'Université que les adversaires ne pouvaient se décider à évacuer définitivement.

Résumons brièvement les péripéties de cet interminable débat.

La question fut posée nettement à la PREMIÈRE SÉANCE GÉNÉRALE par un rapport très clair et très solide du professeur JOSIAH ROYCE (de Harvard University) : *The probleme of truth in the light of recent research.*

A travers les nombreuses discussions auxquelles ont donné lieu récemment en Europe et en Amérique les problèmes concernant la nature de la vérité, M. Royce a cru pouvoir distinguer trois tendances principales qu'il s'est efforcé de caractériser successivement.

1. La première de ces tendances, que M. Royce qualifie d'*Instrumentalisme*, dérive pour une large part du courant d'études histo-

riques et des diverses formes d'évolutionnisme qui se sont développées si puissamment au cours du XIXe siècle, et qui, excitant un intérêt toujours croissant, ont fini par envahir presque tous les domaines de la pensée et du savoir humain.

A force d'envisager exclusivement le côté historique et évolutif des processus humains, on a été tout naturellement conduit à mesurer l'importance d'une fonction humaine quelconque, au rôle qu'elle a joué dans l'adaptation de l'homme au milieu qui l'environne, c'est-à-dire dans l'évolution spontanée de sa vie biologique et aussi dans le développement et l'organisation stable de sa vie sociale.

Quand ces tendances s'appliquèrent au problème de la vérité, elles devaient donner naissance à une conception toute nouvelle du vrai; de ce point de vue, la vérité de ces jugements sera estimée d'après la valeur vitale des fonctions par lesquelles nous recherchons et définissons cette même vérité. Telle est en effet la thèse centrale de l'instrumentalisme, et on peut résumer sommairement les principales conséquences qui en résultent :

I. — La vérité est une qualité qui s'attache à nos idées et à nos opinions, dans la mesure où ces idées ou opinions accomplissent une fonction organique, c'est-à-dire dans la mesure où elles déterminent pour une part notre adaptation au milieu ou consolident l'équilibre de notre vie.

II. — Une idée ou une opinion est vraie, si elle nous guide dans le train de la vie (*the business of life*), si elle nous permet de l'organiser comme nous le désirons, c'est-à-dire comme l'exigent les besoins de l'être individuel et de l'être social qui coexistent en nous.

Dès lors l'expérience et le succès étant les seuls critères nous permettant de connaître et d'apprécier les différents procédés au moyen desquels nous pouvons nous adapter au milieu, les idées seront vraies dans la mesure où elles nous rendront capables de prévoir et de gouverner l'expérience.

III. — Dire qu'une idée est vraie, ce n'est pas la caractériser d'une façon absolue et définitive. Nos succès, nos adaptations sont relatifs à notre situation et à nos besoins. Aucune opinion ne peut-être vraie, absolument parlant, la vérité varie avec le succès auquel elle nous conduit.

L'intrumentalisme établit ainsi une relation étroite entre la vérité d'une idée et la situation à laquelle elle se trouve adaptée. La vérité dont nous avons besoin ne peut être définie qu'en termes pratiques

et par sa corrélation avec les adaptations variées que nous imposent les nécessités changeantes du milieu, par conséquent par sa corrélation avec les fonctions diverses qu'impliquent la vie en société et la vie individuelle.

La vérité d'une idée n'est donc qu'un *événement* qui se réalise quand nous réussissons à atteindre des idées utiles. Une idée peut dès lors être vraie par rapport à un but et fausse par rapport à un autre but, vraie à un moment et fausse à un autre, etc.

La logique n'étant plus, du point de vue instrumentaliste, qu'un effort pour apprécier la valeur fonctionnelle et instrumentale de nos idées, elle est par définition une science empirique, une branche de la psychologie; ou, en tout cas, elle dépend très intimement des recherches biologiques, psychologiques et sociologiques, puisque seule l'expérience nous permet de distinguer la valeur de certaines idées ou de certaines opinions, leur utilité plus ou moins grande pour nous mener aux adaptations dont nous avons besoin.

Une dernière caractéristique de l'instrumentalisme, c'est qu'il insiste constamment sur « l'attitude qui regarde en avant » (*the forward looking attitude*). Une idée est vraie par ses conséquences, quand elle peut nous conduire à une expérience utile : sa valeur est donc essentiellement une valeur de direction. La vérité n'est en aucune façon copie d'une réalité extérieure ; l'instrumentalisme n'est à l'entendre que la généralisation du concept scientifique d'hypothèse de travail, à condition que la valeur scientifique d'une telle hypothèse ne lui vienne pas de ce qu'elle nous ferait pressentir une vérité absolue, mais de ce qu'elle nous guide avec succès et nous permet de prévoir et de diriger l'expérience.

2. Une très grande partie du pragmatisme contemporain se ramène à la tendance qui vient d'être analysée, mais à côté d'elle, une autre tendance s'est manifestée sous diverses formes et plus ou moins consciemment. Cette tendance, M. Royce l'appelle l'*individualisme*.

Cet individualisme peut s'énoncer ainsi : puisque la vérité est faite et non pas simplement trouvée, puisqu'elle est faite pour l'homme et non l'homme pour la vérité, une proposition ou une opinion est vraie pour une personne donnée, non pas quand elle contribue à adapter l'organisme ou l'être social à son milieu (ce qui est encore une définition objective de la vérité) mais bien plutôt quand elle s'accorde avec la volonté individuelle de cette personne, quand elle

incarne les fins subjectives que cette personne entend poursuivre et qui lui sont propres.

La vérité serait alors définie par sa relation *aux besoins de l'individu* et elle varierait avec ces besoins, sa définition dépendant toujours de la décision de chaque individu et n'ayant de valeur que par elle.

Chaque individu devrait donc définir *sa vérité*, en fonction de ses propres besoins. Certains auteurs qui mettent en avant cette conception, s'empressent d'en limiter l'application aux cas où il s'agit de définir la vérité morale et peut-être aussi la vérité religieuse. Une foi, une doctrine de vie seraient alors déclarées vraies dans la mesure où les besoins de tel individu exigent et réclament impérieusement cette vérité. Parfois cependant on étend cet individualisme à toutes les sortes de vérités, mais alors on le modifie le plus souvent en admettant que l'expérience impose certaines limites, certaines contraintes, et que les désirs et les fins individuelles ne peuvent dès lors déterminer la vérité que d'une façon relative et partielle.

Cette tendance s'est exprimée souvent en des termes tels qu'elle semblait l'application, au problème de la vérité, d'un individualisme nietzschéen outrancier.

D'autre part, chez un bon nombre d'auteurs, cet individualisme se trouve combiné, non sans subir certaines modifications, avec la tendance instrumentaliste; ils soutiennent alors que la vérité est entièrement relative aux besoins de l'individu, mais quand on leur oppose les conséquences de ce relativisme extrême, ils battent en retraite et font appel aux résultats scientifiques de la psychologie, de la sociologie et de la théorie évolutionniste, s'exprimant alors comme si la vérité, au lieu d'être déterminée par ce qui semble désirable à l'individu l'était objectivement par les besoins de la société ou par les tendances générales de l'évolution.

Ce mélange bâtard de l'instrumentalisme et des diverses formes d'un individualisme capricieux, l'ambiguïté qui en résulte sans cesse, vicient profondément une grande partie de la littérature pragmatiste de ces derniers temps.

3. La troisième tendance souvent confondue avec ce que les pragmatistes appellent l'intellectualisme a une tout autre origine et une tout autre histoire. Elle s'est exprimée principalement par un désir croissant d'exactitude et de précision dans les méthodes des sciences mathématiques et plus généralement par un effort pour développer

une conscience scientifique très délicate et très réfléchie, apte à discerner quelles méthodes, quelles conclusions doivent seules être admises dans les parties de la science où le raisonnement déductif est possible.

Les bases des sciences exactes ont été l'objet d'une revision très profonde et très pénétrante : ce qui était précédemment accepté comme preuve, ne s'est plus trouvé satisfaire la pensée moderne. On a des exemples de cette revision dans les nouvelles définitions et théories du continu, des nombres irrationnels, des principes de la géométrie, etc.

Devenue consciente d'elle-même et de son orientation, cette tendance qui reflétait un nouvel idéal de recherche du vrai, devait entraîner les esprits vers une nouvelle théorie de la vérité fondée sur ce type de recherche et d'étude.

De très loin les pragmatistes ont entendu parler de ces méthodes renouvelées qu'employaient les sciences exactes, mais par une singulière méprise; ils ont cru qu'elles permettaient aux sciences modernes de construire à leur gré ce qui leur convenait et que le caprice devenait le maître de la Science. Il suffit d'être tant soit peu familier avec les nouvelles recherches mathématiques pour sentir combien les pragmatistes se sont fait d'illusions à leur sujet. Elles impliquent en effet une conception de la recherche de la vérité beaucoup plus rigide que jadis et par suite aussi une conception beaucoup plus précise de la nature de la vérité.

En progressant, ces recherches ont suscité inévitablement une logique nouvelle, qu'aucun manuel ne résume encore de façon adéquate; son trait le plus remarquable consiste dans une *théorie générale des relations* qui embrasse toute notre pensée et par suite toutes les sciences déductives et empiriques. Dès lors, on peut mettre au défi quiconque étudie sérieusement un problème de cette logique nouvelle, à condition qu'il soit capable de le bien comprendre, de soutenir encore que la vérité de semblables relations soit relative aux besoins du penseur individuel ou aux adaptations fonctionnelles de notre organisme à son milieu. M. Charles Peirce, de l'autorité duquel les pragmatistes ont abusé avec tant de désinvolture, est un de ceux qui ont le plus contribué à la constitution de cette logique des relations. Les travaux très divers qui s'y rapportent n'ont presque plus rien à voir avec les anciennes tentatives pour découvrir les catégories par l'introspection : ils conduisent sans cesse à de nouvelles

découvertes qui sont souvent d'un intérêt passionnant et d'une grande portée objective. Un exemple bien connu de ces recherches, c'est l'étude classique de Dedekind : *Was sind und was sollen die Zahlen*. D'autres travaux se rattachent à la théorie moderne des ensembles. Mais le trait commun de toutes ces recherches, c'est qu'elles s'efforcent de dégager une vérité souvent très difficile à atteindre mais qui une fois atteinte, apparaît incontestablement comme une vérité absolue. Cette vérité est alors totalement indépendante des besoins passagers de l'individu et de l'adaptation fonctionnelle d'un organisme, à moins que ces besoins et ces adaptations ne soient eux-mêmes considérés comme des fragments d'une vérité beaucoup plus vaste à laquelle les vérités absolues de la logique se rattacheraient directement. Bref, quiconque doute qu'il y ait des vérités absolues, n'a qu'à étudier les mathématiques pures et la logique contemporaine : intéressé ou non, il sera obligé de se ranger à l'évidence.

Cette troisième tendance a commencé déjà à se formuler en théories précises de la vérité et de sa nature (par exemple celle qu'a exposée M. B. Russell). En tout cas il est établi que la vérité, telle qu'elle ressort des recherches récentes, ne peut être définie, ni en termes d'instrumentalisme, ni en termes d'individualisme, ni plus généralement par aucun relativisme, quel qu'il soit.

M. Royce s'efforce alors de ramener à l'unité les trois formes de vérité qu'il a successivement étudiées.

Il veut montrer que ces trois tendances expriment toutes une forme de *volontarisme*, qu'elles supposent toutes l'intervention de la volonté dans l'établissement du vrai. Pour les deux première tendances, la question n'est pas douteuse. Reste la dernière tendance. Suivant M. Royce, l'homme atteint la vérité absolue, précisément quand il découvre ce que sa volonté ne peut pas ne pas faire, quelque capricieuse et libre qu'elle soit, dès qu'elle présente le moindre degré de cohérence rationnelle. Pour le prouver, il faut combiner et construire des idées de façon à dégager quelles formes de combinaison et de construction ne peuvent être niées sans qu'on contredise cette négation elle-même dès qu'on se met à agir. Or dans beaucoup de cas, on trouve précisément que la négation de certaines propositions ayant trait à des *relations* fondamentales pour l'esprit, implique elle-même la réassertion de ces propositions. C'est déjà au moyen de ce procédé qu'Euclide démontrait qu'il ne peut y avoir de dernier nombre premier car en posant un nombre premier qui serait

le dernier, l'esprit se donne le moyen de construire après lui un nombre premier plus éloigné). La négation de semblables propositions ne fait donc que confirmer leur vérité et on a bien affaire ici aux propositions *absolument vraies*, dont M. Royce avait étudié l'établissement à propos de la logique des relations. Pour découvrir de telles propositions, on ne peut faire appel à des « certitudes immédiates », ni à l'analyse approfondie par laquelle Kant prétend dégager les contradictions. Il faut une méthode de synthèse constructive dont Kant n'a rien su, et que les méthodes mathématiques et logiques nouvelles ont seules permis de développer.

Ces vérités absolues, on peut les appeler des formes mathématiques ou des catégories de logique pure. Leur découverte est de la plus grande importance, pour déterminer le type de la recherche scientifique, l'organisation des diverses sciences et toute notre conception de l'Univers. On peut dès lors reconnaître que la vérité empirique, telle que la dégagent les sciences, est bien relative à l'observateur, à ses fonctions et à ses besoins individuels; en ce sens l'instrumentalisme, et l'individualisme reflètent fidèlement la nature de beaucoup de vérités découvertes par l'homme. Mais en même temps les nouvelles méthodes logiques nous permettent d'atteindre aussi la vérité absolue dans les relations qui dominent toute l'activité de notre pensée. Suivant M. Royce, cette vérité est absolue, non pas au sens où l'entendait le vieil intellectualisme, mais seulement en termes de volontarisme. Les relations fondamentales que découvrent les mathématiques et la logique pure, sont celles qui déterminent la forme de notre activité, et qui constituent par conséquent la forme même du vouloir.

Ainsi le relativisme individualiste ou instrumentaliste est incapable d'atteindre une conception vraiment profonde de la vérité, à moins qu'on ne l'interprète lui-même d'un point de vue plus élevé. Le pragmatisme absolu, tel que le conçoit M. Royce serait une doctrine synthétique de la vérité qui concilierait les trois tendances précédentes en les exprimant en termes volontaristes. Cette doctrine reconnaît que certaines vérités empiriques dépendent des fonctions humaines et de leur adaptation, que d'autres peuvent être légitimement définies par l'individu en quête d'une foi et d'une doctrine de vie. Mais elle soutient que toutes ces vérités relatives se rattachent à une vérité absolue, déterminée par les formes universelles du vouloir, en tant qu'elles s'expriment dans la logique et dans les mathé-

matiques pures. Ainsi se trouverait unifiée notre conception de la vérité.

M. Royce avait analysé avec beaucoup de finesse les diverses tendances du pragmatisme contemporain.

Dans une intéressante communication, M. ARMSTRONG (Wesleyan University, Middletown, Connecticut) étudia à son tour l'*évolution du pragmatisme*. L'histoire du pragmatisme a été longtemps assez confuse, mais depuis peu la situation commence à s'éclaircir. Le développement s'est fait par voie d'*accord* sur certaines doctrines fondamentales, et par voie de *différenciation* en ce qui concerne certains autres principes.

I. — Les pragmatistes admettent en premier lieu que le pragmatisme est un principe ayant avant tout une valeur *méthodologique*, et par là ils répondent déjà à l'accusation de positivisme ou d'agnosticisme.

II. — Les pragmatistes admettent en second lieu que le pragmatisme n'est synonyme ni d'individualisme, ni de subjectivisme : mais ils insistent sur des facteurs assez différents pour repousser sur ce point les critiques de leurs adversaires. Schiller s'en tient à l'élément *social* ou commun et à son rôle dans l'acte de connaître. James insiste plutôt sur la relation de la vérité et de la connaissance à la « réalité », et il craint même que l'humanisme de Schiller ne soit trop aisément compatible avec le solipsisme ou l'agnosticisme [1].

III. — *Pragmatisme et humanisme.* — Ici la différenciation qui s'est produite est évidente. Schiller soutient lui-même que l'humanisme est plus large que le pragmatisme, qu'il tient pleinement compte des éléments personnels et finalistes dans la connaissance, et que comme méthode il peut s'appliquer universellement [2].

IV. — *Variétés de la méthode pragmatiste.* — L'humanisme mis de côté, la méthode pragmatiste peut varier :

1. Elle varie selon les natures différentes auxquelles elle s'applique. Ceci est reconnu à la fois par les amis et par les ennemis du pragmatisme. En particulier, Dewey dans son compte rendu du « Pragmatisme » de W. James, distingue deux significations du mot pragmatique, suivant qu'il s'applique aux objets, aux idées, ou aux vérités, aux croyances [3].

1. Voir *Philosophical Review*, janv. 1908, p. 15-17.
2. *Studies in Humanism*, p. 16.
3. *Journal of Philosophy*, 13 février 1908, p. 85-99.

2. *Pragmatisme et jugement de valeur.* — James et Schiller interdisent tous deux l'usage de jugement de valeur pour résoudre les problèmes fondamentaux. Dewey (dans la Revue qui vient d'être citée), semble mettre en question leur validité mais il s'écarte en cela de son attitude précédente [1].

3. *Applicabilité de la méthode pragmatiste.* — Peut-on l'appliquer à des problèmes transcendants ou seulement à la « réorganisation » de l'expérience?

4. *Pragmatisme et métaphysique.* — Le pragmatisme n'est pas une métaphysique, mais il peut conclure aisément des alliances métaphysiques. James et Schiller inclinent vers la liberté, le pluralisme vers la conception d'un monde en train de se développer et non d'un monde achevé, enfin vers le théisme. Dewey insiste sur les directions biologiques et éthiques de la doctrine [2].

Ainsi comme méthodologie, comme théorie épistémologique, et aussi quant à ses conséquences métaphysiques, le pragmatisme a évolué continuellement. Ces deux processus d'intégration et de différenciation se sont poursuivis sans cesse, mais en Angleterre et en Amérique la différenciation a gagné du terrain dans ces derniers temps et il continuera sans doute a en être ainsi dans un avenir prochain.

Les deux communications très claires et très substantielles de MM. Royce et Armstrong mettaient fort bien en lumière les différents aspects et aussi les obscurités et les contradictions de la nouvelle philosophie pragmatiste.

L'examen du pragmatisme se poursuivit dans plusieurs sections. Les exposés de M. d'Ors, de M. Jérusalem, marquèrent des étapes dans cette étude du pragmatisme.

Deux communications de M. Pikler (de Budapest) se rattachent d'assez près à la controverse pragmatiste et donnèrent lieu à une vive discussion.

Dans une première communication (*le principe de l'antagonisme*), M. Pikler a soutenu une thèse qui rappelait à certains égards la théorie bien connue de M. Paulhan sur le rôle de la *loi de contraste* dans l'activité de l'esprit. — Une conviction (*Ueberzeugung*) implique toujours la tendance corrélative à une conviction contraire, et cette

1. Voir *Philosophical Review*, mars 1906, p. 113-129.
2. *Journal of Philosophy*, 13 fév. 08, p. 97.

tendance, paralysée dans la mesure où la première conviction triomphe (c'est-à-dire est jugée vraie), n'en est pas moins réelle, en ce sens qu'elle est toute prête à se substituer à la tendance adverse. Bref la tendance à une conviction et la tendance à son contraire existeraient toujours simultanément, toutes deux réalisées ou (si l'on préfère) toutes deux s'excluant de façon *complémentaire*.

M. Pikler a fait valoir à l'appui de cette thèse d'allure psychologique plusieurs arguments logiques tels que ceux-ci : un jugement (par exemple, il fait froid) ne pourrait avoir d'autre but que d'écarter le jugement contraire; il serait impossible de nourrir en soi une idée sans être en possession de l'idée contraire, et dès lors cette idée devrait jouer un rôle dans l'apparition même de la première. Que la tendance antagoniste soit en général inconsciente, cela n'enlève rien, suivant M. Pikler, à la validité de ces divers arguments.

La loi d'antagonisme serait un principe très général de la psychologie, se retrouvant à la base de tous les événements psychiques. Elle s'appliquerait non seulement aux convictions de nature représentative (attente, idées générales), mais aussi à la perception, à la mémoire, aux images (car elles impliquent toujours une conviction), au raisonnement et à l'action (car ils tendent tous deux à affirmer une conviction, en écartant la conviction contraire), aux désirs (dont l'objet est une conviction actuellement paralysée), au sentiment (car la coloration affective d'une conviction varie suivant le degré de probabilité de la conviction contraire).

Les psychologues combattent généralement cette loi, qu'ils ramènent d'ailleurs à la forme moins précise de la loi de relation. Cette loi, dit-on, rendrait impossible la vie même de la conscience, la représentation d'un objet supposant la représentation préalable d'un objet contraire, et ainsi de suite à l'infini, si bien que jamais une perception ne pourrait s'insérer dans la vie consciente.

M. Pikler écarte cette difficulté : le premier terme d'une série de perceptions, ne peut être en effet perçu consciemment, puisqu'il n'y a pas alors trace de perception contraire dans la conscience : les qualités par lesquelles le premier terme s'oppose aux autres ne peuvent apparaître à ce moment. Mais il en reste une tendance confuse à invoquer cette perception première dès que la perception antithétique se présente à nous : le changement que provoque en nous l'apparition du second terme succédant au premier, nous donne soudain conscience des deux perceptions opposées; c'est donc le

rapport d'antagonisme des deux perceptions qui les rend conscientes *simultanément* : en ce sens le premier terme est pour ainsi dire postérieur au second, il n'est aperçu, ne devient conscient, que lorsqu'il a été vaincu. Ainsi l'enfant avant sa naissance ne perçoit pas consciemment l'obscurité, mais une fois né, la lumière évoque dans sa conscience la tendance à maintenir l'état précédent : la lumière et l'obscurité sont ainsi perçues en même temps et comme l'antithèse l'une de l'autre [1].

Dans sa seconde communication (*le rôle de l'intérêt dans l'action et la controverse pragmatiste*), M. Pikler se demande quelles sont les conditions qui déterminent à un moment donné le triomphe de l'une des tendances ou convictions antagonistes; il distingue trois sortes de « forces convaincantes » qui agissent toujours simultanément, bien que chacune corresponde à une classe déterminée de convictions et y joue normalement un rôle prépondérant. Ce sont :

1° Les forces extérieures qui déterminent ordinairement nos perceptions extérieures.

2° Les événements expérimentés et vécus par nous, qui déterminent généralement nos croyances (de nature représentative).

4° La différence de valeur, d'agrément ou d'intérêt, entre plusieurs convictions, différence qui détermine en général notre activité.

Mais :

1° Les forces extérieures peuvent intervenir de façon anormale à la place des événements vécus, pour déterminer nos représentations (par exemple, quand la chaleur d'une contrée tropicale nous accable et nous empêche même de concevoir qu'il puisse y avoir des pays où il fait froid : la sensation déborde la représentation) :

2° Les expériences antérieures empiètent parfois sur les forces extérieures et déterminent nos perceptions (illusions dues à l'attente...).

3° Les énergies extérieures ou les événements précédemment vécus par nous contrarient quelquefois l'influence de l'intérêt ou du plaisir sur notre activité et déterminent des actions faites sans raison, par réflexe ou par routine (habitude, fatigue).

4° La valeur, l'intérêt débordent la sphère de notre activité, quand nous percevons ou croyons quelque chose simplement parce que cette perception ou cette croyance nous est agréable ou profitable.

La différence de valeur entre deux convictions antithétiques inter-

1. Voir *Ueber den Versuch einer Theorie des Willens*, von Julien Pikler, Barth. Leipzig, 1908.

vient aussi dans le *desir streben*, parce que la valeur est une force de conviction, et que, si cette force ne réussit pas à provoquer une croyance, à cause de l'opposition des deux autres facteurs, elle se fait du moins sentir en suscitant un désir.

Enfin, dans son domaine propre (l'activité), la valeur, l'utilité provoque des croyances *pratiques* que l'esprit agissant, ne pouvant se contenter de vérités purement individuelles et relatives à son action, tend à transformer en vérités universelles et absolues, inhérentes aux directions mêmes qu'il se détermine à suivre.

Le pragmatisme est donc trop modeste, puisqu'il n'attribue à la volonté que le pouvoir de créer des vérités strictement individuelles, des valeurs subjectives, alors que nos vérités tendent toutes invinciblement à être objectivées par le sujet. Mais, d'autre part, à côté de l'utilité, il faut reconnaître l'existence d'autres forces objectives de convictions, sans lesquelles l'action elle-même serait dépourvue de sens. Sans doute un facteur subjectif peut entrer en ligne de compte dans la formation d'une conviction, mais M. Pikler maintient le rôle prépondérant et seul normal du facteur objectif, conciliant ainsi la vérité du pragmatisme avec l'autre vérité indépendante de l'action.

Aux objections de M. Royce, M. Pikler répond en critiquant la formule de conciliation proposée par M. Royce[1]. Le volontarisme de M. Royce laisse encore dans l'ombre les facteurs objectifs de la vérité et suppose à tort une relation de dépendance entre la volonté et les vérités absolues : alors que leur essence et leur formation n'ont en réalité absolument rien de volontaire.

Signalons également une communication de M. Aars (de Christiania) qui se rapportait directement au pragmatisme envisagé dans ses rapports avec l'énergétique. Suivant M. Aars, le scepticisme serait le trait caractéristique de notre époque, la doctrine de Kant étant selon lui le comble de l'agnosticisme. Le savant Weissmann déclare que le cerveau n'est point fait pour la connaissance, mais pour l'action. Le mathématicien Poincaré affirme que la question de vérité n'a pas de sens en ce qui concerne les grands principes de la mécanique, simples formules dont toute la valeur réside dans leur commodité et leur applicabilité. Le pragmatisme se borne à souligner le côté positif de cette thèse, l'énergétisme en souligne au contraire le côté négatif. Suivant l'énergétisme nous connaissons les lois régis-

1. Voir ci-dessus, p. 936.

sant nos sensations et nos états psychiques, mais nous n'avons jamais affaire à la réalité. Ostwald, l'auteur de cette doctrine, semble croire que les énergies sont quelque chose de subjectif; on espère ainsi pouvoir se passer de l'idée du réel, en attirant l'attention uniquement sur les lois des changements. Mais l'énergie qui change n'est pourtant pas un état psychique, c'est l'hypothèse d'une réalité objective, réalité qui se modifie, mais ne peut jamais être anéantie. Au contraire les états psychiques, les sensations sont constamment anéanties. La loi de la constance et de l'équivalence ne s'applique donc jamais aux états psychiques, mais bien à des objets réels, à des *énergies* objectivement existantes. Les hypothèses scientifiques sont *empiriques* en ce sens qu'elles sont vérifiables et qu'elles déterminent des attentes nouvelles et non équivoques. L'énergie par sa définition même est une cause réelle, car seul le réel peut être cause.

L'énergétisme ne peut donc éviter le vieux problème du réel et doit se demander lui aussi si oui ou non notre science atteint la vérité, l'objectivité.

Il en est de même du pragmatisme. Les pragmatistes ne peuvent se contenter de la thèse de Weissmann, qui fait de nos connaissances de simples illusions qui se trouvent utiles à la vie et à l'action. Nos idées sur le monde réel dérivent peut-être en partie de sources erronées ou illusoires, mais il faut se demander aussi si elles ne proviennent pas de quelque source de vérité, et nous sommes ainsi ramenés au problème de l'objectif. Le pragmatisme, s'il voulait aller plus avant et dépasser le scepticisme kantien, pourrait atteindre enfin une métaphysique objective. De même l'énergétisme. La loi de constance dépasse le kantisme, car il ne s'agit plus ici d'une idée platonicienne ou transcendante dirigeant d'en haut les événements par une force magique; l'énergie est une vraie substance, sous la transmutabilité relative de ses qualités.

L'ontologisme de M. Aars éclaire fort bien les causes et la raison d'être du pragmatisme; le pragmatisme ne peut vraiment désirer un meilleur point d'appui pour critiquer la vieille notion d'une vérité statique, d'une réalité séparée de tout sujet humain et de toute pensée humaine.

A mesure que le Congrès s'approchait de son terme, la querelle entre pragmatistes et antipragmatistes, au lieu de s'apaiser, devenait de jour en jour plus vive et plus passionnée.

La communication du professeur SCHILLER d'Oxford mit le feu aux poudres. M. Schiller s'efforça, à l'aide d'une dialectique serrée et tranchante, d'acculer, de réduire à l'absurde la conception rationaliste de la vérité.

Il commença par établir que, du moment qu'on refusait d'admettre la conception humaniste d'une vérité dépendant des fins humaines et n'existant que par sa relation à ces fins, il fallait supposer une vérité *indépendante*. Dès lors il n'y a qu'à dégager les conséquences impliquées par une telle attitude. L'affirmation d'une vérité indépendante conduit nécessairement à l'affirmation d'une vérité *invérifiable*. Car puisque la vérité est indépendante, elle ne peut dépendre essentiellement de sa vérification. Une vérité étant vraie en elle-même, resterait tout aussi vraie non seulement si elle n'était pas vérifiée, mais même si elle était invérifiable. Certains rationalistes, moins naïfs que les autres, ont déjà aperçu cette conséquence de leur doctrine, mais ils n'ont pas vu les autres avantages que leur assure cette attitude. En effet, mis au défi de prouver non seulement que la vérité invérifiable peut exister, mais aussi qu'elle existe effectivement en ce moment, les rationalistes peuvent alléguer le corollaire de la doctrine rationaliste que nous venons de déduire, comme un exemple très convaincant de vérité invérifiable. La doctrine d'après laquelle il pourrait y avoir des vérités invérifiables, étant elle-même invérifiable, est une preuve très claire de sa propre vérité. Certes un humaniste n'admettrait pas une telle preuve, mais parce qu'il repousse en bloc toute notion de vérité indépendante. Cependant une telle démonstration doit sembler très satisfaisante à l'esprit d'un rationaliste. D'ailleurs le rationaliste serait en droit de tirer encore de sa doctrine d'autres conséquences non moins riantes, car du moment qu'il existe un seul cas de vérité invérifiable, on ne peut plus nier qu'il ne puisse y avoir un nombre quelconque de cas semblables, et comme de telles vérités sont par hypothèse invérifiables elles n'ont nul besoin d'être prouvées, mais seulement d'être affirmées. Dès lors, le rationaliste est mis à même par sa théorie de la vérité, d'affirmer tout ce qui lui convient, et de conférer la vérité à un nombre illimité d'assertions par sa seule affirmation. Ce privilège n'était pas à dédaigner, quand il s'agissait d'établir certaines vérités, dites *a priori*, et d'une façon générale il donnait au rationaliste l'avantage qu'on a faussement attribué à l'humaniste, car naturellement du point de vue de l'humanisme, toutes ces conséquences sont

rejetées et sont considérées comme constituant à elles seules une réduction à l'absurde du rationalisme.

La communication de M. Schiller souleva beaucoup d'objections : il a semblé en effet que M. Schiller attaquait bien durement le vieux rationalisme préhistorique et ontologique contre lequel il prétendait argumenter : le pragmatisme pourrait ménager un peu plus un adversaire aussi complaisant et qu'il semble vraiment se forger tout exprès pour s'assurer de faciles victoires : en écrasant ce fantôme, le pragmatisme est-il donc bien sûr de ne pas s'enlever par là même presque toute raison d'exister.

Quoi qu'il en soit, la discussion qui suivit cet exposé, fut extrêmement vive et animée (« grossière » même, assure dans son compte rendu de la *Zukunft* M. le professeur Jerusalem, dont la communication sur *l'apriorisme et l'évolutionnisme* souleva elle aussi des tempêtes). Ces violentes passes d'armes ne marquèrent pourtant pas la fin du débat. Une profonde irritation couvait toujours sourdement dans les deux camps ennemis; on ne tarda pas à s'en apercevoir. Au moment même ou le Congrès allait terminer ses travaux, les adversaires tombèrent d'accord sur la nécessité de consacrer encore deux longues séances supplémentaires à la discussion des théories pragmatistes. Espéraient-ils en se retrouvant une fois de plus en présence résoudre définitivement le problème? L'admettre serait vraiment faire une part trop belle à la finalité et à la réflexion dans la direction des événements d'un Congrès philosophique. En réalité avant de se séparer pour plusieurs années, avant de retourner à leurs études solitaires, les pragmatistes et surtout les antipragmatistes semblaient éprouver le besoin de rompre encore quelques lances, et surtout de se confirmer dans leur propre conviction, en venant une fois de plus confesser solennellement leur foi.

Si le lecteur veut se représenter assez justement ce que fut cette dernière rencontre, qu'il imagine la lutte de deux robustes géants, seigneurs puissants et redoutés de très vastes terres. Ils s'ignoraient l'un l'autre, tous deux avaient grandi à l'écart; ils vivaient sur leurs larges domaines, sans en bien connaître les bornes, et surtout sans bien se connaître eux-mêmes, pleins d'orgueil et de confiance, certains que la domination du monde leur était réservée de toute éternité. Un jour ils se rencontrent et ils s'étonnent d'être deux; devant chacun, le fantôme de l'autre persiste, s'affirme et se met à prononcer des paroles de maître. Alors un trouble les prend, ils s'in-

quiètent, s'effraient et la peur les met en rage. Sans prendre même le temps de se regarder en face, ils s'élancent l'un sur l'autre, ils veulent se terrasser, s'écraser. Mais ils se battent en aveugles : les coups pleuvent sans qu'aucun ne porte, ils tâchent en vain de se saisir et n'embrassent que le vide. Voilà certes un spectacle plaisant et tout à fait profitable pour des esprits philosophiques : malheureusement à Heidelberg la plupart des philosophes s'étaient jetés eux-mêmes dans l'arène : les philosophes français et italiens furent presque les seuls à s'abstenir et purent contempler paisiblement la bataille que se livrait avec acharnement le pragmatisme et de l'antipragmatisme :

Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,
Et terra magnum alterius spectare laborem.

La lutte fut ainsi circonscrite entre les pragmatistes anglo-saxons et les représentants allemands ou slaves de l'intellectualisme traditionnel. Dans cette lutte le pragmatisme, préoccupé avant tout de faire beaucoup de bruit, a négligé totalement de présenter aucun argument nouveau; à aucun moment il n'est apparu sous une forme sinon originale, du moins un peu renouvelée. Retranchée derrière ses formules, la philosophie nouvelle semblait plongée déjà dans une espèce de somnolence, renonçant presque à discuter, sûre d'elle-même, comme une vieille doctrine qui croit pouvoir désormais s'abstenir de comprendre et de penser. Quant à l'intellectualisme qui lui fut opposé, on restera sans doute au-dessous de la vérité en disant qu'il parut très lourd, et comme engourdi, vivant exclusivement sur les systèmes des grands maîtres d'autrefois, singulièrement ignorant des travaux scientifiques, des recherches logiques et épistémologiques de ces dernières années et même assez peu au courant de la littérature pragmatiste contre laquelle il s'élevait avec l'indignation d'un dormeur subitement réveillé. M. Jerusalem dont l'évolutionnisme psychologiste fait fort bon ménage avec le pragmatisme d'outre-Manche, se plaint amèrement de cette indolence et de cette inertie singulière.) Un des représentants de l'Intellectualisme orthodoxe vint déclarer que Kant avait élevé *pour toujours* l'édifice de la nature et de l'esprit : *ab uno, disce omnes.*

Dans ces conditions, la discussion devait rester assez stérile, assez peu instructive pour quiconque a suivi dans le *Mind* les controverses

pragmatistes de ces dernières années ou même a lu sur le pragmatisme quelques études approfondies[1].

Nous la résumerons aussi rapidement que possible.

M. Schiller ouvrit le débat en exposant une fois de plus la théorie pragmatiste de la vérité. L'essence des méthodes pragmatistes c'est de poser la question de savoir par *quel moyen* la vérité d'une affirmation peut être reconnue. Toute énonciation a en effet la prétention d'être vraie et cependant la plupart d'entre elles sont fausses. Il faut donc distinguer soigneusement la prétention formelle à la vérité, de la vérité véritable. Dira-t-on que la vérité est l'accord de la pensée et de son objet? Mais qu'est-ce que cet objet, est-il donné ou transcendant, et qu'est-ce que cet accord? Même difficulté si on considère l'affirmation vraie comme l'image d'une réalité, car comment se rendre compte de l'exactitude de cette image; comment donc effectuer le passage de la vérité prétendue à la vérité vérifiée? Ce passage et par suite la distinction profonde de ces deux étapes, n'est possible que si on sort de l'affirmation primitive pour éprouver sa valeur aux conséquences qu'elle entraîne. C'est donc le *succès* qui décide finalement si l'affirmation est vraie ou non. Les conséquences sont-elles bonnes? L'affirmation est reconnue pour bonne, c'est-à-dire déclarée vraie. Dans le cas contraire, elle est réputée fausse et elle est rejetée. Voilà le sens véritable de la définition pragmatiste de la vérité, et on voit par là qu'il s'agit d'un problème aussi inévitable pratiquement que théoriquement.

A cette thèse les différents orateurs qui se succédèrent à la tribune devaient répondre sans dépasser cinq minutes : il ne pouvait donc être question de critiquer bien sérieusement le pragmatisme; ce fut plutôt une série de manifestations; un défilé d'affirmations ou de protestations, chaque orateur venant approuver les déclarations de M. Schiller ou s'efforcant en quelques phrases d'enfermer le pragmatisme dans un cercle vicieux. Reproduisons ici quelques-uns des arguments les plus caractéristiques, parmi ceux qui furent mis en avant.

M. Nelson (de Göttingen) remarque qu'avec la thèse pragmatiste on ne veut plus rien affirmer avec apodicticité, et qu'il y a alors *regressus ad infinitum*. Il est impossible d'affirmer que A = A,

1. Voir dans la *Revue de Métaphysique*, Comptes rendus, septembre 1905, janvier et mars 1907 : article de M. Parodi, janvier 1908 ; *Bulletin de la Société de philosophie*, juillet 1908.

mais seulement : il me semble utile que A = A ; mais on devrait de même se borner à affirmer qu'il semble utile qu'il semble utile que A = A, etc. Ce serait donc la négation de toute pensée véritable, le pragmatisme radical est impossible.

M. Steppuhn (de Moscou) distingue la *définition* de la vérité et le *critère* de la vérité. Il serait différent de définir le vrai par l'utile, ou de faire du succès un critère de la vérité.

M. Elsenhans (de Heidelberg) pose aux pragmatistes la question suivante : que faites-vous ici? D'après quel critère voulez-vous que nous jugions la vérité du pragmatisme? Sommes-nous ici pour discuter de l'utilité du pragmatisme; ne venez-vous pas vous-même nous poser la question de vérité? La discussion même que les pragmatistes réclament, suppose que nous pouvons juger d'après des critères purement logiques et apprécier intrinsèquement et non par son succès la vérité d'une doctrine.

M. Jerusalem (de Vienne) vint au contraire inviter le Congrès à examiner soigneusement les thèses pragmatistes : quiconque a travaillé dans les laboratoires et contribué à l'élaboration d'une vérité scientifique est obligé de reconnaître l'intérêt de la conception pragmatiste; conception qui n'a pas encore atteint sa forme définitive et dont il convient d'attendre la croissance et le développement. M. Jerusalem fait l'historique du pragmatisme : né en Amérique, profondément différent de toutes les philosophies de cabinet et d'université, il répond à une tendance profonde, la tendance à demander à la philosophie des lignes de conduite précises et des réponses pratiques aux problèmes qui angoissent l'homme. C'est Charles Peirce qui, il y a trente ans, s'aperçut que nos jugements et nos convictions ne sont et ne doivent être que les règles de notre activité. En dehors de ses conséquences pratiques, une pensée reste verbale et sans contenu véritable.

M. Jerusalem rappelle le livre de vulgarisation qu'il a écrit en 1907 sur le *Pragmatisme, un nom nouveau pour de vieilles méthodes de pensée*. La valeur de la vérité est dans les résultats qu'elle entraîne pour la vie des individus. Les jugements ne sont pas de pures constatations de l'homme, ils n'ont pas pour but de satisfaire ses tendances esthétiques, les *vrais* jugements sont ceux qui tiennent à la vie des hommes et qui déterminent leurs actions. La pensée est une partie et un facteur de la vie dans son ensemble, toute connaissance théorique ne peut donc être qu'un *moyen* : le besoin de savoir pro-

vient du désir de conservation, la science est l'arme la plus puissante de l'homme dans le combat pour la vie. Le monde de la pensée n'est pas un monde de raison pure sans rapport avec nos sensations et nos actions. La vérité que le chercheur veut découvrir n'est rien d'absolu, elle dépend de la vie, elle est *lebenswert*. Et M. Jerusalem, qui voit dans le pragmatisme une méthode générale, active et vivante, applicable à toutes les recherches humaines, s'est efforcé de montrer aux représentants de la vieille logique combien leurs constructions sont mortes, stériles et séparées de tout l'Univers.

M. Itelson (de Berlin) s'est élevé avec une grande éloquence contre le pragmatisme [1]. Le pragmatisme qui ose après Platon soutenir des thèses que les sophistes eux-mêmes n'osaient pas défendre, ne mérite pas le beau nom d'*humanisme*, au sens où on l'entend depuis la renaissance, le pragmatisme est un *barbarisme* qui n'a rien à voir avec la philosophie véritable. On parle sans cesse de volontarisme, d'activisme. Mais est-ce que les pragmatistes n'ont pas besoin eux-mêmes du concept de vérité, ne prétendent-ils pas que leur conception répond à la réalité des choses.

On affirme le primat de la volonté, de l'action, de la vie. Mais quand on raisonne avec quelqu'un, est-ce donc à sa volonté qu'on s'adresse, ou à sa raison?

Et comment d'ailleurs raisonner avec le pragmatiste, puisqu'il nie la logique? Accepter la façon dont il pose le problème, c'est accepter par avance sa solution. Dès qu'on veut discuter avec les pragmatistes, ils se dérobent et répondent que la logique n'est pas tout, que leurs adversaires méconnaissent la vie, qu'une doctrine ne vaut que dans la vie et par son efficacité. Le pragmatisme se place hors de la pensée, qu'il y reste; il n'y a pas de point de contact entre lui et la raison.

Il confond sans cesse deux choses absolument différentes :

1. La vérité de telle affirmation qu'il convient de vérifier et qui peut ensuite être reconnue fausse.

2. Le concept même de vérité.

Quel est donc le rationaliste qui a considéré la preuve de la vérité comme inutile, qui a mis la vérité au-dessus de l'obligation de se

1. Il nous a été malheureusement impossible de résumer les trois communications de M. Itelson : *Vérité et pragmatisme*; *L'erreur sort-elle de la vérité*; *Nouvelle classification des Sciences*, l'auteur ne nous ayant fait parvenir aucune notice.

justifier? Prêter au *rationalisme* la notion d'une vérité extérieure à *la Raison* et d'une vérité invérifiable, c'est dire des pauvretés.

D'autre part le rationalisme ne nie pas que la pensée ne s'écoule dans la vie, qu'elle n'en soit à cet égard une partie ni que la pensée doive être inutile et ne pas diriger notre activité. Mais il déclare que ce n'est pas en tant qu'elle est utile, ni en tant qu'elle s'écoule dans la durée, qu'elle est science et vérité; ce n'est pas en tant que nous restons au niveau de la vie et de ses besoins que nous pensons et que nous pensons vrai, c'est en tant que nous nous dégageons de l'action, en tant que nous nous arrachons aux exigences de la vie. Le point de vue logique n'a rien à voir avec le point de vue psychologique.

Ce n'est pas en mangeant, ni pour manger, que Kepler ou Galilée ont fait leurs découvertes. Ce n'est pas le pragmatisme qui a inspiré les savants, ce n'est pas lui qui susciterait jamais les grands sacrifices que les hommes ont, à tous les moments de l'histoire, offerts à leurs idées et à la vérité telle qu'ils la concevaient.

M. Aars remarque que le pur rationalisme est trop simpliste. Il faut envisager, sinon l'utilité, du moins les conséquences des vérités qu'on propose; il n'y a vérité que quand certaines prévisions d'avenir se réalisent. Mais M. Aars s'élève contre la conception de plusieurs degrés de vérité au sens où l'entendait M. Royce, et il insiste sur l'ambiguïté des expressions pragmatistes. S'agit-il de conceptions utiles à un individu? Mais ce qui est utile à l'un nuit à l'autre. Est-ce d'une utilité commune à plusieurs individus? Mais où s'arrêter dans cette voie?

Après l'intervention de M. Aars, la discussion devint de plus en plus ardente et confuse. Le mot de bluff américain fut prononcé et souleva de vives protestations.

M. Carus (de Chicago) vint déclarer que toute la pensée américaine n'était pas infectée de pragmatisme. On soutint que le pragmatisme allait ruiner l'œuvre philosophique de vingt-trois siècles; d'autres assurèrent qu'il ne fallait pas s'en occuper trop sérieusement, etc.

Tels furent les arguments les plus saisissants qui furent développés au cours de la discussion.

Chacun des deux adversaires put se flatter d'avoir remporté une importante victoire. En réalité, les deux doctrines ont pris enfin contact mais sans qu'un pas ait été fait de part ou d'autre dans la voie

de la conciliation ou même d'une plus parfaite compréhension du problème. Les pragmatistes auraient donc grand tort de chanter victoire; certes ils ont vaillamment mené leur doctrine au combat; mais peut-être eût-il mieux valu pour elle l'approfondir un peu plus ou l'enrichir de quelque analyse, de quelque développement nouveau. Au lieu de s'en tenir à quelques vagues formules qui n'ont même pas pour elles le faible prestige d'une antique tradition, les pragmatistes devraient songer, que si la guerre endort souvent la pensée, jamais les coups n'ont fait progresser une idée.

PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
LOGIQUE. PHILOSOPHIE DES SCIENCES

I. — Philosophie générale.

Nous résumerons sous ce titre très vague un certain nombre de communications, la plupart d'allures systématiques et dont quelques-unes prétendaient même contenir le germe d'une philosophie nouvelle; nous classerons, autant que possible, ces diverses ébauches de systèmes dans un ordre de généralité décroissante. Nous sommes ici dans le domaine des vastes conceptions du monde (*Lebensanschauung*, ou *Weltanschauung*), et nous voudrions rester le moins longtemps possible sur des hauteurs aussi vertigineuses et aussi nuageuses ; mais nous tenons à ne pas faire un choix arbitraire entre des communications, dont la brièveté seule dissimule peut-être le réel intérêt. D'ailleurs, à défaut d'autre attrait, un compte rendu sommaire de quelques-unes de ces tentatives pourra montrer une fois de plus qu'il n'y a sans doute rien de tel pour troubler notre claire perception du réel que de vouloir s'élever jusqu'au Tout de l'être, du monde et de l'esprit; il pourra aussi faire sentir assez vivement tout ce qu'il y a de routinier et de profondément traditionnel dans l'audace même et dans la témérité apparente de semblables escalades.

Mentionnons simplement les communications de M. Jelinek (de Zdolbunow, Russie) sur le *mouvement central et sa signification dans l'Univers*, de M. Strasszewski (de Cracovie) sur des *Problèmes de Métaphysique* et sur *la question du Temps*, enfin de M. Jakowenko

de Fribourg) sur *ce qu'est la méthode transcendantale* et sur *le fondement transcendantal des Mathématiques.*

Dans un vaste tableau d'ensemble dont l'inspiration généreuse n'a pu masquer la parfaite banalité, M. DRITNA (professeur à Prague, député au Reichrath) étudie les *bases de la conception moderne de la vie.* Cette conception combine le naturalisme antique, son amour de la vie et de la beauté, et le supra-naturalisme chrétien qui oppose la nature à Dieu, qui nous conduit à la vie sainte par la patience et l'humilité, mais qui prépare en même temps la renaissance morale en prêchant l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Une fois ces deux tendances rapprochées par leur commun *individualisme* (renaissance et réforme), le rationalisme du XVIIIe siècle conduit l'homme à l'idée la plus élevée de notre époque, celle de l'*humanité.* Cette idée, au niveau de laquelle se concilient l'individualisme et le socialisme, se manifeste d'abord dans la vie de famille, puis dans le patriotisme qui doit tendre à l'autonomie complète de tous les peuples civilisés et M. Dritna nous achemine ainsi sans effort vers une société humaine, fraternelle et pacifique, qui réalisera enfin les beaux rêves d'un Comenius et d'un Leibniz.

M. FISCHER-PLANER a fait une communication sur *la théorie de la connaissance, la métaphysique et la science de la nature.* Il y a un axiome fondamental à la base de toute recherche philosophique; cet axiome s'énonce ainsi : *je veux penser*, ce qui implique un *sujet* qui philosophe, l'*intention* de philosopher et enfin une certaine activité nommée *pensée.* Cette pensée dont on est certain immédiatement, on peut, dans cet axiome, la considérer comme un *objet*, grâce à la *mémoire* qui permet de se souvenir de la pensée comme *chose écoulée*, et par suite de séparer dans l'introspection le sujet et l'objet, bien qu'ils soient tous deux la même chose, la même activité.

La théorie de la connaissance a dès lors pour fonction d'étudier les moyens qui nous servent à connaître l'être. La connaissance de l'être nous est fournie par les diverses sciences naturelles. Enfin la métaphysique explique l'être en rassemblant les résultats des sciences en un tableau unique et synthétique de l'univers.

Rapports de la théorie de la connaissance et de la science. — Parmi les concepts dont se sert la science de la nature pour désigner et relier les objets de nos perceptions, M. Planer veut distinguer les concepts *réels* (c'est-à-dire ceux qui désignent des objets réellement perçus par nous) et les concepts *abstraits*, dont nous admettons

l'existence pour expliquer certains effets sensibles (ainsi les concepts de force, de matière, de volonté, de mémoire, de temps, d'espace... . Seul ce qui est directement perçu est vraiment réel : des lois la théorie de la connaissance doit dégager les concepts *abstraits*, pour éviter de fausses démarches à la science qui ne doit admettre ces concepts qu'à titre de présomptions.

La *métaphysique*, de son côté, nous oblige à sortir de l'observation sensible et nous conduit fatalement au noumène. Les objets de science ne sont que des composés de *qualités* que nous connaissons par les sens. Mais nous ne pouvons non plus percevoir une qualité en soi, puisqu'elle est toujours en relations avec d'autres qualités et que nous ne la connaissons que par ces relations. A la limite, il faudra donc poser, pour comprendre le monde dans son unité, une *qualité ultime* ou un *objet n'ayant qu'une qualité*, cause première de tout l'être. Nous ne pouvons d'ailleurs en dire rien de plus, et c'est fantaisie que de la ramener au concept de Dieu ou de Matière ou d'Inconscient.

C'est précisément une métaphysique de l'inconscient (qui semble assez voisine du système de von Hartmann) qu'a développée M. Arthur Drews (de Karlsruhe) dans sa communication sur la *réalité de la conscience*.

L'idée de conscience (*Bewusstsein*) appartient à la pensée moderne. Pour la philosophie ancienne et médiévale, la conscience était simplement la pensée de l'être ; celui-ci étant entendu au sens de réalité matérielle. Pour Platon, l'*Idée* de l'être est l'idée de l'*Être* ; de même pour Plotin, qui admet seulement que l'être est une réalité profonde coïncidant avec Dieu. Suivant M. Drews, Descartes se borne à transporter cette identité de l'être et de la pensée des hauteurs de la métaphysique au domaine de l'expérience psychologique, et il fait du moi le point où coïncident la pensée et l'être.

On peut envisager l'idée de conscience quant à sa forme ou quant à son contenu. Dans ce dernier cas, l'identité de l'être et de la conscience signifie que la *réalité* est le contenu de la conscience, seule forme vraiment réelle. Dans le premier cas, elle signifie que la conscience est l'être, c'est-à-dire que toute véritable réalité n'est que l'être idéal ou représenté.

Or on ne peut expliquer la réalité en l'analysant en représentations élémentaires. N'est réel que ce qui est *efficace*, et les représentations en tant que telles n'agissent pas les unes sur les autres. La forme

de la conscience elle-même ne peut posséder aucune réalité, car elle est inséparable de son contenu, et par suite aussi phénoménale que lui. Elle n'est, à vrai dire, qu'une abstraction intellectuelle, séparée du contenu réel de la conscience ; elle est sujet logique dans une proposition, mais non pas sujet réel d'une activité de conscience. La considérer comme telle, c'est, comme disait Kant, l'hypostasier. Or c'est ce que font tous ceux qui attribuent au moi une réalité métaphysique : le « moi absolu » la « conscience supra-individuelle », la « conscience en général » d'un Fichte et de ses disciples contemporains (Windelband, Rickert, Lipps...) ne sont que des abstractions.

Forme et contenu de la conscience sont donc également irréels. Le *cogito* de Descartes comme l'*Idée* de Platon repose sur une confusion de deux génitifs. L'*Idée* de l'être est l'idée de l'*Être* ; la *pensée* du moi est la pensée du *moi*. Mais dans le premier cas, le génitif est un génitif objectif, dans le second, un génitif subjectif.

Tout être qui est contenu dans la conscience est par cela même conscient, donc idéal : de même la forme de la conscience elle-même. — La conscience n'est une réalité ni au sens formel, ni au sens matériel. Il n'y a pas d'intuition intellectuelle donc pas de coïncidence possible entre l'être et la conscience. Comme les mystiques, Schopenhauer se trompe en croyant que nous pouvons saisir la volonté dans la conscience, et de même Wundt qui croit que nous atteignons le réel dans la perception de nous-mêmes. Nous n'atteignons que des contenus de conscience ; contenus passifs, improductifs, discontinus ; ce qui les relie, ce qui produit en apparence l'activité de la conscience, c'est quelque chose qui se trouve *derrière* la conscience (comme l'appareil du cinématographe derrière les spectateurs). Il faut rompre avec le naïf réalisme épistémologique dont l'histoire de la philosophie montre la dissolution progressive. — et qui du dehors se réfugie à l'intérieur de notre pensée. La conception de notre conscience comme quelque chose de périphérique d'excentrique est le pendant de l'excentricité de notre planète admise depuis Copernic. Le cogito et la réalité de la conscience sont des conceptions à la Ptolémée. Il faut donc nous débarrasser de l'illusion fatale de la centralité et de l'indépendance de notre conscience et reconnaître l'éternel inconscient de Schelling comme la seule réalité, « le soleil dans le règne des esprits[1] ».

1. Voir le livre de M. Drews, *Das Ich als Grundproblem der Metaphysik*, 1897.

La science se présente à nous comme un édifice solide et imposant où le travail de chaque génération vient s'ajouter au travail des générations précédentes. Le consentement de tous les esprits s'attache nécessairement aux connaissances scientifiques. La science n'est pas système, elle est vérité. Mrs. Ladd Franklin (John Hopkins University, Baltimore) dans une communication qu'elle a intitulée l'*Épistémologie pour le logicien*, regrette qu'il n'en soit pas de même en philosophie.

Si le logicien, si le savant n'ont considéré jusqu'à présent la philosophie que comme un simple jeu d'esprit, c'est qu'ils n'y trouvaient ni un corps de doctrines bien établies, ni même les fondements d'une théorie qui puisse rallier l'assentiment des esprits compétents. Mrs. Ladd Franklin, intrépide logicienne, n'hésite pas dès lors à proposer au Congrès la nomination d'une commission permanente destinée à rechercher les propositions fondamentales qui se trouvent peut-être à la base de tous les systèmes et qui pourraient être sanctionnées par tous les penseurs. Et s'il n'y en a pas, cela encore serait intéressant à savoir.

En attendant la promulgation officielle des principes essentiels de toute philosophie véritable, Mrs. Ladd-Franklin se résigne à indiquer elle-même très brièvement ce qu'une telle philosophie devrait comprendre. Elle se composerait :

1° D'une *théorie de la réalité* : rien n'est réel, si ce n'est les données immédiates, inanalysables et irréductibles de la conscience.

2° D'une *psychologie* approfondie et adéquate, analysant très exactement tout le contenu de la conscience, puisque c'est ce contenu qui constitue tout le réel.

3° D'une *théorie de la vérité*.

4° (Comme la vérité s'exprime par des jugements) d'une *théorie du jugement*.

Si l'on entend par connaissance l'ensemble de toutes les propositions reconnues vraies, l'immense confiance que nous avons dans sa valeur, provient uniquement de ce que les vérités scientifiques se tiennent entre elles, de ce que la connaissance est ainsi comme un tissu très serré où tout s'entremêle et où tout se confirme. De là le nom de « Theory of Histurgy » que Mrs. Ladd Franklin donne à sa conception de la philosophie.

M. Waldapfel (de Budapest) cherche à démontrer qu'il y a dans

tout raisonnement, qu'il porte sur le vrai, sur le beau ou sur le bien, un élément subjectif et un élément objectif; les théories esthétiques, éthiques et logiques méconnaissent en général l'un ou l'autre de ces éléments. Suivant M. Waldapfel, il convient de subdiviser encore l'élément subjectif en deux parties : un élément individuel (relatif à l'individu raisonnant), un élément collectif (relatif à la foule, à la nation, à l'humanité), et il propose finalement le tableau suivant que nous reproduisons sans commentaires.

	Élément objectif	Élément individuel	Élément collectif
Raisonnement sur le vrai.	Concordance et l'ordonnance.	La clarté pour l'individu.	Le pratique, l'utile pour la foule.
Raisonnement sur le beau.	Convenance de la fin et des moyens.	L'agréable.	L'élément tenant à la race, l'élément biologique.
Raisonnement sur le bon.	Traditions, institutions.	L'avantageux.	Le bien public.

M. Kozlowski (de Varsovie) a exposé d'une façon assez obscure une conception nouvelle de la *philosophie de l'histoire, de son objet, de son domaine et de sa structure.*

Il y eut un temps ou la sociologie semblait devoir remplacer la philosophie de l'histoire. Mais depuis quelques décades l'insuffisance de la sociologie commence à se faire sentir, et de nombreuses tentatives se font pour tracer le plan d'une science philosophique, qui embrasserait les phénomènes sociaux et historiques dans une synthèse générale. Cette science doit être philosophique, par sa méthode et par son but. En effet les sciences particulières envisagent la réalité, en se plaçant à des points de vue exclusifs. La philosophie qui tend vers la synthèse doit s'élever au-dessus des oppositions auxquelles donnent lieu les attitudes exclusives de l'esprit dans les divers groupes de sciences spéciales ; les plus importantes parmi ces oppositions sont celles du point de vue subjectif et du point de vue objectif, du point de vue théorique et du point de vue pratique, du point de vue généralisant et du point de vue individualisant. La science synthétique des phénomènes sociaux et historiques dépasserait ces oppositions ; elle embrasserait à la fois les phénomènes de la conscience et leurs causes ou leurs effets dans le monde étendu , elle exigerait donc de l'objectivité, comme toutes les sciences, mais ne pourrait se dispenser de juger, de poser des valeurs; elle concilierait la méthode individualisante propre à

l'histoire et la méthode généralisante propre aux sciences sociales. Or pour embrasser tous ces phénomènes dans une synthèse, il faut les traiter au moyen de *concepts* et par les méthodes dont se sert la philosophie. Aussi la science en question serait-elle une branche des sciences philosophiques. La sociologie opposée à l'histoire n'est qu'un des aspects de cette philosophie historique, aspect correspondant au positivisme; la philosophie historique ou philosophie sociale forme au contraire la clef de voûte des sciences sociales et des sciences historiques.

Quant à la structure de cette science, elle doit être déterminée par son but, et ce but est double; connaissance et direction de la conduite. Quant à la connaissance, l'explication causale n'a qu'une application restreinte en histoire, puisque la chaîne d'explication causale doit avoir son origine dans les limites de l'univers historique. De plus le devenir historique étant d'ordre psychique, doit être expliqué par des causes mentales. Le cours de l'Histoire n'étant pas cyclique mais asymptotique, ce n'est pas la *loi* qui est l'élément constitutif de l'histoire, mais plutôt l'idée d'un progrès. Une action historique est celle qui tend consciemment vers un but général considéré à tort ou à raison comme formant une étape dans la voie du progrès. Sinon l'acte n'a aucun sens historique.

Enfin la philosophie sociale a besoin de certains concepts particuliers pour caractériser les différentes phases du devenir social. Ce rôle sera rempli par des « principes historiosophiques » (correspondant aux lois des sciences nomologiques); leur fonction sera à la fois *explicative* (mais non causalement) et directrice (en tant qu'on en dégagera des principes d'action progressive); ainsi le *contrat social*, le *droit naturel*. La découverte d'un principe historiosophique applicable historiquement a pour le progrès social et sa direction la même valeur que la découverte d'une loi de la nature pour la science appliquée.

Suivant M. Franze (de Nauheim), le degré de développement auquel l'homme parvient, se mesure par son intelligence, cette intelligence par sa capacité d'énoncer des jugements vrais; enfin la vérité de ces jugements dépendrait elle-même de la recherche de *l'évidence*. L'évidence, critère de la vérité, est donc un étalon qui permet de mesurer le développement intellectuel de l'homme. M. Franze analyse dans le passé et dans le présent le *besoin d'évidence*, et il croit pouvoir affirmer que le sentiment et par suite aussi le

besoin d'évidence est plus puissant de nos jours qu'aux époques antérieures ; il en résulterait donc que l'homme moderne a progressé intellectuellement. Un coup d'œil jeté sur les étapes de la civilisation nous permet même de penser que ce besoin d'évidence ira en croissant à l'avenir. Mais, arrivé à un développement intellectuel vraiment supérieur, l'homme ne s'efforcera plus d'atteindre des propositions évidentes dans tous les domaines, comme il s'acharne à le faire aujourd'hui. Bien au contraire il séparera toujours davantage le domaine du savoir et celui de la foi ; dans le premier domaine, l'évidence est souveraine, dans le second, c'est au contraire la certitude subjective à l'égard de certains articles de foi philosophique et religieuse. Comme on le voit, l'avenir que prophétise M. Franze ressemble singulièrement à un passé qui n'est pas bien loin de nous.

M. D'ORS (de Barcelone) a cherché, à propos de la controverse pragmatiste, à déterminer le *résidu* qui subsiste irréductible, quand on veut purement et simplement mesurer la science par l'action. Il présente sa communication comme un essai pour étendre à l'épistémologie certaines idées que Schiller appliquait à la théorie de l'art. L'esthétique de Schiller a, comme l'épistémologie moderne, un point de départ biologique. Seulement, tandis que l'esthétique dégage de ses recherches l'idée de *jeu*, l'épistémologie au contraire fait bientôt intervenir l'idée de *nécessité*. Pourtant, la divergence n'est pas aussi complète qu'il le semble. D'une part la *nécessité* doit entrer dans la définition de l'art et le soumettre jusqu'à un certain point à un principe d'économie. D'autre part le jeu, la notion de liberté doit intervenir dans la définition de la science. Si la science n'était qu'un produit de la nécessité, on pourrait toujours, comme le pragmatisme le soutient, ramener aux nécessités de l'action les créations scientifiques. Mais l'épreuve faite, il reste un résidu qui ne peut s'expliquer par l'étalon de l'utile, parce qu'il est hétérogène à cet étalon. Ceci est susceptible de démonstration ; dans les produits scientifiques supérieurs, la généralité des résultats ne peut s'expliquer complètement par la prévision nécessaire à l'individu ou à l'espèce ; dans les produits scientifiques inférieurs, dans l'élaboration des faits par l'activité connaissante, un facteur esthétique et libre (curiosité, désir du jeu logique des idées) intervient déjà. La curiosité est soumise aux mêmes règles que le jeu et ce sont des règles d'art. Il semble paradoxal que le point de départ de l'épistémologie

et de l'esthétique soit biologique, et que leurs règles supérieures soient des lois purement esthétiques; c'est le paradoxe que la logique de demain, le *Novum organum* à édifier, s'efforcera de résoudre. Peut-être faudra-t-il, pour cela, définir une attitude de demi-croyance (qu'on trouverait par exemple dans la vie religieuse des Grecs). L'homme serait en face des résultats scientifiques comme le Grec en face de ses dieux.

Ainsi le résidu esthétique que nous rencontrons toujours, dès que nous voulons mesurer la science par l'action, nous empêche de voir dans le principe d'économie mentale, une loi complète de l'activité scientifique.

De la communication très touffue de M. Bullaty (de Vienne) sur *Deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, nous nous bornerons à indiquer les principales conclusions. Le point de départ du Rationalisme, ce n'est pas, simplement, le sujet, le moi, comme on le croit généralement; c'est le *moi pensant*. L'empirisme, au contraire, prend pour point de départ l'objet empiriquement donné, et il pose ensuite un sujet correspondant à cet objet, mais un sujet empirique et non pas pensant. M. Bullaty s'est efforcé de démontrer que l'une ou l'autre attitude avait pour résultat de supprimer tout contact direct et véritable entre l'objet et le sujet. Il s'agit, par conséquent, d'écarter les obstacles qui séparent l'objet du sujet. Le monde sensible empirique ne nous est pas donné comme séparé en sujet et en objet, c'est l'abstraction philosophique qui crée cette distinction, source de difficultés insurmontables. Le monde sensible, tel qu'il nous est donné empiriquement, est déjà un monde *pensé* et pensé à la fois comme sujet et comme objet. Ni dans le sujet, ni dans l'objet, nous n'avons jamais affaire à une réalité purement empirique ou à une réalité purement rationnelle. Ce n'est pas le *moi* qui pense; le moi, le sujet est déjà chose pensée; de même l'objet, le matériel n'est pas pensé *par* le moi, il est pensé comme constituant la pensée.

En réduisant l'opposition du sujet et de l'objet à une opposition purement logique, nous tranchons par là même les deux questions fondamentales de la théorie de la connaissance : y a-t-il un objet réel? y a-t-il un sujet réel? La théorie de la connaissance n'a alors plus de raison d'être, la question de la possibilité de la connaissance ne se pose plus. On peut seulement analyser logiquement la connaissance, et la définir comme la liaison logique d'un sujet et d'un

objet purement logiques. Le mérite de la théorie de la connaissance a été de nous montrer qu'en admettant un objet et un sujet réels, nous n'avions affaire qu'à des postulats de la connaissance elle-même, et non à des *faits* réels. Ainsi la théorie de la connaissance apparaît comme une étape qui nous achemine vers un point de vue vraiment philosophique et critique, celui de *l'immédiateté épistémologique* (*erkenntnisstheoretische Unmittelbarkeit*)[1].

C'est encore une conception nouvelle de la connaissance envisagée dans ses rapports avec la réalité qu'a exposée M. Von der Pfordten (de Strasbourg) dans sa communication sur *le conformisme, mode de connaissance du normatif*. La pure théorie de la connaissance n'a pas permis jusqu'à présent de trancher le débat entre le phénoménisme idéaliste et subjectif et le réalisme. Il vaut donc mieux, comme Kant l'a fait dans ses Prolégomènes, partir des résultats des sciences spéciales, examiner leur valeur et se demander alors dans quelle mesure notre connaissance parvient à pénétrer l'essence véritable des choses.

Mais dans cette régression Kant s'est appuyé exclusivement sur les mathématiques et la physique théorique; dès lors un tel point de départ devait le conduire au phénoménisme, car ces sciences ont pour caractéristique d'être absolument phénoménales, de se passer de tout concept d'être ou de substance, et de n'étudier que les relations, les lois entre les choses. Suivant M. de Pfordten, la *chimie* s'occuperait au contraire des choses en elles-mêmes; la première, elle atteint le qualitatif dans la nature, et elle nous fait passer en même temps du point de vue *erkenntniss theoretisch* au point de vue *erkenntnisspraktisch*. La réaction de plusieurs substances entre elles, la synthèse chimique, nous montre la nature agissant conformément à nos hypothèses, conformément aux raisonnements qui nous ont fait mélanger telles substances et non d'autres. Ici personne n'observe, personne ne se représente, c'est un Devenir que nous *dirigeons*. Dès lors le phénoménisme ne peut plus suffire : notre spéculation n'est plus extérieure au monde, il y a entre elle et lui un rapport fixe et déterminable; il n'y a plus contemplation passive d'un donné, il y a un mode nouveau de connaissance, la connaissance d'un devenir qui dépend de cette connaissance et est

1. Voir les études de M. Bullaty, Le problème de la conscience (*Archiv für systematische Philosophie*, 1900, 1902, 1906). Le problème de connaissance (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*), 1908.

dirigé par elle : M. de Pfordten appelle ce point de vue le *conformisme*; les concepts isolés qui sont liés ainsi par une certaine relation fixe à l'essence même des choses, sont des *conformités*. Cette conformité n'est pas vraie d'ailleurs de tous les concepts de notre pensée; la conformité n'est vraie que des concepts que nous *voulons* ériger en *normes* des phénomènes, que nous tentons d'employer comme tels et dont le succès vient démontrer la relation au réel. Notre pensée n'est pas identique et coextensive à l'être, mais seulement la pensée qui va « contra naturam » qui se dégage de l'oppression des phénomènes sensibles pour créer des normes et les appliquer au donné.

M. de Pfordten insista sur les nombreuses conséquences qu'entraîne l'adoption de son point de vue, en particulier sur les conséquences logiques, éthiques et esthétiques du « conformisme ».

M. Fullerton (de Columbia University, New-York) a développé quelques-unes des thèses caractéristiques du *néo-réalisme* américain, il les a présentés sous la forme d'une « *réconciliation entre l'idéalisme et le réalisme* ». De nos jours, certains hommes de science, qui s'intéressent à la philosophie, s'expriment de façon à faire croire qu'il faut abandonner toute foi à un monde objectif, et regarder le monde que nous appelons extérieur comme une simple *projection*, une apparence trompeuse. Cette façon de voir répugne à la fois à la science et au sens commun ; toute la question est de savoir quel sens donner au mot « extérieur ». Afin d'accorder autant que possible la vérité sur laquelle s'appuient les subjectivistes et celle que la plupart des hommes ont toujours admises, M. Fullerton propose une réconciliation par voie de concessions mutuelles.

1. Il faut que les idéalistes comme les réalistes :

a) abandonnent complètement toute idée d'*inconnaissable*, c'est-à-dire de quelque chose en dehors de l'expérience;

b) qu'ils acceptent les résultats des sciences spéciales, c'est-à-dire les résultats des sciences physiques et des sciences morales.

2. En second lieu, il faut que le réaliste admette que nous ne pouvons parler d'un monde autre que celui qui se révèle à nos sens et à notre intelligence. Voilà la vérité sur laquelle s'est toujours appuyé l'idéaliste. De plus les sens et l'intelligence de l'homme sont des produits de l'évolution, et le monde ne se révèle pas sous la même apparence à toute créature. La connaissance du monde est la *connaissance de phénomènes* et rien de plus.

3. Admettre cela ce n'est nullement admettre le subjectivisme. L'idéaliste doit reconnaître que les sciences physiques existent, qu'elles n'ont pas à s'occuper de sensations et d'idées, mais bien des choses et de leurs qualités. C'est dire qu'il y a *deux ordres de phénomènes*, l'ordre objectif et l'ordre subjectif. Les phénomènes objectifs ne sont pas des phénomènes psychiques, mais des qualités des choses. Nous faisons d'ailleurs cette distinction à chaque instant dans la vie commune et dans la science; et il est bien facile de distinguer un changement dans les choses (nous le faisons par exemple quand un objet s'approche de nous).

4. Ces concessions faites de part et d'autre, la réconciliation sera facile. Les qualités des choses sont des phénomènes en relation avec nos sens et notre intelligence, mais il y a des phénomènes objectifs qui ne se réduisent pas aux phénomènes psychiques.

On peut appeler cette doctrine un *réalisme* mais le nom n'a pas d'importance. On pourrait aussi l'appeler un *monisme*, si le mot n'était pris trop souvent en un autre sens.

Le lecteur jugera sans doute qu'au bout de ce grand effort d'accommodement, le problème de l'idéalisme se retrouve posé devant l'esprit et dans les termes mêmes où on le pose depuis des siècles.

Dans une communication intitulée *Vie et métaphysique*, M. J. Benrubi s'est efforcé d'indiquer sa conception de la métaphysique, conception qui, autant qu'un rapide exposé permet de bien juger, semble apparentée d'assez près aux idées de M. Bergson et à celles de M. Eucken. La métaphysique comme science du tout de la vie, de l'absolu, ne sera possible, que lorsqu'elle s'efforcera de devenir une science d'une certitude différente de celle des sciences particulières. Le terme de « philosophie scientifique » qu'on emploie si volontiers aujourd'hui, a le même sens à peu près que celui de « chimie scientifique » ou de « biologie scientifique » : il est aussi tautologique que celui d'une science scientifique ou plutôt, si l'on entend par le mot « scientifique » l'exactitude mathématique, il est aussi irréel que celui de fer de bois. La véritable philosophie est une science *sui generis* : les sciences particulières ne cessent de répéter qu'elles considèrent le monde des phénomènes comme leur propre domaine. C'est leur droit et leur orgueil. Mais le monde des phénomènes est-il le tout de la vie? Les « pots et les plats » dont traitent les sciences ne sont que le symbole d'une réalité plus profonde et plus riche, de même que les œuvres d'un génie, « les

pots et les plats » dont parlait Gœthe, ne sont que le symbole de sa vie intérieure. Mais cette réalité n'est ni palpable, ni comptable, ni mesurable. C'est le mérite et la limite de Kant d'avoir démontré une fois pour toutes l'impossibilité de toute métaphysique intellectualiste. On ne peut pas monnayer l'immense richesse de la vie. La métaphysique n'est une science pour l'homme qu'en tant qu'il participe à une vie surhumaine, c'est-à-dire en tant qu'il est capable de créer et d'aimer. N'est capable de créer et d'aimer, que celui qui se replace dans le tout de lui-même, et ensuite dans le tout de l'être qu'il crée et qu'il aime. La véritable métaphysique est un reflet de la vie, et comme celle-ci, elle ne prétend pas être une chose faite ou parfaite. Elle ne crée pas la réalité de toutes pièces, mais elle la trouve ou plutôt c'est la réalité qui se retrouve elle-même. Elle tient compte des résultats des sciences, mais elle n'est pas leur esclave. Elle leur indique plutôt le chemin qu'elles doivent suivre pour ne pas s'égarer. La véritable métaphysique est *Lebens-Ancehauung*, c'est-à-dire science des origines et du sens de la vie. Sa tâche est donc à la fois théorique et pratique. Elle essaie de saisir l'essence de la vie et nous montre le chemin que nous devons suivre pour remplir notre destinée. Ainsi la véritable métaphysique n'est pas une ontologie mais une éthique, et la vraie éthique est métaphysique. Fonder une morale sans métaphysique c'est vouloir forcer un aveugle abandonné à lui-même à marcher. La morale est une émanation de la vie, comme la chaleur une émanation du soleil. La connaissance métaphysique dont parle M. Benrubi peut seule, suivant lui, faire de toute notre vie une grande tâche, — en faisant participer l'homme à la lutte cosmique de la lumière sur l'obscurité.

L'exposé de M. le professeur Jerusalem (de Vienne a été comme la profession de foi du psychologisme et de l'*évolutionnisme* contemporain opposé au Rationalisme ou, comme dit M. Jerusalem, à l'*apriorisme*. L'apriorisme, sous sa forme critique, croit qu'il y a dans notre connaissance, des éléments qui ne proviennent pas de l'expérience; la nécessité et la valeur universelle de nos pensées seraient dues alors au rôle de ces éléments non empiriques. Sur ce terrain critique, l'apriorisme ne peut se soutenir, car il renferme en lui comme une métaphysique latente, les éléments non empiriques sont considérés comme des fonctions intellectuelles; dès lors il suffit de faire un pas pour affirmer l'existence de substances spirituelles : le développement de la philosophie allemande qui conduit peu à peu

de Kant à Hegel, d'autres exemples analogues tirés du présent, prouvent que la tendance invincible de l'apriorisme critique est de se développer en une métaphysique spiritualiste.

L'apriorisme repousse le fondement psychologique de la théorie de la connaissance et de l'éthique. A ses yeux tout ce qui est psychologique est subjectif et individuel, et pour se fonder, il est en quête d'objectif et d'universel. Mais la violence avec laquelle les aprioristes s'élèvent contre le psychologisme, fait supposer qu'au fond ils ne s'en sentent pas complètement affranchis.

L'évolutionnisme, au contraire, n'admet pas qu'il y ait dans la connaissance des éléments non empiriques; dès lors il ne contient aucune métaphysique latente, mais il requiert pour compléter la conception empiriste du monde, une métaphysique consciente d'elle-même et loyalement déclarée transcendante. La psychologie est, pour l'évolutionnisme, la science fondamentale; il la féconde par l'emploi de méthodes heuristiques, et fonde toutes ses affirmations sur une base psychologique, biologique et historique.

Pour apprécier la valeur respective de ces deux conceptions, on peut les considérer comme des hypothèses de travail, comme des méthodes, et les employer à l'étude de problèmes particuliers. M. Jerusalem choisit comme exemple le problème des idées générales. L'apriorisme repousse le problème, car l'idée générale, le concept est du domaine des éléments non empiriques. L'évolutionnisme recherche au contraire l'*origine* du concept. Ribot dans son livre sur *L'évolution des idées générales* a montré qu'on peut atteindre quelque chose dans cette voie : M. Jerusalem lui-même dans son *Lehrbuch der Psychologie* (4e édition, p. 97 sqq.) croit avoir prouvé que ce sont des motifs biologiques qui déterminent les représentations générales ou typiques. Le premier stade dans le développement des concepts est la représentation typique (généralité *biologique*). Par le langage, nous arrivons à la généralité *économique*, un mot suffisant pour désigner beaucoup de choses semblables et allégeant ainsi le travail de la pensée. A cela s'ajoute enfin la généralité *sociologique*, par la conscience que nous avons que nos interlocuteurs désignent par les mêmes mots que nous, des idées analogues. La généralité *logique* du concept n'est rien d'autre que la synthèse des stades précédents. Le concept ne nous apparaît donc pas comme issu d'une faculté primitive et mystérieuse de l'esprit humain, il n'est que l'amincissement d'expériences antérieures.

L'évolutionnisme se révélerait ainsi comme la méthode la plus féconde, la plus pénétrante. Nous pouvons grâce à lui nous interroger sur l'origine et la possibilité de la connaissance théorique en général, problème qui disparaît avec l'apriorisme. L'évolutionnisme part seulement dans son travail de certaines propositions qu'on peut qualifier d'*a priori* heuristiques, mais il ne les considère jamais comme irréductibles à la science. — Tout d'abord l'évolutionnisme affirme l'organisation *centralisée* de l'homme, ce qui permet de comprendre la forme du jugement et les relations de l'homme et de son milieu. Puis l'évolutionnisme considère tous les phénomènes psychiques comme des *phénomènes de la vie*, en rapport avec la conservation de l'espèce et de l'individu. Par là, le caractère *téléologique* de tous les faits psychiques est mis en pleine lumière. A l'aide de ces *a priori* purement heuristiques, l'évolutionnisme s'avance vers de nouveaux faits, de nouveaux problèmes, de nouvelles solutions, et ne se laisse pas troubler par l'apriorisme pré-empirique et supra-empirique.

M. Kristian B. R. Aars (de Christiania) s'efforce de distinguer l'*abstraction* de ce qu'il nomme la *projection*; il a exprimé cette distinction en termes souvent énigmatiques, mais elle fait corps avec toute une conception du monde et de ses lois que M. Aars a développée ailleurs [1].

La plupart des philosophes admettent bien à tort que l'essence, la nature interne de la pensée consiste dans l'abstraction. Sans doute c'est par l'abstraction que l'on peut appliquer un nom commun à des objets à la fois différents et semblables par quelque côté, mais jamais on ne pourrait, au moyen de l'abstraction, réunir et fondre entre elles plusieurs représentations pour en faire l'idée d'un objet unique. Il y a là deux processus de rapprochement absolument indépendants. Dans les ouvrages d'épistémologie, on est souvent surpris de voir des philosophes admettre sans discussion que l'objet, en tant que concret, en tant qu'objectif, en tant que durable, est quelque chose qui peut être directement perçu. E. Mach, Ostwald et beaucoup d'autres semblent ignorer que nous considérons l'objet réel comme durant bien au delà de la sensation éprouvée par nous et qu'il est par conséquent quelque chose de tout autre que la sensation elle-même, telle qu'elle nous est immédiatement donnée.

1. Voir en particulier son livre *Zur psychologischen Analyse der Welt*. Leipzig.

L'idée d'un objet qui dure, serait, suivant M. Aars, créée par un acte de croyance ou si l'on veut, par une sorte d'hypothèse qu'on peut appeler *projection*. Abstraction et projection sont des fonctions absolument séparées. C'est par projection que nous créons tous les concepts qui se rapportent à des objets invisibles (c'est-à-dire sans sensations correspondantes); par exemple les concepts de force, d'énergie, de vie psychique d'autrui, de volonté, d'âme, de chose matérielle, d'atome. Wundt a tort de croire que l'atome soit un produit de l'abstraction. L'abstraction (la dénomination) s'applique après coup indifféremment aux choses visibles et invisibles, mais seule la projection peut créer ces dernières.

Toute réalité est concrète. Toute loi de la nature est une abstraction qui ne s'applique à la réalité que parce qu'elle implique et renferme toujours des concepts dus à la projection.

M. Wahle (de Czernowitz Bukovine) a présenté un mémoire sur la *décomposition du subjectivisme*, mémoire qui, en l'absence de son auteur, a été lu par le professeur Külpe et est passé presque inaperçu. Les conclusions de M. Wahle, trop brèves évidemment pour qu'on puisse saisir leur signification et leur portée véritables, frapperont certainement le lecteur par leur air de parenté avec certaines idées exposées par M. Rauh et développées par lui dans le mémoire sur l'*idée d'expérience* publié dans ce numéro.

Suivant M. Wahle, le subjectivisme, c'est-à-dire la conception d'après laquelle les réalités sont données tout d'abord comme faits de conscience et dans une conscience, n'est pas lui-même une donnée immédiate de la conscience, et paraît être une sorte de préjugé empirique auquel la structure de nos sens et les phénomènes de souvenir semblent nous conduire presque fatalement, mais qui n'en est pas moins entièrement inventé et construit par nous de toutes pièces. Une analyse correcte et directe de nous-mêmes ne découvre en nous ni faits de conscience, ni fonctions psychiques, mais seulement des séries d'événements primaires extensifs, auxquels des excitations corporelles paraissent correspondre, et des séries d'événements secondaires, miniatures des précédents et qu'on appelle *souvenirs, fantaisies, décisions*.

Autant il est inadmissible de conclure de là à un monde véritablement extérieur et semblable en tout point à ce monde sensible, autant il est injustifié de qualifier ces événements, de sensations ou de manifestations se rattachant à un moi producteur d'images; l'idée

d'un monde *intérieur* est une hypothèse aussi illégitime que celle d'un monde extérieur. M. Wahle considère comme très importantes les conséquences de cette théorie qui aurait pour elle l'évidence, et qui se bornerait à éliminer absolument tous les préjugés : il n'a pu que les indiquer très sommairement (rejet de tout idéalisme métaphysique, etc.).

Venons à un groupe de communications qu'on peut, semble-t-il, qualifier de *kantiennes*.

Tout d'abord l'intéressante communication de M. Kroner (de Fribourg en Brisgau) sur le *criticisme et l'impuissance de la pensée théorique*.

La critique implique-t-elle pour la connaissance théorique l'obligation de se résigner et d'avouer son impuissance?

Le centre de gravité de la doctrine, est-ce donc que toute connaissance est nécessairement subjective et que l'objet véritable reste en soi inconnaissable? Il se trouve historiquement que Kant, dans un but polémique et pour combattre la métaphysique dogmatique dont il venait à peine de se dégager, a été conduit à souligner le côté négatif de son criticisme plus fortement qu'il ne nous semble utile de le faire aujourd'hui, mais c'est là un fait absolument contingent et pour nous tout à fait indifférent. Nous devons, au contraire, pour écarter un dogmatisme nouveau qui ose élever contre la philosophie critique le reproche de stérilité et de scepticisme, insister à présent sur l'autre face de la critique, c'est-à-dire sur les résultats positifs auxquels elle aboutit, sur les concepts constructeurs qu'elle renferme et qu'elle implique.

Un faux préjugé contre le criticisme semble posséder encore beaucoup d'esprits du temps présent : on croit que la pensée critique converge vers une seule conclusion, se résume en une seule formule à savoir que l'esprit du sujet fini serait incapable de se hausser jusqu'à la solution des problèmes qui dépassent le monde de l'expérience. L'homme devrait donc renoncer une fois pour toutes à chercher de semblables solutions et se contenter de savoir, en guise de consolation, que seul un entendement supérieur pourrait embrasser et dominer ces problèmes transcendants.

Cette conception du criticisme est absolument erronée. La méthode même de connaissance qui permet d'édifier la critique de la raison pure, dépasse l'empirisme et prouve déjà à elle seule la possibilité d'un mode de connaître ayant une valeur et une portée supra-empi-

rique. Les antinomies sont loin d'être le dernier mot de la philosophie critique. L'œuvre propre du criticisme est bien plutôt de chasser, de faire évanouir les contradictions qu'on prétendait inhérentes à la raison. En face de ces contradictions, la critique bien loin de renoncer à les solutionner et de les laisser subsister, en s'enfermant dans le monde inférieur de l'expérience, les dépasse au contraire, et monte *plus haut* dans la raison; elle fait comparaître les deux parties devant son tribunal, et elle parvient ainsi à dégager le concept de l'Idée, qui ouvre à la pensée une voie nouvelle exempte de contradictions. L'Idée signifie donc élargissement et non limitation de notre connaissance; elle n'est pas un pis-aller qui dans la connaissance humaine tiendrait tant bien que mal la place d'une métaphysique concevable mais inaccessible au sujet fini; elle est au contraire le véritable *objet* de toute connaissance philosophique, elle est la valeur théorique suprême, l'absolu. De ce point de vue supérieur, l'opposition de phénomène et de la chose en soi se transforme et se ramène à l'opposition de la vérité scientifique des existences et de la vérité scientifique des valeurs, la subjectivité de l'expérience se réduit alors tout simplement à la catégorie scientifique d'existence.

M. Kroner s'est ainsi efforcé de dégager la critique de toute trace et de tout regret d'ontologisme.

M. Lask (de Heidelberg) se demande à son tour s'il faut admettre dans la théorie de la connaissance, dans la logique un *primat de la raison pratique*. Le doctrine qui admet un tel primat de la raison pratique prétend que le concept d'une volonté morale obéissant librement au devoir, occuperait une place centrale dans la philosophie théorique elle-même. On s'appuie alors sur cette remarque que la connaissance n'est autre chose qu'une *obéissance* aux normes de la vérité et qu'elle a ainsi le *devoir* de s'y soumettre.

M. Lask s'élève vigoureusement contre une semblable confusion et contre ce singulier moralisme qui fait déborder la seconde critique sur la première. Il lui semble tout à fait illégitime de soutenir que toute attitude subjective à l'égard de la valeur implique nécessairement une attitude morale. Ce qui favorise et ce qui semble justifier ce glissement du concept de valeur à la morale, c'est qu'on passe d'abord et sans peine du concept de valeur à celui de devoir (*Sollen*). Une valeur requiert l'obéissance, le sujet *doit* acquiescer à cette valeur qui veut être affirmée par l'esprit. De la valeur on

dégage ainsi l'idée très vague d'un rapport obligatoire entre elle et le sujet, et on applique cette idée à la connaissance dans son rapport avec la vérité à laquelle elle doit toujours adhérer par définition.

Mais ce rapport, pourquoi serait-il donc un rapport de nature morale? L'attitude morale n'est pas toute attitude prise en face d'une norme; elle est quelque chose d'essentiellement spécifique. Il n'y a relation morale (et en cela M. Lask suit fidèlement l'éthique kantienne) que quand une certaine action nécessaire est *voulue* à cause du devoir même qui s'y attache. Or, sans doute, quand dans un jugement nous nous décidons à affirmer ou à nier, il y a dans un cas acquiescement à une valeur et, dans l'autre, rejet d'une non-valeur. On peut même dire au figuré que de la vérité une espèce de contrainte se dégage et vient l'imposer à la connaissance. Mais pourquoi ce jugement, ce rapport de connaissance serait-il, par cela seul, objet de devoir pour une volonté morale?

Certes un tel rapport *peut* faire l'objet d'un devoir, et peut alors revêtir un caractère moral, en tant qu'il sera voulu conformément au devoir, mais il faut pour cela qu'à la connaissance s'ajoute la volonté autonome qui s'emparera de cette connaissance comme de l'objet possible d'un devoir. — Il n'y a donc aucun rapport moral implicitement contenu dans les rapports de pure connaissance. Si les rapports de connaissance sont après coup intégrés dans l'éthique, c'est chose accidentelle extrinsèque et totalement indifférente au point de vue de la véritable théorie de la connaissance.

Nous insisterons un peu plus longuement sur une communication de M. Goldscheid (de Vienne) qui a intéressé assez vivement le Congrès. *Die willenskritische Methode* (M. Golscheid y résume les thèses essentielles d'un livre paru en 1904 et dont la *Revue* a rendu compte en juillet 1905 : *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*).

La philosophie, science aujourd'hui stérile, accaparée comme une propriété, par quelques esprits, peut redevenir féconde et éveiller chez tous les hommes une passion joyeuse (*Freudenschaft*), la passion de penser librement et de vouloir ce qu'on pense. Mais pour que la philosophie soit ainsi régénérée il faut qu'à la théorie de la connaissance pure vienne s'ajouter une théorie de la volonté. Avant tout, il conviendrait de procéder à une « critique de la puissance du vouloir ». On ne se contenterait plus, comme la psychologie l'a fait jusqu'à présent, d'insister sur le côté passif de l'homme, et de rechercher quels motifs peuvent influencer, déterminer la volonté,

dès qu'elle apparaît dans l'homme. On irait plus loin et on étudierait quelle influence la volonté considérée dans ses différentes modalités, volonté brute, volonté cultivée, volonté déformée) peut exercer d'une part sur le développement de notre être intellectuel, d'autre part sur le milieu extérieur, sur la nature, sur les relations économiques, sur les institutions sociales, bref sur le développement historique.

Autre étude : il s'agirait d'analyser quand la volonté peut exercer une influence efficace et favorable, et de chercher comment elle doit s'y prendre pour suivre, en agissant, les directions que la connaissance lui indique.

Telles seraient les problèmes préliminaires d'une théorie de la volonté, en tant que science pratique. Mais, en tant qu'elle est à la base de toute histoire et de toute science sociale, elle s'étend beaucoup plus loin. Ne sont pas seulement de son domaine toutes les questions relatives à la *détermination* de la volonté, question qu'elle envisagera beaucoup moins du point de vue de la liberté, que du point de l'*activité* du sujet et de sa détermination par lui-même ou par le dehors; mais elle devra aussi analyser les relations volontaires telles qu'elles sont déjà données, et montrer en quels sens, chez les différents peuples et dans l'humanité tout entière, les forces volontaires se sont concentrées jusqu'à présent, quelles sont les directions principales qu'elles ont suivies, quelles directions enfin déterminent dans l'évolution les divers modes de distribution d'accumulation et d'orientation des forces volontaires du mécanisme social.

Ainsi apparaîtraient clairement les relations de l'ordre naturel, de l'ordre humain et de la volonté humaine, et on saurait non pas seulement ce que la volonté *veut* en face de certaines conditions organiques, économiques et sociales, — mais aussi ce qu'elle *peut*. La critique de la volonté s'occupe avant tout du problème délaissé jusqu'à présent du *pouvoir*. La réalisation d'un but tel est le point de vue sous lequel la critique de la volonté envisagera tous les problèmes humains.

De même qu'on entend par étude épistémologique d'un certain donné le fait de remonter pour l'expliquer jusqu'aux conditions mêmes de la connaissance en général, de même il faudrait entendre par une explication « *willenstheoretisch* » d'un donné, le fait de remonter jusqu'aux conditions fondamentales du vouloir en général.

De plus en plus on reconnaît aujourd'hui que toute connaissance se ramène à certains égards à une *volonté de connaître*, d'où l'importance croissante d'une théorie de la volonté. L'objet de la théorie de la connaissance est de déterminer l'étendue et les limites de puissance de la connaissance humaine, ses rapports avec la réalité à connaître; de même l'objet de la théorie de la volonté sera de déterminer la portée et les limites de puissance du vouloir humain, et ses rapports avec la réalité à diriger et à influencer.

La théorie de la volonté établit le passage du rationalisme à l'énergétisme. Elle soustrait le rationalisme aux attaques injustes d'un volontarisme grossier, elle fait sa place au volontarisme à côté de la connaissance contemplative, mais en le purifiant et en le *critiquant*.

Elle montre que le tort de Kant a été d'admettre un primat du *devoir* au lieu d'un primat du *vouloir*; il ne s'agit plus pour elle d'une contemplation *morale* de l'univers, d'une activité morale *dans* l'univers, mais d'une création morale de tout un monde. Comme Marx, elle admet qu'interpréter le monde n'est rien, mais que le transformer est tout. Elle fonde ce postulat marxiste en l'appuyant sur toute une critique du vouloir d'où il se dégage nécessairement; elle révolutionne la science comme le donné et veille à ce que le développement intellectuel de la collectivité ne « dévolontarise » pas l'individu. Au pragmatisme qui combat la critique de la connaissance, elle substitue un « activisme » qui la complète.

II. — Logique.

Les communications relatives à la logique furent moins nombreuses et beaucoup moins intéressantes qu'aux deux Congrès précédents. Signalons seulement en passant celles de M. Couturat sur *les rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale* et celle de M. Lalande sur la *constitution d'un vocabulaire philosophique* que l'on trouvera *in extenso* dans la première partie de ce numéro.

La plus importante fut sans contredit celle de M. le professeur Baldwin sur le *problème et le domaine de la logique génétique*.

I. — *Logique génétique et épistémologie*. — Des considérations génétiques — telles que l'auteur en a présenté quelques-unes dans son ouvrage intitulé : *Though and Things or Genetic Logic* (voir en

particulier le volume II, partie IV [1] — établissent l'existence de certains dualismes et de certaines limitations de la pensée. Veut-on un exemple de ces dualismes? La pensée est une fonction de dualisme en ce sens qu'elle porte sur des faits ou des vérités *par l'intermédiaire d'idées*. Elle peut donc être caractérisée comme *médiate*: elle soumet à sa médiation une expérience plus directe, elle ne peut ni éviter ni surmonter ce dualisme, et aboutit nécessairement à un dualisme épistémologique.

D'autre part, cherche-t-on à caractériser, par des exemples les limitations auxquelles la pensée est soumise? Il y a telles expériences dont la signification essentielle pour la conscience ne peut être rendue par cette médiation qui est la définition même de la pensée, parce qu'elles ne sont pas accessibles à la généralisation et au jugement. Le « sujet », qui est impliqué dans tout acte de peusée, ne peut être l'objet d'une représentation. Les expériences immédiates de valeur perdent pareillement ce caractère immédiat qui leur est propre, quand on les traduit sous forme de jugements. Il faut cependant que ces éléments « alogiques », irréductibles à la représentation, aient aussi leur place dans la théorie du réel.

La pensée est, en résumé, seulement un mode particulier, entre beaucoup d'autres, d'appréhension du réel. Le problème est de découvrir cette expérience intégrale où se trouvent impliquées et où reçoivent chacune satisfaction les différentes manières qui existent de « réaliser », de « trouver réel » (*finding-real*). C'est le problème qu'essaie de résoudre la logique réelle.

II. — *La logique réelle.* — Nous appréhendons la réalité perceptuellement, nous la réalisons émotionnellement, nous la postulons en tant qu'êtres moraux et religieux, nous la vivons mystiquement, nous la contemplons esthétiquement. De même que l'épistémologie — c'est-à-dire une théorie de la manière dont nous rapportons le savoir à un objet — a sa logique dans le mécanisme de la pensée discursive, de même chacune des autres manières de trouver le réel a une « logique » de son opération dans l'économie de l'expérience totale.

1. London, Sonnenschein; New-York, Macmillan, vol. I, 1906; vol. II, 1908; vol. III non encore publié. Traduction française, Paris, Doin, vol. I, 1908; vol. II en préparation. Traduction allemande, Leipzig, Barth, vol. I, 1908; vol. II en préparation. On trouvera dans cette communication quelques-unes des conclusions qui doivent être développées plus tard dans le volume III.

L'auteur a été amené par ses études à trouver dans la contemplation esthétique la véritable unification de l'expérience. Comment il a été amené à cette conclusion, et quelles conséquences il croit pouvoir en tirer, il l'a exposé dans un article intitulé : *Knowledge and Imagination* qui a été publié par la *Psychological Review*[1]. Voici quelques citations de l'article :

« Dans la construction esthétique, nous découvrons un mode de connaissance imaginative qui n'a pour mobile ni l'extension du savoir, ni la satisfaction d'un besoin, ni l'obtention d'effets pratiques. C'est une manière de traiter l'objet que l'on peut définir avec exactitude comme à la fois *supralogique* et *suprapratique*. L'intérêt qui est satisfait par la contemplation esthétique est intrinsèque, par opposition à celui qui est de nature théorique et de celui qui est de nature pratique. Le résultat de mes recherches, c'est que l'expérience esthétique ainsi définie est seule de nature à nous révéler comment la réalité subjective de la détermination interne, postulat du monde des volontés et des valeurs, et la réalité objective de la détermination externe, postulat du monde du savoir et de la vérité, peuvent dans le progrès de l'expérience, converger et se confondre, après avoir été séparées dans le développement du savoir »...

« Si nous employons le mot « contemplation » pour désigner l'aspect-connaissance de la conscience esthétique, voici la pleine signification qu'il faut donner à ce mot. Le sujet « contemple » son objet quand il l'interprète comme étant *doué d'une vérité idéale et par suite réel pour le savoir*, mais aussi comme étant *doué* intrinsèquement *d'une valeur idéale et par suite réel pour le vouloir* ; ainsi, par l'union de ces deux modes de détermination du réel, se trouve substituée, à la méditation antérieure de réalités qui restaient étrangères au sujet, l'immédiation du réel dans le sentiment. L'objet qui intéresse la « contemplation » n'est donc pas seulement un objet, c'est un objet qui enveloppe et complète le sujet. Le sujet s'y trouve réalisé, et l'expérience peut alors être appelée absolue en certains sens bien définis (pour la définition, voir l'article auquel ces citations sont empruntées)... Nous laissons à chacune des fonctions psychiques toute liberté pour atteindre ce qu'elle peut atteindre de « réel », mais la « réalisation » esthétique est la seule à laquelle nous puissions, intelligiblement, attribuer une signification absolue

1. N° de mai 1908 : voir en particulier p. 189 sqq.

Le mot *to realize*, tel qu'il est employé couramment dans la langue anglaise, suggère une expérience plus immédiate, que la découverte du réel, à laquelle aboutit la preuve logique et la présupposition du réel dont l'action pratique a besoin[1]. »

M. VAILATI (de Rome) attira l'attention sur *les obstacles opposés par le langage à l'élimination des distinctions illusoires*. L'histoire des sciences physiques nous présente des exemples très frappants de la résistance opposée par le langage et les associations verbales, à l'élimination graduelle des distinctions et des classifications, dont les penseurs et les savants ont été amenés à reconnaître la fragilité ou l'inutilité.

Il suffit de rappeler la place qui occupent dans l'œuvre de Galilée, ses polémiques entre les distinctions scolastiques, entre les mouvements *naturels* et les mouvements *violents*, entre les phénomènes *célestes* et les phénomènes *terrestres*, entre les corps *pesants* et les corps *légers*.

Dans les recherches relatives à l'homme et à ses différentes formes d'activité, cette lutte contre les distinctions et les classifications imposées par le langage, a eu encore plus d'importance. Il serait intéressant d'examiner et d'analyser les différentes formes qu'elle a revêtues, la conscience claire de ces obstacles et de la servitude dans laquelle le langage nous place à l'égard du passé et de la tradition, est probablement un des traits les plus caractéristiques de la figure de Socrate. C'est lui qui affirma hautement le droit de chaque individu non seulement d'exiger des preuves pour toutes les opinions qu'on veut lui faire accepter sous le couvert de la tradition, de l'autorité ou du sens commun, mais aussi d'exiger des *définitions* pour les notions et pour les termes à l'aide desquels de telles opinions sont énoncées, ainsi que le droit de se refuser dans le cas contraire à employer les classifications et distinctions courantes et en apparence établies. Le livre IV de la *Métaphysique* d'Aristote (peut-être le plus intéressant de tous) est consacré à une exposition systématique des différents sens attribués, par les philosophes de son temps, aux termes les plus généraux et les plus fondamentaux qu'ils employaient dans leurs discussions. Dans cette

1. L'article que nous citons ici résume un certain nombre des thèses fondamentales des volumes I et II de mon livre, et montre quel rapport il y a entre les premiers stades (« quasi esthétique ») de la connaissance imaginative et l'esthétique proprement dit.

exposition, Aristote ne pouvait pas naturellement envisager d'autres défauts de langage, d'autres ambiguïtés que celles qui se présentaient dans la langue grecque; Thomas Reid a eu bien raison de comparer à cet égard la plupart des scolastiques à des malades qui, ayant à leur portée des remèdes destinés à des maladies tout à fait différentes de la leur, ont cru pouvoir s'en servir tout de même, ajoutant ainsi à leurs propres maladies d'autres maladies encore plus graves, produites par une imprudente application des principes aristotéliques.

Prenant un exemple, M. Vailati insiste sur les conséquences qui dans la langue latine découlent de l'absence de l'*article* (partie du discours qui a joué, comme on sait, un rôle si important dans la constitution du langage technique de la philosophie platonicienne et aristotélicienne); ces conséquences n'ont pas été suffisamment remarquées par les historiens de la philosophie.

C'est aussi dans des considérations analogues qu'on doit chercher l'explication de ce fait que la pensée philosophique, qui est le produit d'une civilisation ou d'une époque de culture déterminée, ne peut conserver qu'une partie de son efficacité dans d'autres civilisations. Aussi le travail du philosophe est-il toujours à recommencer, mais il ne faudrait pas en conclure qu'il soit pour cela moins utile, moins indispensable au progrès des connaissances humaines.

Duns Scot s'était aperçu que deux des huit règles du syllogisme n'étaient pas exactes et Rosmini en donna la correction précise. M. Billia (de Turin) prétend rectifier encore deux autres règles.

I. *Utraque si præmissa neget, nihil inde sequitur.* On peut très bien conclure quelque chose de deux propositions négatives à condition que le terme moyen soit négatif. Les logiciens n'arrivaient pas à conclure parce qu'ils posaient quatre termes au lieu de trois, et non parce que les propositions étaient négatives.

II. *Nil sequitur geminis e particularibus unquam.* On peut conclure quelque chose de deux propositions particulières à la condition que le terme moyen soit déterminé. A ceux qui veulent ignorer cette correction, M. Billia fait remarquer :

1° Que tout le ressort du syllogisme est dans le terme moyen; donc si deux propositions particulières ont un même terme moyen, il y a syllogisme.

2° Ce qui a conduit à repousser cette sorte de syllogisme c'est que d'ordinaire la science n'emploie que le syllogisme où le terme

moyen est compris dans le majeur et comprend le mineur, mais la logique doit admettre (et on emploie même à chaque instant dans la vie courante) le syllogisme où le terme moyen égale le majeur et le mineur (par exemple on constate l'*identité* d'un enfant égaré, d'un prévenu à arrêter. Parfois même la science fait usage de ce syllogisme : archéologie, histoire).

3° Là encore si on n'arrive pas à conclure, c'est qu'on considère quatre termes et non pas trois, on supprime donc le terme moyen, et dès lors on ne peut en effet tirer de conclusion.

III. Par voie de conséquence, tombe la règle : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*

IV. *Pejorem sequitur semper conclusio partem.* Il reste vrai que si une des prémisses est universelle et l'autre particulière, la conclusion doit être particulière, et que si l'une est catégorique, l'autre hypothétique, la conclusion devra être hypothétique. Mais on ne doit pas prétendre que si l'une des prémisses est négative et l'autre affirmative, la conclusion sera négative. On peut très bien avoir une conclusion affirmative avec une prémisse négative, si le terme moyen est négatif, ou plus simplement pourvu qu'il y ait un terme moyen.

M. Cevolani (de Cento) présente quelques remarques très brèves et sans grande portée sur la *Proposition incidente dans la logique traditionnelle.* On distingue dans cette logique deux classes de propositions incidentes :

1. Les propositions incidentes *déterminatives* (les triangles, *qui ont les trois côtés égaux*, s'appellent équilatères).

2. Les propositions incidentes *explicatives* (le triangle *qui est une figure plane*, est le plus simple des polygones).

M. Cevolani observe que si l'on accepte la définition traditionnelle de *proposition* comme une expression au sujet de laquelle se pose la question de vérité ou de fausseté, les propositions incidentes déterminatives ne sont pas en réalité des propositions spéciales, mais plutôt des parties d'une seule proposition, dont elles déterminent le sujet. L'opinion des logiciens de *Port-Royal* suivant lesquels la proposition incidente déterminative pourrait être fausse, semble inacceptable. M. Cevolani n'approuve pas non plus le critère proposé par le logicien italien Peyretti selon lequel les propositions incidentes déterminatives se distingueraient des explicatives en ce qu'elles ne pourraient être supprimées sans rendre fausse la proposition principale.

Miss E.-C. Jones (Girton College, Cambridge) étudia la signification des propositions catégoriques et de l'inférence.

Les propositions catégoriques affirmatives peuvent être ainsi définies : une proposition catégorique affirmative affirme une identité d'extension (des termes) dans une diversité de compréhension [1].

A l'appui de cette explication et de cette définition, on pourrait considérer les conséquences que comporterait une autre vue sur la relation de l'extension et de la compréhension dans les propositions catégoriques.

Dans une proposition catégorique qui signifie quelque chose, il ne *peut* pas y avoir complète identité entre le sujet et prédicat, tandis qu'il y a complète identité de dénotation, et dans une négation catégorique il ne peut pas y avoir différence de dénotation seulement ou de compréhension seulement ; dans la proposition *S est P* j'affirme l'identité d'extension dans la différence de compréhension ; dans la proposition *S n'est pas P*, je dénie l'identité de dénotation dans la différence de compréhension, et comme on l'a déjà vu l'identité nécessaire à une assertion affirmative devient l'identité de dénotation (identité numérique, etc.) [2].

On verra que dans cette interprétation des propositions catégoriques l'identité ou la coïncidence de dénotation entre sujet et prédicat est un point d'importance essentielle ; et quand nous passons à l'inférence, il semble que dans une inférence affirmative immédiate, ou *éduction*, c'est sur cette même identité de dénotation que toute possibilité d'inférence s'appuie, tandis que dans l'inférence médiate ou déduction, la seule condition nécessaire pour que *quelque* inférence tirée de deux prémisses soit possible est l'identité (totale ou partielle) de dénotation du moyen terme.

On accordera probablement que dans une inférence explicitée en propositions :

1° Il peut ne pas y avoir de nouveauté *de fait* entre conséquences et prémisses.

2° Il devrait y avoir quelque nouveauté ou quelque différence d'expression correspondant à quelque différence de pensée, c'est-à-dire que dans une inférence nous devrions passer d'une assertion, un jugement, à une autre.

La difficulté de déterminer ce qui est et ce qui n'est pas inférence

1. Voir l'ouvrage de miss Jones : *Problems of logic*.
2. Voir le *Mind*, n° de juillet 1905.

est justement la difficulté de déterminer la signification exacte de ces mots *différence de pensée*, un *autre* jugement ou une autre proposition.

Toute la question est : qu'est-ce qui constitue la différence de jugement ou d'assertion? On a reconnu que dans l'inférence il ne peut y avoir de nouveauté objective, et aussi qu'il devrait y avoir *quelque* différence d'expression.

Une différence peut, il est vrai, être très légère; mais, que ce soit la différence la plus légère possible, il doit être admis que c'est encore une différence. Et il semble qu'il n'y a aucun espoir de tracer une ligne entre ce qui est et ce qui n'est pas inférence, si la distinction ne consiste que dans un plus ou un moins de différence. Ou il y a quelque chose de changé ou il n'y a rien, et ce quelque chose peut être insignifiant, un nuage de la grandeur de la main; mais, s'il s'interpose, il fait toute la différence.

On accordera que, sauf raison particulière du contraire, nous pouvons supposer en logique comme dans la vie commune :

1° Que P a la même compréhension et la même extension que S.

2° Que *S est P* a la même signification que P *est* S. Mais il ne peut pas être employé de la même façon.

3° Que S et S′, ou S et Z ont la même compréhension et la même extension, ou

4° Que S est P et S est P′ ou S est P et S est Q ont la même signification.

D'après cette vue c'est seulement un fait de convention grammaticale ou linguistique que par exemple *England's Queen* et *Queen of England* ont une signification et par suite une extension équivalente, et c'est un fait que quiconque a connaissance de cette équivalence la connaît pour l'avoir entendu dire ou l'avoir lue. En quelques phrases de formation semblable, on ne trouve pas cette claire équivalence : *Chicken's dish*, par exemple, ne signifie pas la même chose que *Dish of Chicken*.

C'est du point de vue que l'inférence dépend de l'identité de dénotation que miss Jones voudrait justifier cette position, que le passage de la proposition : *Victoria is Queen of England* à la proposition *Victoria is England's Queen* n'est pas une inférence formelle immédiate, mais un syllogisme dans lequel une prémisse sous-entendue doit être rétablie; ainsi : *Victoria is Queen of England. The Queen of England is England's Queen*, donc *Victoria is England's Queen*. E

miss Jones voudrait interpréter le *syllogisme* en extension de la façon suivante :

Victoria est applicable à ce à quoi *Queen of England* est applicable. A ce à quoi *Queen of England* est applicable, *England's Queen* est applicable. Donc *Victoria* est applicable à ce à quoi *England's Queen* est applicable.

Si l'on prend le cas le plus simple possible d'inférence médiate ou de syllogisme, on a *S est M*, *M est P*, autorisant à l'inférence : *S est P*. Ici on a, sans aucun doute, comme conclusion, une assertion ou proposition qui, en tant qu'assertion ou proposition, diffère en quelque manière de l'une ou l'autre des prémisses, ou des deux prises ensemble. En même temps le contenu de l'assertion *S est P* est certainement en quelque manière contenu dans les propositions *M est P* et *S est M*, et justifié par elles; nous n'avons pas « de changement dans la pensée considérée comme un tout ».

La connexion exacte semble être la suivante :

Quand nous avons entendu dire que *M est P* et que *S est M*, et saisi le contenu des deux propositions et leur connexion, nous trouvons que nous avons réellement produit une construction dans laquelle les extensions ou compréhensions *S et M et P* sont rapportées à une dénotation unique $\boxed{SMP.}$

Ayant ce tout devant nous comme un objet de pensée perceptive ou d'imagination il est évident que cela nous autorise à dire non seulement que *S est M* et *M est P*, mais aussi que *S est P*, et même plus loin, si nous le désirons, que *P est M* et *M est S*, et *P est S*, *non P n'est pas M*, *non M n'est pas S*, etc. Prenons (1) S, (2) M, (3) P pour signifier.

(1). Tout R ou quelque R.

(2). Tout N ou quelque N.

(7). Tout Q ou quelque Q).

On pourrait montrer la même chose d'une façon semblable quoique plus simple de tout cas d'inférence immédiate.

M. Dufumier (de Paris) fit une intéressante communication : *Sur la notion d'une logique formelle positive*. — Nous ne pouvons malheureusement qu'en indiquer sommairement les grandes lignes.

L'objet de cette communication est de dégager, des résultats acquis par la logique symbolique, les conclusions relatives à la distinction classique de la matière et de la forme de la pensée. Il est facile d'établir d'abord que la conception classique d'une forme, iso-

lable de son contenu et définissable en soi, ne saurait être maintenue. Le point de vue des logisticiens consiste au contraire, à l'instar des mathématiciens, à considérer les rapports logiques d'implication et prédication comme un ensemble défini de relations, que l'on peut exprimer en des systèmes, indéfiniment revisibles, de définitions et de postulats. Dans cette hypothèse, selon quelques-uns, la forme de la pensée n'est plus que l'expression abrégée et conventionnelle des relations positives entre les concepts.

Il semble que cette négation radicale de l'importance de la forme comme telle, entraîne des difficultés insolubles au sujet d'une théorie de la vérité et du rôle critique que nous assignons à la logique formelle. Il paraît plus conforme à l'esprit même de la logique symbolique de maintenir la nécessité d'une hiérarchie des concepts qui soit plus qu'un système d'abréviation. La distinction entre une forme et une matière de la pensée doit sans doute être entendue dans un sens relatif, mais elle ne cesse pas, comme telle, de s'imposer à tout esprit, qui fait acte de logique.

M. Eugène Muller (de Constance) parla ensuite de *l'Algèbre de la logique* et des œuvres laissées sur ce sujet par Ernst Schröder.

L'algèbre de la logique est restée peu connue jusqu'à présent, surtout en Allemagne; cela tient à sa position intermédiaire entre la mathématique et la logique. Ses rapports avec ces deux sciences sont semblables à ceux de la physique théorique avec les mathématiques d'une part et la physique expérimentale d'autre part. De même que les phénomènes isolés de la physique sont déductibles par le calcul des principes de la physique théorique, de même la logique algébrique établit certains principes ou axiomes et en déduit ses théorèmes par une sorte de calcul logique.

Les lois logiques énoncées dans ces théorèmes sont, en général et pour la plupart, admises comme des axiomes. On se borne à montrer que notre pensée est dominée par ces lois, qu'elle en a besoin sans cesse. Preuve qu'on peut comparer à la vérification expérimentale d'un principe de physique pure. La logique traditionnelle pose ainsi en bloc les lois de la pensée d'une façon axiomatique et dogmatique, sans chercher à les déduire les unes des autres.

Le calcul logique, comme le calcul arithmétique en physique et en mathématique, se présente comme un excellent outil pour rechercher les propositions qui se glissent inconsciemment dans les raisonnements logiques et mathématiques; il fournit par suite un moyen

très sûr pour découvrir les axiomes logiques qui se cachent à la base de toutes les suites de raisonnement, et il est aussi un intrument très facilement maniable pour déduire toutes les conséquences possibles de propositions et d'axiomes cherchés.

C'est ainsi que Mrs. Ladd Franklin a pu rassembler les modes des quatre figures de raisonnement syllogistique, en une seule formule de logique algébrique; formule dont on peut tirer sans peine pour quelques formes de syllogisme, la troisième prémisse nécessaire. Sans une symbolique calculatoire, celles de Boole-Schröder ou celle de Peano ou n'importe quelle autre, il eût été impossible de s'attaquer au problème des axiomes de l'algèbre logique, comme M. Huntington l'a fait récemment, et notamment de rechercher si ces axiomes sont indépendants, ou si l'un d'entre eux peut se déduire des autres.

La logique algébrique ne peut pas cependant réduire toute la logique à la forme déductive. Une certaine partie de la logique doit toujours procéder de façon dogmatique, et garder un caractère axiomatique. Mais il convient, comme dans toutes les sciences déductives, de saluer comme un progrès toute réduction du nombre des propositions-axiomes.

Le mathématicien de Karlsruhe E. Schröder avait entrepris d'exposer de façon systématique tous les résultats dégagés en Allemagne et à l'étranger par les ouvrages de logique algébrique, les complétant au moyen de nombreuses recherches personnelles. Malheureusement de ce grand livre intitulé *Conférences sur l'Algèbre de la logique* le premier tome et la première partie des deuxième et troisième tomes avaient paru seulement quand Schröder mourut en 1902.

M. Muller, délégué par la Société des mathématiciens allemands, a publié en 1905 la deuxième moitié de second tome, d'après les notes manuscrites laissées par Schröder. Quant au troisième tome, il n'y a de la main de l'auteur qu'une série d'esquisses isolées, et on ne sait pas encore quand cette suite pourra paraître.

Devant l'étendue de cette œuvre, il y avait intérêt à publier un exposé court mais complet des méthodes les plus importantes de l'algèbre logique. Il est paru déjà un premier fascicule de ce petit ouvrage qui se nomme *Esquisse d'une Algèbre de la logique* et qui est composé d'après le plan même tracé par Schröder. Le second fascicule paraîtra bientôt. Enfin un dernier fascicule comprendra

la partie la plus importante de la théorie : l'Algèbre des relations.

M. Mally (de Graz) a présenté deux communications ; dans la première (*théorie des objets et mathématique*), prenant le mot *objet* au sens le plus général de *quelque chose* (chose, détermination, non-être), il définit, avec Meinong, la *théorie des objets* comme la science *a priori* des objets en général et des objets particuliers. La mathématique y est comprise, comme une théorie *spéciale* des objets ne cherchant à connaître *a priori* que certains objets particuliers. Voici par exemple un parallélogramme ; la géométrie le définit, et partant des déterminations impliquées par ce concept, elle en déduit d'autres propriétés du même objet ; l'étude proprement mathématique se bornerait donc à déduire de déterminations *constitutives*, des déterminations *consécutives*. Or, en dehors des propriétés constitutives et consécutives d'un objet conceptuel, propriétés que la mathématique déduit formellement les unes des autres, il y aurait encore suivant M. Mally, d'autres déterminations possibles d'un tel objet ; déterminations extra-formelles, mais qui peuvent elles aussi être connues *a priori* ; pour le concept de parallélogramme (envisagé *in abstracto*) ce serait par exemple le fait qu'il est déterminé incomplètement et ne peut pas l'être autant qu'un parallélogramme concret. Des faits de ce genre constituent un domaine de la théorie des objets : aucune science, pas même la logique, ne s'en occupent, du moins en tant que la logique est entendue au sens de théorie de la pensée vraie. Mais si on entend par logique la doctrine *a priori* des objets en général (M. Itelson, Congrès de Genève, 1904), il faudrait alors y faire rentrer l'étude de ces déterminations extra-formelles, négligées jusqu'à présent.

Dans sa seconde communication, M. Mally, sous le nom de « *Détermination* » prétend dégager et étudier un mode particulier de liaison entre propositions. Il l'oppose à la fois à la liaison ordinairement représentée par le signe de multiplication : $a.b$ (liaison d'adjonction) et à la liaison d'exclusion représentée par $a + b$.

Cette liaison pourrait être représentée elle aussi par le signe de la multiplication : $a.b$ signifierait alors : *a substrat, a la détermination, la qualification b*.

Si l'on convient d'appeler par σ la qualification : *être*, par $-\sigma$ le *non-être*, par φ la *possibilité d'être* (*Möglichsein*), et si l'on représente par $a \prec b$ le fait que a implique b, on pourrait, en utilisant

le mode de liaison proposé par M. Mally, définir par là toutes les autres déterminations possibles de l'être. L'*impossibilité d'être* se définirait par la relation : $\mu. - \sigma.$ et on aurait $\mu. - \sigma \quad - \sigma.$

De même la « nécessité d'être » serait définie, $- \sigma.\mu. - \sigma$, et on aurait la relation $- \sigma.\mu. - \sigma \quad \sigma$:

La « non-nécessité d'être » *Zufalligsein* serait définie : $- \sigma.\mu$ et on aurait la relation, $- \sigma \quad - \sigma.\mu.$

M. Mally prétend d'ailleurs, que la notion de *possibilité* ainsi introduite, n'a rien de métaphysique, et n'est qu'une détermination de l'être, impliquée dans l'être : $\sigma \quad \mu$[1].

III. — Théorie de la Science[2].

Gauss contre Kant sur la Géométrie non euclidienne, par M. Paul Mansion (de Gand). Gauss (1777-1855), le plus profond des géomètres allemands, a formulé, au nom de la géométrie non euclidienne et de la géométrie en général, des critiques trop longtemps restées inaperçues contre le postulat fondamental de Kant : *Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen anderen Anschauungen zum Grunde liegt* (*Kritik der reinen Vernunft*, *Kirchmann*, (p. 75). Les assertions de Gauss sont tellement catégoriques qu'il faut admettre, ou que Kant s'est radicalement trompé, ou que Gauss n'a rien compris à la critique (ce qui semble peu vraisemblable, quand on connaît la profondeur et la puissance philosophique du génie de Gauss).

Il est utile de faire connaître ces critiques, et de signaler ensuite une erreur de Kant relative au soi-disant paradoxe des objets symétriques, qui a été l'origine de son postulat.

1. Depuis l'antiquité jusqu'au xixe siècle, les géomètres n'ont cessé d'essayer de démontrer le cinquième postulat d'Euclide ou postulat des trois droites; en faisant ces tentatives, ils sont arrivés au xviiie siècle, inconsciemment il est vrai, à la notion d'une *constante spatiale*, caractéristique de l'espace réel, et à plusieurs principes de géométrie non euclidiens (Saccheri, Lambert, Legendre).

1. M. Mally renvoie à son livre : *Elemente der Gegenstandtheorie*, par Mally et Ameseder, Leipzig.

2. Nous ne mentionnerons pas ici les communications de MM. Brunschvicg, Winter, Rauh, Meyerson, Rey, dont le lecteur trouvera le texte complet dans la première partie de cette Revue.

Gauss, de 1792 à 1816, retrouve sous une forme rigoureuse toutes les découvertes de ces géomètres; en 1816, il parvient le premier à établir la métrique non euclidienne. Dès lors il fut certain que le postulat des trois droites est indémontrable, que la notion de constante spatiale est la pierre angulaire de la philosophie de la géométrie, qu'elle ne peut être trouvée qu'*a posteriori* et qu'il est impossible de savoir si la géométrie euclidienne est réalisée dans la nature. Après la publication des travaux équivalents aux siens de Lobatchefsky (1829) et de Bolyai (1832), Gauss fit remarquer la portée antikantienne de la géométrie non euclidienne. Voici un de ses énoncés lapidaires : « Par l'impossibilité où l'on est de distinguer *a priori* entre Σ (géométrie euclidienne) et S (géométrie non euclidienne) se trouve précisément démontré le plus clairement, que Kant a eu tort d'affirmer que l'espace est seulement la forme de notre intuition. » (Gauss à M. de Bolyai, Göttingen, 6 mars 1832.)

Ultérieurement Riemann, De Tilly, Barbarin [1], étendent ou approfondissent la métagéométrie ou géométrie abstraite et renforcent encore l'argument de Gauss.

En 1831, Gauss avait formulé, à propos des dimensions de l'espace une critique non moins forte de la théorie kantienne [2].

« La distinction entre à droite et à gauche est *en soi* complètement déterminée, aussitôt que l'on a fixé (à volonté) le sens des mots en avant et en arrière *dans* le plan, et des mots au-dessus et au-dessous, par rapport aux deux faces du plan. Cependant nous ne pouvons communiquer aux autres l'intuition que nous avons de cette distinction, *que* par les indications relatives à des objets matériels présents devant nous. » Puis en note : « Kant a déjà fait ces deux remarques, mais on ne conçoit pas comment ce philosophe pénétrant a pu trouver dans la première une preuve de son opinion que l'espace n'est qu'une forme de notre intuition extérieure, puisque la seconde remarque prouve si clairement le contraire et prouve aussi que l'espace, indépendamment de notre mode d'intuition, doit avoir une signification réelle [3]. »

De Tilly, généralisant des vues de Leibniz et de Cauchy sur la droite et le plan, a étudié plus à fond la question des dimensions de

1. Voir *Mathematische Annalen*, XLIX, p. 160.
2. *Göttingsche Geleherte Anzeigen*, 23 avril 1831. Gauss, Selbst-Anzeigen der Theoria Residuorum biquadraticorum, commentatio secunda.
3. Gauss, *Werke*, II, second tirage, p. 177.

l'espace ; en introduisant dans la définition d'une variété spatiale à n dimensions, la notion irréductible d'intervalle ou de distance, il a pu résumer toute la géométrie abstraite en une seule formule analytique. « L'espace est à une (droite), deux (plan), trois, quatre, n dimensions, selon que les points y sont déterminés par leurs distances à deux, trois, quatre, cinq... $(n+1)$ points fondamentaux, ceux-ci n'appartenant pas à un espace d'ordre inférieur et étant déterminés par leurs distances mutuelles. »

2. Kant a fondé sa théorie réaliste (1768), puis sa théorie idéaliste de l'espace (1770 et *Critique*) sur ce prétendu paradoxe, on ne peut démontrer l'équivalence de deux objets symétriques (voir Prolégomènes, 13). Il en déduit que l'espace n'est pas objectif, ni réel, qu'il n'est ni substance, ni accident, ni relation, mais qu'il est quelque chose de subjectif et d'idéal, une forme pure, fondement de nos intuitions sensibles. Or le paradoxe des objets symétriques n'existe pas, les objets symétriques sont équivalents parce qu'ils sont composés de parties égales, ou, comme on dit, superposables. — On le démontre aisément. Dans son mémoire de 1768, Kant avait remarqué que l'égalité ou la superposabilité existe et qu'il n'y a pas de paradoxe, quand les objets considérés sont autosymétriques, c'est-à-dire quand ils ont un plan de symétrie [1]. Or tous les corps sont composés de parties autosymétriques. Il suffit évidemment de le prouver pour un tétraèdre ABCD. Appelons O, le centre de la sphère inconsciente, $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ les projections de O sur les faces BCD, CDA, DAB, ABC. Ce tétraèdre est la somme algébrique de douze tétraèdres analogues à $O\alpha BC$, $O\beta BC$ qui sont autosymétriques (Legendre, *Géométrie*, 1800. Darboux en 1900 a démontré le même théorème beaucoup plus simplement [2]). Ce soi-disant paradoxe est donc un simple théorème d'équivalence qui ne présente rien de mystérieux. Le postulat de Kant sur l'espace, comme représentation nécessaire *a priori* est inutile pour l'expliquer. Ce postulat de Kant est d'ailleurs trop simpliste; au fond il a pour Kant le sens suivant : « l'espace est une représentation nécessaire *a priori*, telle qu'elle donne aux intuitions extérieures les propriétés énoncées dans les *Éléments* d'Euclide. »

3. Kant a donné d'autres preuves qu'il connaissait assez mal les mathématiques. (Dans la *Critique*, faute de bien savoir la définition

1. *Œuvres*, éd. Ros. et Sch., V, p. 299-300.
2. *Bulletin des Sciences mathématiques*, 1800, LXIV, 1re partie, p. 274.

du signe + et de 5 ; il ne voit pas que $7 + 5 = 12$ peut être prouvé par une suite de jugements analytiques. De même il ne connaît pas ou méconnaît la rigueur de l'admirable démonstration d'Euclide pour la proposition *xx* du premier livre des *Éléments* et par suite ne comprend rien au postulat de la droite qui permet à Archimède de définir la longueur des lignes courbes, etc.)

Pour sauver l'apodicticité de la géométrie, Kant avait placé dans l'entendement l'espace, comme une forme innée conférant les propriétés géométriques aux données des sens.

Gauss et ses continuateurs ont prouvé qu'il y a dans l'entendement un nombre indéfini d'espaces, caractérisés chacun par une constante spéciale, et expliquant aussi bien les uns que les autres les phénomènes géométriques du monde sensible ; de plus on peut supposer que le nombre des dimensions de ces espaces est un nombre entier quelconque ; la science de ces espaces, la géométrie abstraite ou *métagéométrie* est résumée tout entière dans une seule relation contenant deux constantes arbitraires, savoir la *constance spatiale* et le *nombre des dimensions* :

$$\alpha_1(x1) + \alpha_2 x2) + \ldots + \alpha n\ xn) = \beta.$$

Où α_1, α_2, α_n, β sont des constantes, (xy) une fonction u de la distance xy de deux points x, y, telle que u, étant donné, xy ait ou puisse avoir une seule valeur positive.

La métagéométrie ne contient que des jugements analytiques, comme la théorie des nombres ou la théorie des fonctions. La géométrie physique ou physique mathématique des distances du monde sensible, renferme en outre deux jugements synthétiques *a posteriori* : 1° la constante spatiale est très grande ; 2° le nombre des dimensions de l'univers physique est probablement *trois*. Ce que l'on peut résumer ainsi : la géométrie physique est *approximativement* euclidienne à trois dimensions.

M. Hönigswald (de Breslau), envisageant lui aussi le problème critique de la géométrie, cherche à marquer les *différences et les rapports de deux sortes d'éléments* : les éléments logiques et les éléments épistémologiques. Le problème critique de la géométrie n'est qu'un cas particulier de la question générale : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Mais cette question peut s'entendre en deux sens : on peut se demander quel est le fondement de la méthode de la géométrie euclidienne, méthode qui procède *a priori* et par voie démonstrative ; mais on peut rechercher

aussi d'où provient la valeur *a priori* des théorèmes et des axiomes de cette géométrie par rapport à l'expérience.

Au problème ainsi dédoublé correspondrait alors un double sens du mot *synthétique* : le sens *logique* et le sens *épistémologique*. De ce point de vue, la question des rapports de la géométrie euclidienne et de la géométrie non euclidienne apparaîtrait sous un jour nouveau. Comme les axiomes de la géométrie d'Euclide ne sont pas démontrables, et qu'en les niant, on est conduit à des systèmes géométriques non euclidiens qui sont pleinement déterminés, on en a conclu que les axiomes d'Euclide sont de simples faits et n'ont qu'une valeur de fait, que la géométrie, en tant que discipline mathématique, se ramène à l'*analyse* de certaines données primitives qu'on peut poser arbitrairement.

α) Contre la première de ces affirmations, M. Hönigswald fait valoir : qu'il est de l'essence même des axiomes de la géométrie de prétendre à une absolue *précision* ;

Que les axiomes de la géométrie ne présentent aucun caractère permettant d'y voir des généralités obtenues par comparaison et par abstraction ;

Enfin que les substrats de la géométrie euclidienne sont totalement différents des substrats analogues du monde expérimental (cf. par exemple le point, la ligne, l'espace dans la géométrie et dans le monde de l'expérience).

β) Quant à la seconde affirmation relative au caractère arbitraire du point de départ qu'on choisit ou encore au caractère purement analytique des axiomes de toutes les géométries, la question qui se pose serait celle de savoir si la géométrie est une science ou un tissu de libres élucubrations du cerveau. M. Hönigswald développe cette idée qu'une liberté relative dans le choix des méthodes par lesquelles nous cherchons à définir un objet n'implique nullement que cet objet lui-même dépende de la fantaisie individuelle. S'appuyant sur le double sens du mot synthétique, M. Hönigswald conclut en énonçant les propositions suivantes :

1° Toutes les géométries sont axiomatiques, c'est-à-dire toutes *démontrent*, mais aucune ne peut le faire au moyen de simples concepts : toutes sont donc *a priori* et pourtant synthétiques au premier sens *logique* du mot). A ce point de vue toutes ont la même valeur logique et mathématique.

2° Ces géométries ne se différencient les unes des autres qu'au

point de vue de leurs rapports à l'expérience. Au second sens du mot synthétique (sens épistémologique), seule la géométrie euclidienne pourra être dite *a priori* et pourtant synthétique.

Quant à la question de savoir pourquoi il se trouve que ce soit précisément la géométrie euclidienne et non une autre géométrie qui s'accorde avec l'expérience, c'est là une question soit métaphysique, soit psychologique, mais qui n'est pas du domaine de la théorie de la connaissance.

M. Enriques (de Bologne) s'efforce d'éclaircir la signification du *principe de raison suffisante* en étudiant le rôle qu'il joue dans la construction scientifique.

Il analyse les cas les plus notables où le principe de raison intervient dans les diverses sciences positives.

En mécanique, dans le problème de la composition de deux forces égales on conclut que la résultante de ces deux forces OA : OB doit se trouver sur la bissectrice OR de l'angle qu'elles forment ou sur son prolongement, parce qu'il n'y a *pas de raison* pour qu'il en soit autrement; mais, remarque M. Enriques, en tant que ce raisonnement est *a priori*; il ne constitue qu'une hypothèse qui aurait pu être démentie par l'expérience : seulement dans ce cas, on aurait conclu tout simplement qu'il convenait de modifier la représentation géométrique adoptée, car celle-ci se serait révélée inadéquate aux phénomènes, puisque tels éléments et rapports physiques donnés, qui ne sont pas substituables entre eux, s'y trouvaient exprimés à l'aide d'éléments et de rapports géométriques que nous concevons comme égaux. Par suite le principe de raison suffisante nous apparaît ici comme une règle de la construction scientifique : les rapports d'égalité inhérents aux concepts représentatifs doivent correspondre à des rapports physiques substituables, en ce qui regarde l'effet prévu; en d'autres termes, le processus d'abstraction qui nous conduit de la réalité phénoménale aux concepts, ne peut pas négliger les différences capables de modifier la prévision demandée.

Conclusions analogues à propos du principe de symétrie de Pierre Curie (physique des cristaux). Ce principe n'est rien de plus qu'une règle dans le choix des données considérées comme causes, un critère pour contrôler les théories physiques qui sont subordonnées à une représentation spatiale. De même pour les théories de la *stéréochimie* (Van't Hoff) : dans les hypothèses sur le groupement des atomes de certains composés organiques, on essaye d'abord un

groupement dans un même plan, mais on trouve alors trois groupements géométriquement possibles et l'expérience ne nous montre que *deux* composés réellement distincts. Dès lors, comme il n'y a pas de *raison*, pour que les composés réels soient deux, au lieu de trois, on cherche un autre type de groupement; au lieu donc de pouvoir considérer ici l'application du principe de raison suffisante comme une déduction synthétique *a priori*, on le voit clairement sous son jour véritable, comme une *condition pour la construction des modèles*.

Puis M. Enriques examine l'application du principe à la conservation de l'énergie (où pourtant en fait il guida les idées de Mayer), son application à la physique mathématique et aux développements logiques des mathématiques. Le principe de raison apparaît ici comme n'étant qu'une manière rapide de contrôler la possibilité d'un résultat qui jusqu'à complet développement ou vérification de la chaîne des déductions, se présente à nous comme une simple hypothèse. Il apparaît comme un cas particulier de ce principe méthodologique : « Si une propriété de certaines entités dépend seulement de quelques-uns de leurs caractères, elle peut être déterminée en particularisant de n'importe quelle manière les autres éléments qui caractérisent les entités en question. »

Conclusion générale. — Qu'on le fasse intervenir dans la construction physique ou en mathématique, le principe de raison joue le rôle d'une abstraction :

1. Abstraction au sens psychologique par rapport aux sensations effectives ou possibles, et qui substitue à une série de données réelles un concept bien défini.

2. Abstraction au sens purement logique, c'est-à-dire opération par laquelle divers concepts sont dépouillés de certaines caractéristiques différentielles et sont subordonnés à un concept supérieur (terme générique d'une classe dont ces caractéristiques sont les éléments considérés comme égaux).

De toute façon, le principe de raison est une condition de notre représentation logique d'un processus psychologique. De quelque façon que l'on substitue un ensemble de prémisses à un autre ensemble considéré comme équivalent il faut que les conséquences résultent d'une manière univoque des prémisses, par l'intermédiaire d'opérations logiques (déductions). Le principe de Raison n'est pas un principe métaphysique permettant d'anticiper l'expérience *a*

priori, mais bien une exigence à laquelle toute représentation de la réalité doit satisfaire, pour répondre au but de la prévision. Cette exigence se réduit à ce qu'on ne peut pas remplacer *par des concepts abstraits égaux des données réelles dont les différences entraînent une différence concernant le résultat prévu*. Le principe de Raison a donc sa place non dans la logique (prise au sens formel) mais dans la théorie de la connaissance, en tant qu'il exprime les conditions auxquelles l'abstraction qui construit les concepts représentatifs du réel, doit satisfaire pour constituer la connaissance théorique. En le considérant métaphysiquement comme une anticipation nécessaire et effective de l'expérience, on ne peut que retarder l'avènement du positivisme critique, qui voit dans les constructions scientifiques des produits de l'esprit dus en partie à la *volonté* constructive du sujet.

Après le principe de raison suffisante, le principe de causalité. M. Kozlowski (de Varsovie) étudie la *causalité envisagée comme principe fondamental de la science de la nature*. Il est assez difficile de résumer cette communication qui est elle-même le résumé succinct d'un travail considérable. M. Kozlowski a voulu critiquer les tentatives faites pour éliminer la causalité (Mach...) et il est arrivé à cette conclusion que la causalité implique quelque chose de plus que la dépendance fonctionnelle en mathématique. Ce quelque chose de plus, c'est *l'universalité de la dépendance entre la cause et l'effet*. La causalité comme concept peut donc se définir : un *concept exprimant la dépendance irréversible du contenu de nos perceptions*.

1. Comme concept pur, elle ne dépend pas du temps, qui n'est que la forme de son application phénoménale. De là la solution du problème qui divise les philosophes depuis Descartes et Gassendi; la *priorité de la cause à l'effet est logique et non temporelle*.

Comment dès lors les fonctions mathématiques qui représentent généralement une dépendance réversible, sont-elles cependant applicables à la réalité? L'analyse d'un exemple démontre que cela n'est en effet possible qu'en sous-entendant comme condition l'irréversibilité de la dépendance, et cette condition réagit inversement sur les conceptions mathématiques, en créant l'opposition de la fonction (effet) à la variable indépendante (cause). La fonction mathématique, bien loin de pouvoir remplacer l'idée de causalité n'est donc applicable à la nature, que lorsqu'elle *contient implicitement le jugement causal*.

2. Dans son application phénoménale aux sciences de la nature, la causalité apparaît sous la forme de deux principes généraux : celui de la *conservation de l'énergie* et celui de la *croissance de l'entropie*, principes qui correspondent aux postulats logiques d'identité et de raison suffisante.

Le principe causal exige sous cette forme : 1° l'équivalence, 2° la simultanéité, 3° l'identité quant à l'essence, de la cause et de l'effet.

Pourtant ces deux principes ne suffisent pas à construire le réel, la simultanéité de la cause et de l'effet réduirait tout le devenir à un temps infinitésimal. Un principe additionnel est donc nécessaire; c'est celui de la persistance de l'effet après la cessation de la cause (*principe d'inertie*). Telles sont les expressions phénoménales du principe logique de causalité.

M. Kozlowski applique les résultats ainsi obtenus à la solution de trois problèmes très discutés aujourd'hui :

1° Celui de la valeur des principes de la mécanique.

2° Celui de la possibilité d'une physique sans matière (énergétique).

3° Celui de l'explication scientifique.

M. Driesch (de Heidelberg) dont on connaît les intéressants travaux sur le néo-vitalisme [1], a fait une communication sur le *concept de nature*.

La théorie connue sous le nom de mécanisme considère tous les phénomènes de la nature, y compris ceux de la vie organique, comme intégralement et uniformément réductibles à une certaine somme d'éléments ordonnés, situés dans l'espace et agissant dans l'espace. Bref la nature apparaît comme un système mécanique qu'on peut déterminer d'une façon adéquate et recomposer tout entier à l'aide de masses, de vitesses et d'accélérations. Le mécanisme ainsi envisagé, comme conception de la nature, n'est lié à aucun fondement épistémologique (criticisme, idéalisme, matérialisme), et il subsiste, quelle que soit la théorie mécanique que l'on mette à sa base (mécanique classique ou électro-dynamique). L'énergétisme lui-même est donc en ce sens mécanisme.

M. Driesch, depuis une dizaine d'années, s'efforce de démontrer que la conception mécaniste de la nature est inadéquate et ne peut suffire pour expliquer la vie. D'une analyse de la morphogénèse et de l'action (considérée comme phénomène naturel), il a dégagé trois

1. Voir en particulier *Rivista di Scienza*, Ier année, IIe fasc. (Compte rendu dans la *Revue de Métaphysique*, septembre 1908.)

preuves de l'*autonomie des processus vitaux* ou si l'on veut du vitalisme.

Mais le concept d'*entéléchie* auquel il a été ainsi conduit, ne peut être déterminé que négativement, comme un X, comme le « non-mécanique » qui n'est pas extensif, qui n'occupe aucun lieu dans l'espace, mais qui cependant dans une certaine mesure agit dans l'espace. Comment cette action peut-elle être connue? On peut la formuler au moyen de l'énergétique mais l'entéléchie n'est pas une forme d'énergie, ni la résultante de quelque combinaison de facteurs spatiaux. Pour pouvoir dire quelque chose de plus positif et de plus direct sur l'entéléchie, il faudrait, suivant M. Driesch, soumettre à une revision notre table des catégories. Une analyse des catégories de la relation montre en effet que la catégorie kantienne de la réciprocité n'est qu'une répétition de la causalité, et qu'à sa place il convient de mettre la catégorie de l'*individualité*, dont une sous-classe serait la finalité.

L' « individualité » nous permet d'appliquer notre expérience et notre science à des touts, à des ensembles composés de parties. Et de même que la catégorie de la causalité nous met en mesure de déterminer les facteurs du monde mécanique, de même la catégorie de l'individualité nous permettrait d'introduire des facteurs distincts pour l'explication scientifique de la vie.

Certes ces facteurs ne pourront jamais devenir perceptibles comme les autres: mais doit-on en conclure que les processus vitaux n'appartiennent plus à la *nature*? En aucune façon si on place l'individualité sur le même pied que la causalité. Il faut seulement *élargir le concept cartésien et kantien de nature*; la nature sera l'ensemble de tous les facteurs et de toutes leurs conséquences qui *se rapportent à l'espace* et non plus qui sont *situés* dans l'espace.

Introduit-on ainsi quelque chose de psychologique dans la nature? Aucunement. La conscience et la psychologie pure restent hors de la nature et de la science naturelle. Sans doute l'entéléchie ne peut être décrite qu'en termes de psychologie. Mais c'est affaire d'analogie; car l'entéléchie n'est en aucune façon représentable.

Cette conception de l'entéléchie comme facteur *naturel intensif* et fondé sur la catégorie de l'individualité, ne nous fait pas d'avantage pénétrer nécessairement sur le terrain de la métaphysique. Bien qu'étant un *noumène*, ce facteur n'en reste pas moins une partie de la nature, une partie du φαινόμενον.

M. Driesch a terminé par quelques indications assez singulières sur la moralité; suivant lui il y aurait là encore matière à une catégorie spéciale, car la moralité se rapporte à quelque chose de spatial, et appartiendrait elle aussi à la nature. Au sujet de la moralité M. Driesch combat la doctrine kantienne, au moins dans ses résultats et il se rapprocherait de la théorie de Hartmann et, assure-t-il, de Bergson. Toute tentative d'une métaphysique véritable doit ainsi faire entrer en ligne de compte; le *sujet* (âme), l'*objet* (la nature), et *ce qui est commun à tous deux* (système des catégories). Dans ces trois domaines se retrouveraient les points de vue de la causalité, de l'individualité et de la moralité.

Le néo-vitalisme de M. Driesch a semblé beaucoup plus intéressant que la métaphysique qu'il paraît lui superposer.

M. Hellpach (de Karlsruhe) voudrait soumettre à la logique un nouveau domaine, celui de la *pathologie*.

Les recherches de pathologie, après s'être émancipées de la tutelle de la métaphysique spiritualiste furent longtemps dominées par le matérialisme : il semble aujourd'hui que l'idéalisme à la manière de Helmholtz rallie un grand nombre de pathologistes et de physiologistes éminents; mais à présent leur pensée dominante est la préoccupation de poursuivre avant tout le travail d'expériences et d'observations dont dépend le développement de la science. Malgré tout, une étude logique des divers concepts qui sont comme le bien propre de la pathologie serait intéressante et même fort utile; elle permettrait d'abord d'éclaircir ces concepts envisagés en eux-mêmes, puis de dégager la véritable signification et la place des connaissances pathologiques dans la connaissance en général.

Une revision logique des théories pathologiques devrait commencer par analyser, dans sa formation, le concept spécifique le plus simple, qui met en œuvre la pathologie : ce concept, c'est suivant M. Hellpach, le *diagnostic*, c'est-à-dire le fait de comprendre sous un même concept de *maladie* un certain nombre de phénomènes biologiques. M. Hellpach examine alors les trois types principaux de diagnostic : le type symptomatique, le type anatomique, le type étiologique, et il montre que la rivalité de ces trois formes de diagnostic agite un problème fondamental des sciences naturelles : si le but ultime des sciences naturelles est de se généraliser le plus possible, le type de diagnostic étiologique est l'idéal; si au contraire les sciences natu-

relles doivent tendre à se concrétiser, le type anatomique est préférable.

Ceci posé, quel est le critère de la maladie? M. Hellpach croit qu'on n'atteint vraiment la maladie, que là où la vie est jusqu'à un certain point en *danger*; de là découle logiquement une série de problèmes que M. Hellpach énumère brièvement. Enfin il indique les conséquences que ces discussions entraînent en ce qui concerne les questions de « pathologie sociale ».

Resteraient encore les problèmes de *métaphysique de la maladie* : tels que : *maladie et devenir* (signification de la maladie dans le développement du réel). *Maladie et valeurs* (rapports de la création et de la maladie, le maladif dans l'art.

M. Goldscheid (de Vienne) étudie le *concept de direction*. Il se borne à résumer en quelques aphorismes les conclusions d'un travail plus important dont une partie a paru déjà dans les *Ostwald Annalen der Naturphilosophie*, 1907. Il voudrait du moins, en attirant l'attention sur le concept de direction, éviter qu'on l'emploie naïvement, sans y prendre garde.

La conception mécaniste du monde, bien qu'elle fasse abstraction de toute qualité pour tout réduire à la substance et au mouvement est obligée de distinguer deux propriétés essentielles du mouvement, de l'énergie : la *vitesse* et la *direction*.

D'une part la direction se rapproche de la notion d'*espace*, et il semble même qu'elle soit déjà impliquée par cette notion, l'espace n'étant que la totalité des directions. D'autre part elle semble se confondre avec le *temps* puisque ce qui caractérise avant tout, la direction comme la durée, c'est leur irréversibilité. Enfin la direction semble aussi se ramener au *mouvement*. Et pourtant dès qu'on l'analyse avec soin, on constate qu'elle n'est contenue implicitement dans aucun de ces concepts. Une étude critique de ce concept semble donc s'imposer, et il est singulier qu'on l'ait totalement omise jusqu'à présent, alors qu'on analysait avec un tel luxe de détails, les intuitions de temps et d'espace, les concepts de force d'énergie, de grandeur, de vitesse.

Il y a là une grave lacune :

1° Pour la *science de la nature*, car on emploie au hasard les divers sens du mot direction (direction statique et dynamique, temporelle et spatiale, etc.). Dans beaucoup de cas, quand on veut remplacer le concept de direction par un autre concept, le seul qu'on puisse lui

substituer se trouve être celui de *qualité*; phénomène intéressant et qui montre que souvent la qualité pourrait être réduite en direction. Or la direction est d'autre part avec l'intensité un des éléments irréductibles de l'énergie; partout où on se heurte au concept de direction, on est obligé de s'arrêter comme devant un concept primitif et fondamental. Dès lors, si la qualité ne se laisse jamais ramener totalement à la quantité, c'est sans doute parce que la direction ne peut, elle non plus, être tout entière ramenée à l'intensité.

Le seul philosophe qui se soit occupé à fond du problème de la direction est Leibniz qui n'a pas craint de poser, en face du principe de conservation de la force, comme notion aussi fondamentale, le principe de conservation de la direction. Et nous pourrions nous apercevoir à notre tour que si le principe de Mayer (conservation de l'énergie) implique une théorie quantitative de l'énergie, — le second principe de l'énergétique, le principe de l'entropie, marque un effort vers une théorie de la *direction* de cette énergie. A côté des problèmes quantitatifs, nous devrions donc dans toutes les sciences de la Nature, envisager aussi les problèmes de direction.

2. Pour la *théorie de la connaissance*, le concept de direction est tout aussi important. Nous sommes conduits à nous représenter le monde comme un système d'intensités dirigées. Chaque unité n'aurait pas seulement à l'origine une certaine quantité de force; mais aussi une direction déterminée. Dès lors, s'il n'y a dans la nature que des forces dirigées, ce qui dans le monde organique se manifestera sous forme d'appétition vers un certain but, n'apparaît plus comme quelque chose d'absolument nouveau. Dans les organismes inférieurs, cette tendance n'est encore qu'une force ayant une certaine direction. Ainsi la direction, point de vue commun aux sciences de la nature et de l'esprit, apparaît comme un concept *supra-quantitatif*, et cependant elle reste *mesurable*; c'est là son originalité essentielle.

Permettant de ramener jusqu'à un certain point la tendance vers un but à une simple force dirigée, ce concept nous donne le moyen de perfectionner notre conception mécaniste ou énergétique de l'univers en rapprochant sensiblement le point de vue de la finalité de celui de la causalité.

TROISIÈME SÉANCE GÉNÉRALE

La troisième séance générale fut d'abord consacrée au rapport de M. Boutroux sur la *Philosophie en France depuis 1867*, puis M. Windelband, président du Congrès, fit sur le *concept* de loi une importante conférence. Nous allons en indiquer les grandes lignes.

Chercher à dégager de l'enchevêtrement des sensations l'ordre du monde, c'est là le mobile principal et la destination essentielle de la science : le cosmos est le produit de la pensée scientifique; la science a assigné un ordre à la confusion du réel.

Cet ordre, c'est au ciel que les Grecs l'aperçurent tout d'abord. — Notre monde sublunaire resta toujours pour eux l'empire du desordre et de l'imperfection, dont les mouvements contradictoires ne pouvaient jamais se soumettre que partiellement à l'esprit organisateur de la connaissance.

Il en va de même aux temps modernes : le principe moteur de la théorie mathématique de la nature, c'est encore le besoin de comprendre le monde comme ordre divin, harmonie, perfection, beauté, et là encore la pensée scientifique s'arrachant à l'admiration du monde des astres, est venue peu à peu s'appliquer (avec moins de succès il est vrai) au domaine de la vie organique et psychique.

Mais s'il semble d'abord que la notion de l'univers comme ordre, soit née de l'impression que faisait sur l'homme le monde extérieur, et n'ait été appliquée qu'ensuite aux choses humaines, il n'en est pas moins vrai, qu'en réalité, le développement psychologique de cette conception est inverse. Pour que l'idée d'ordre pût devenir un principe d'explication applicable à l'univers, il fallait que l'homme en eût *expérimenté* la valeur, et l'homme ne pouvait *éprouver* cette valeur que par opposition à son expérience du désordre qui règne dans la vie humaine. — L'expérience de l'ὕβρις, de la révolte de l'individu contre les formes ordinaires de la vie, est devenu l'aiguillon puissant de la poésie et de la pensée grecques. — Et comme dans la vie humaine l'ordre ne peut consister que dans l'empire ininterrompu de la loi, c'est aussi sous l'empire de la loi que fut conçu l'ordre de l'univers. — Pour la pensée réfléchie, ce qui fonde en dernière analyse et justifie le plus profondément la loi humaine, c'est que, comme l'a dit Héraclite, toutes les lois humaines sont « nourries » d'une seule et même loi divine. Car, si l'on conçoit la loi comme une détermination, établie une fois pour toutes, comme

un ordre immuable assigné au devenir, — toutes les lois humaines; en tant qu'elles sont soumises au changement ne sont que les essais imparfaits et les approximations d'un ordre absolu que seul l'univers, en tant que tout, peut présenter dans sa parfaite régularité. C'est sur la considération de ces analogies que repose le développement de la conception de la *lex naturæ*, — conception qui apparaît dans le stoïcisme comme le prolongement de la pensée d'Héraclite, et qui a pris dans la suite une telle importance tant pour l'éthique et la philosophie juridique du moyen âge et des temps modernes que pour la conception métaphysique de l'ordre universel.

Cette double applicabilité du concept de loi montre comment étaient juxtaposées, ou mieux, confondues en lui les deux significations que nous sommes aujourd'hui accoutumés à distinguer soigneusement : les lois du *sollen* et du *müssen*, — l'ordre qui doit régner et l'ordre qui règne effectivement. Mais si nous séparons aujourd'hui l'un de l'autre le *falloir* et le *devoir*, si nous rapportons celui-ci à la volonté et celui-là à la science, il reste pourtant, qu'il y a quelque chose de commun à ces deux significations de l'idée d'ordre, à savoir l'idée de la détermination du particulier par le général. — C'est là qu'est la racine de la parenté qui existe entre l'idée moderne de loi de la nature et l'idée platonicienne. — Du reste il ne faut pas exagérer cette parenté, au point de retrouver l'idée moderne de loi naturelle dans la philosophie de Platon : quand Lotze croyait pouvoir justifier ce rapprochement en employant l'expression de *gelten* [1], pour désigner les rapports du général au particulier, — il donnait seulement un énoncé nouveau, et non pas une solution au grand problème que voici : Quels sont, dans le particulier, les rapports entre le général pris au sens logique et le général entendu au sens réel. Sans doute dans la forme logique, nécessaire du particulier nous expérimentons cette dépendance. Mais l'affirmation de la vérité de la connaissance implique le pressentiment de la réalité de la valeur. — En fait, la question de la vérité et de l'efficacité de la loi entraîne avec elle toutes les difficultés qui sont attachées à la doctrine platonicienne des idées ou au réalisme médiéval; on ne peut attribuer une existence séparée et une efficacité vivante à la loi naturelle que si l'on conçoit la loi de la nature à l'image des lois humaines : à savoir comme une détermination

1. Gelten signifie à la fois *valoir* et *être nécessaire*.

donnée à la volonté une fois pour toutes. La solution la plus simple de ce problème était celle qu'admettaient les occasionnalistes et Berkeley. — Pour eux, la loi naturelle, c'est l'ordre que Dieu a voulu imposer au devenir.

Mais, si cette solution anthropomorphique du problème est la seule qui paraisse possible dans cette hypothèse, tous les arguments proposés par les théoriciens nominalistes de la connaissance prennent alors une valeur décisive et définissent au contraire l'idée de loi comme l'idée des caractères génériques communs à un certain nombre de changements : simple moyen intellectuel d'organiser et de dominer nos représentations. Soit d'ailleurs que l'on voie dans la loi un procédé d'économie intellectuelle, soit qu'on la fasse dépendre des nécessités pratiques de la connaissance (comme le font les théories les plus récentes), de toutes manières, cette attitude nominaliste semble exposée aux objections qui, sous quelque forme que ce soit, affirment que la possibilité d'ordonner le contenu de nos représentations doit être en fin de compte fondée sur un ordre adéquat de la réalité objet de ces représentations.

Cette question prend une importance particulière en raison de sa connection avec le problème de la causalité. Depuis que Kant dans les analogies de l'expérience, a considéré la notion de légalité comme essentielle à l'idée de causalité, et comme seule susceptible d'éviter sa réduction à l'idée purement empirique de succession répétée, il paraît difficile de refuser à la « règle générale » en tant qu'elle détermine le particulier, une espèce d'*activité*, encore qu'il soit absolument impossible de se faire de cette activité une représentation claire et conforme à notre expérience primitive de l'activité.

Pour sortir de ces difficultés, il semble qu'une issue se présente. Il suffirait de placer le moment de l'activité pour chaque rapport causal, dans l'acte unique et non répété de la relation qui unit la cause à l'effet, et en revanche, de considérer la légalité dans son ensemble comme provenant de l'entendement qui observe et organise les phénomènes d'une manière intelligible. Cette conception sans aucun doute est justifiée, s'il s'agit de régularités historiques ou statistiques, à qui personne n'a jamais songé sérieusement à attribuer une efficacité causale véritable à l'égard des événements individuels. Mais d'un autre côté, il ne faut pas non plus mettre en doute que s'il s'agit de ces régularités élémentaires que nous nommons lois de la nature, au sens premier et propre du mot, nous prétendons atteindre,

en les saisissant, l'être général et les moments substantiels de la réalité, que nous n'y voyons pas seulement le fondement logique de l'application et de la prévision scientifique, mais aussi bien la cause réelle de la production des choses concrètes particulières. Le « hasard heureux » qui fait que nous établissons un ordre dans nos perceptions, et que nous pouvons avec elles constituer l'expérience, ne peut en dernière analyse être possible, que parce que cet ordre est lui-même contenu dans l'être des choses, quoique bien entendu, la manière dont nous le dégageons et l'épelons à travers la confusion des perceptions ne puisse jamais être prise que comme une approximation de l'ordre réel.

A l'intérieur des régularités réelles se déroulent les actes multiples et divers de l'activité causale, actes qui assurément ne pourront jamais être compris dans leur pleine individualité au moyen de ces seules régularités, mais qui d'autre part ne pourraient pas sans elles se produire dans le monde des phénomènes. C'est pourquoi il est bien vrai que la recherche des lois ne peut avoir en aucune manière la prétention d'atteindre le réel dans son intégralité, mais d'autre part, il est sûr que dans cette recherche c'est bien une partie ou un aspect du réel qui forme l'objet positif de notre connaissance.

M. Windelband, sans chercher à tirer des notions qu'il a analysées, leur pleine signification pour la théorie de la connaissance, se borne à indiquer sommairement une de ces conséquences : le concept de *phénomène* tel qu'il est passé de la philosophie grecque dans la terminologie criticiste a une signification essentiellement qualitative. Il signifie que le monde, tel que nous nous le représentons a un contenu différent du contenu qu'il a en lui-même. La conséquence logique de cette conception est l'agnosticisme, c'est-à-dire une doctrine d'après laquelle nous connaissons seulement les représentations, et non le reste, à savoir la réalité. Dans l'évolution de la théorie moderne de la connaissance, le concept de phénomène commence à prendre une signification plus quantitative et, si l'on veut *sélective*. Par des voies différentes, nous sommes aujourd'hui arrivés simultanément en méthodologie et en théorie de la connaissance, à cette conclusion que si chaque perception particulière exprime déjà un choix fait dans la possibilité des sensations en général, et chaque concept un choix opéré dans les perceptions, de même, chaque théorie établie, dans le but d'arriver, à certaine connaissance déterminée, est un choix fait au milieu de la masse

du donné, qui jamais ne peut être exprimé, en lui-même, et dans son intégralité. Sur le procès, sur les motifs, sur le but de ce choix, les avis peuvent être encore profondément différents. Mais ce qui est commun à toutes les doctrines philosophiques actuelles, et ce qu'elles ont de plus précieux c'est, l'idée primordiale, que chaque mode de connaissance, chaque théorie scientifique a précisément et consciemment le caractère d'un choix et qu'en ce sens, son contenu n'est jamais le tout du réel, mais seulement un aspect de ce réel. Et c'est dans ce sens aussi que toute connaissance des lois, apparaît comme un phénomène dégagé encore par l'intellect en vue de certaines fins de la plénitude du réel.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Philosophie antique.

M. Eleutheropoulos de Zurich prétend ruiner une fois de plus la thèse généralement admise depuis Diogène Laerce, suivant laquelle les philosophes antésocratiques ne se seraient pas occupés de la conduite humaine ni de l'organisation de l'État. Zeller résume fort bien cette opinion, quand il dit que *toute la philosophie antésocratique est par son contenu et par ses fins une philosophie de la nature.* Uberweg-Heinze et quelques autres ont commencé déjà a réagir et ils ne se montrent plus aussi catégoriques que leurs devanciers. M. Éleutheropoulos s'efforce de démontrer que :

1° Quant au *contenu* de la philosophie antésocratique, rien ne confirme l'opinion courante. Les fragments des antésocratiques que nous possédons se rapportent pour une large part à la conduite humaine et non exclusivement à la philosophie de la nature. Il y a évidemment beaucoup de philosophes dont nous n'avons que quelques phrases : mais pourquoi supposer alors qu'ils ne soient pas occupés de questions éthiques et politiques. (Cf. Plutarque, *Agis et Cléomène.*)

1° On prétend qu'Aristote le dit expressément (*Métaphysique*, I, 6, 3; XIII, 4, 4 et *De parte animal*, I, 1, 642 a 22), mais on s'appuie sur une fausse interprétation de ces passages; Aristote ne parle jamais que de la différence entre les *méthodes* des antésocratiques et la méthode de Socrate :

2 *Quant à leurs fins*, les philosophies antésocratiques ne sont pas exclusivement des philosophies de la nature : suivant M. Eleutheropoulos, elles ne s'occupent de la nature que pour fonder une éthique et une politique.

La Philosophie de la valeur chez Socrate et Platon, par M. Ch. Werner (de Genève). Partant d'une idée empruntée à M. Gourd et suivant laquelle la connaissance procéderait en sens inverse dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la valeur (par *induction* du particulier au général dans l'ordre de l'être, par *déduction* à partir d'un principe général posé *a priori*, dans l'ordre de la valeur), M. Werner s'efforce à l'aide de cette distinction à la fois très moderne et très contestable d'éclaircir certains points essentiels des doctrines socratique et platonicienne. Socrate s'est constamment efforcé de définir les notions morales, mais d'après M. Werner, ni dans Xénophon, ni dans Platon nous ne trouvons qu'il y ait vraiment réussi. Cet *insuccès* tient à ce que Socrate appliquait à la valeur la méthode inductive, qui convient seulement à l'être, et à ce qu'il s'interdisait ainsi de poser un principe de la valeur par rapport auquel il aurait pu définir convenablement les valeurs particulières.

Cette vérité, méconnue par Socrate, est mise en pleine lumière dans le platonisme. Platon se meut essentiellement dans l'ordre de la valeur. Mais il évite l'erreur de Socrate et enseigne que la connaissance du particulier suppose la connaissance du général. Seulement, pas plus que Socrate, il ne distingue l'ordre de l'être et celui de la valeur : il étend ainsi à toutes les notions générales le caractère *a priori* qu'il reconnaît aux notions d'ordre moral. De là la théorie de l'Idée. Réalisant l'objet de la science, Platon pose une Idée suprasensible à laquelle la réalité sensible emprunte son existence. Tandis que Socrate traitait la valeur par la méthode qui convient à l'être, Platon traite l'être par la méthode qui convient seulement à la valeur. M. Werner aime évidemment les solutions simples et bien tranchées.

M. Lasson (de Berlin) présente quelques réflexions sur l'*Éthique à Nicomaque*. Il voudrait attirer l'attention des amis de la philosophie sur la traduction allemande de cette œuvre, qu'il a le dessein de publier; il s'agirait de traduire les pensées d'Aristote dans une forme qui fût pleinement adaptée au langage usuel des modernes, de sorte que l'*Éthique* n'aurait besoin d'aucun commentaire et que les idées aristotéliciennes seraient rendues accessibles à

tout homme cultivé. L'*Éthique à Nicomaque* nous expose évidemment la doctrine morale d'Aristote sous sa forme la plus parfaite, mais M. Lasson considère l'*Éthique à Eudème* comme composée elle aussi par Aristote, et la *Grande Morale* comme reproduisant fidèlement la pensée d'Aristote, et pouvant par conséquent dans certains cas isolés nous aider à bien comprendre cette pensée. M. Lasson insiste sur l'unité fondamentale de l'*Éthique à Nicomaque* : elle est construite sur un plan absolument systématique. Aristote prend son point de départ dans l'intuition vulgaire, et il cherche tout d'abord à la comprendre et à la justifier. Ce n'est qu'à la fin qu'il exprime pleinement sa propre théorie, et c'est à la lumière de la conclusion que l'on doit étudier tout ce qui précède. L'aperception de ce caractère systématique de l'œuvre est une condition nécessaire pour qu'elle paraisse intelligible. Le premier livre qui ne s'occupe que provisoirement du concept de l'Εὐδαίμονια, forme introduction. Les quatre parties essentielles de l'œuvre étudient :

1. La moralité en tant que mode d'action.
2. Le sujet agissant.
3. La communauté entre les hommes.
4. La moralité en tant que disposition parfaite de l'âme, et les degrés de la vie morale.

Ces divisions sont d'ailleurs poussées très loin dans le détail et révèlent à travers tout l'édifice la même unité d'inspiration. Les idées fondamentales de l'*Éthique* portent la marque de l'école socratique. Aristote dans sa conception de la morale se rapprocherait beaucoup de Platon, se bornant, suivant M. Lasson, à remplacer et à corriger ce qui chez Platon lui semblait vraiment stérile, antinaturel et incompatible avec la réalité des choses. Quant aux successeurs d'Aristote, M. Lasson cite la doctrine de saint Paul étroitement apparentée à l'Éthique aristotélicienne, la question du lien historique de ces deux conceptions étant écartée. L'Éthique kantienne se rapprocherait elle aussi, du moins quant à son fondement, de la morale platonicienne et aristotélicienne, mais elle s'en écarte profondément en ce qui concerne le caractère et l'action morale.

Enfin dans l'école kantienne on est beaucoup revenu à Aristote et M. Lasson soutient que c'est aujourd'hui encore à ce critère qu'on peut le mieux juger la valeur des systèmes de morale contemporains.

M. Husik (de Philadelphie), prenant texte d'un livre récemment publié : *Histoire de la Philosophie juive exposée par problèmes* étudie

l'interprétation originale que l'auteur de ce livre le Dr Neumark prétend avoir donné de la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, interprétation qui permettrait d'établir une classification nouvelle des philosophies juives du moyen âge.

Suivant le Dr Neumark, la solution aristotélicienne du problème de la matière et de la forme (et des problèmes s'y rattachant : le devenir, la définition) est différente dans les écrits physiques et dans la métaphysique.

1. Dans la physique, Aristote ne suppose pas l'idée d'une ὕλη sans forme ; il ne pousse pas son analyse au delà du μεταξὺ, composé primitif de la forme et de la matière la plus simple. En ce qui concerne le processus du devenir, la question est alors de savoir pourquoi ce μεταξὺ ne reste pas dans son état originel ; et la réponse d'Aristote serait qu'en plus de la matière (inchangeable) et en plus des formes variées qu'elle revêt successivement ; il y aurait un troisième principe, la στέρησις spéciale, individuelle en vertu duquel la matière à *chaque stade* tend vers la forme immédiatement supérieure. Cette στέρησις spéciale serait donc le principe moteur du devenir. La matière n'entre pas dans la définition qui ne contient que la forme. Par suite il doit y avoir une autre définition pour la matière, et toute définition consiste en deux définitions, l'une de la forme, l'autre de la matière.

2. Tout cela, dit le Dr Neumark, est vrai de la physique où l'idée de la forme n'a qu'une valeur logique. Mais dans la métaphysique, Aristote est conduit à établir une hiérarchie réelle de formes isolables. En disant alors que chaque forme est séparable, Aristote donne une plus grande indépendance à la pure matière conçue elle aussi comme principe séparé. Dès lors il ne s'arrête plus au μεταξύ mais va plus loin et atteint les deux principes de forme et de matière considérés comme séparés, et se demande pourquoi ils s'unissent. Ici la στέρησις spéciale n'est plus une solution ; car elle stimulait seulement la matière à revêtir une forme plus haute ; la matière étant déjà déterminée par quelque forme. L'essence de la pure ὕλη est au contraire qu'elle peut prendre n'importe qu'elle forme aussi bien qu'une autre. Aussi la solution du problème du devenir est-elle différente dans la métaphysique. La forme devient le principe du devenir, la matière a une tendance *générale* à revêtir *toutes* les formes, des plus basses aux plus élevées. La notion d'une στέρησις générale apparaît ici. La matière est en puissance ce que la forme

sera en acte, la même chose sous deux aspects différents. Par suite, au lieu de dire que la matière n'entre jamais dans la définition, et que toute définition consiste en deux autres définitions, Aristote distingue deux sortes de définitions, l'une de la forme seule, l'autre de la forme dans la matière; c'est dire qu'une chose peut être définie en acte ou en puissance.

A cette argumentation, M. Husik répond brièvement en niant qu'il y ait aucune différence essentielle entre les deux traités.

I. — L'idée d'une ὕλη sans forme est établie clairement dans la physique, I, 7, 191 a 8-12.

Le μεταξύ est presque entièrement une invention du Dr Neumark. Aristote ne se sert de ce terme qu'une fois au commencement de la physique, et avant d'avoir analysé ce qui est contenu dans la γενέσις avant d'avoir parlé de matière et de forme.

II. — Aristote ne dit rien d'une στέρησις spéciale.

III. — Aristote n'affirme pas dans ses écrits physiques que chaque définition consiste en deux définitions : car nous trouvons *De Cælo*, I. 9 : 278 a 23-5 : « ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς ». Il n'établit pas deux genres de définitions dans la métaphysique, mais plutôt trois sortes de définitions : définition en considérant la matière, définition en considérant la forme, définition en considérant l'une et l'autre. (H. 2. 1043 a 14.)

IV. — Aristote ne dit pas que la forme est le principe du devenir.

V. — Il est vrai que la physique ne développe pas la distinction entre matière et forme du point de vue de la δύναμις et de l'ἐνέργεια; mais elle la mentionne (*Physique*, I, 8 191 b. 27-29).

Philosophie médiévale et moderne.

M. Georgov (de Sophia) veut mettre en lumière les analogies très remarquables que présentent selon lui les vies et même les idées de *Roger Bacon* et de *Thomas Campanella*. Les différences sautent aux yeux : Bacon, homme du Nord, a vécu en pleine scolastique. Campanella, homme du Midi, assiste 350 ans plus tard à la décadence de cette même scolastique et à l'avènement d'une pensée nouvelle. Mais tous deux se trouvent être membres d'un ordre religieux, tous deux y sont entrés non par conviction religieuse mais pour pouvoir satisfaire plus aisément leur besoin insatiable

d'apprendre et de savoir; il en résulte pour eux une situation singulièrement périlleuse, et tous deux rencontrent dans leur infortune des protecteurs puissants, des Papes qui les délivrent du danger.

Ils sont l'un et l'autre des esprits extraordinairement puissants, des inventeurs d'idées qui dépassent par leur vaste culture tous leurs contemporains. Tous deux se sentent appelés à réformer la science et la société et à combattre l'ignorance cause de la stagnation scientifique et de la décadence morale.

Pour eux, la philosophie ne doit pas s'enfermer dans la pensée pure mais travailler à comprendre l'essence même de la réalité en se mettant en face d'elle, en l'étudiant et en l'observant directement au moyen des sens; de là leur lutte contre la science du moyen âge et contre l'autorité d'Aristote qui étouffaient et entravaient la libre activité de l'esprit.

Tous deux enfin semblent avoir eu la même tournure d'esprit, le même sens prophétique de l'avenir : ils ont prédit les conquêtes des sciences modernes, Bacon pour les sciences de la nature et les diverses techniques, Campanella au point de vue du développement social de l'humanité.

En terminant M. Gheorgov a soutenu que, par ses grandes conceptions, par l'application qu'il en fit aux diverses sciences spéciales, par l'importance qu'il sut attribuer aux mathématiques dans le développement des sciences de la nature, enfin par l'originalité de ses idées astronomiques, Roger Bacon semble avoir été, tout compte fait, un esprit plus puissant et plus génial que Campanella.

La communication de M. le professeur Tönnies (de Kiel) a porté sur un certain nombre de documents inédits qui constituent d'utiles matériaux por une *biographie de Hobbes*.

Il n'existe pas encore de biographie vraiment digne du grand philosophe. Le petit livre bien connu de M. Tönnies sur la vie et les écrits de Hobbes, ne pouvait comporter de bien longs développements sur ce sujet; étant donné la collection à laquelle il était par avance destiné (*Klassiker der Philosophie*) ; il est d'ailleurs épuisé depuis quelques années, et M. Tönnies, occupé par d'autres travaux ne sait s'il sera jamais en état d'en donner une édition nouvelle plus étendue.

Aussi, pour faciliter la tâche à un biographe futur, s'est-il décidé à faire connaître les plus importants des matériaux qu'il a rassemblés sur Hobbes et qui sont bien loin d'être toujours aisément accessibles.

M. Tönnies a commencé déja à publier dans les *Archiv fur Geschichte der philosophie* des *Hobbes Analekten I und II*. C'est à propos de ces documents qu'il présente ici quelques observations. Il s'agit :

1. De deux lettres de Hobbes à Mersenne, lettres auparavant inédites; l'une est en français, l'autre, la plus importante, écrite en latin à propos d'un ouvrage sur le vide que venait de publier le jésuite Noël (1648). Hobbes s'y déclare encore partisan du vide; on sait que son opinion devait changer sur ce point, mais s'est-elle modifiée sous l'influence de Descartes? La question n'est pas tranchée; l'affirmative est d'ailleurs peu vraisemblable, si l'on considère l'attitude constamment hostile de Hobbes à l'égard de la physique cartésienne.

2° Aux lettres écrites par Hobbes, il faut ajouter celles qui lui sont adressées. La première d'un certain Robert Mason, date de 1622, et elle est intéressante, parce qu'il n'y a pour toute cette époque aucun autre document sur Hobbes, bien qu'il eût trente-quatre ans déja à ce moment. Cette lettre et plusieurs autres nous montrent Hobbes s'intéressant de très près aux événements politiques du temps, et peut-être exerçant sur eux une certaine influence. Elles nous révèlent son amitié toute particulière pour le philosophe Digby, dont il était loin cependant d'approuver les écrits. C'est par Digby que Hobbes eut connaissance des essais de Descartes, qui venaient de paraître avec la *Dioptrique* et *le Discours* (1637).

3° Enfin il reste certaines lettres qui se rapportent à Hobbes et à ses relations. L'auteur de ces lettres est le mathématicien Sir Charles Cavendish, le frère du comte de Newcastle (général des cavaliers), et comme lui, ami de Hobbes et de Descartes. Deux de ces lettres sont adressées au philosophe de Hambourg Gurgius, et la première contient un résumé de la théorie de Hobbes sur le mouvement, telle que Cavendish en avait eu connaissance en 1645 par des ébauches; les autres lettres sont adressées au professeur de mathématiques John Pill et renferment plusieurs remarques intéressantes sur les rapports de Hobbes et de Descartes, que Cavendish s'efforça d'améliorer.

M. Stroh (de Stockholm) a décrit un portrait de Descartes du peintre hollandais David Beck, portrait qui a été découvert récemment et qui date du séjour de Descartes en Suède.

Puis il raconta les diverses péripéties de la controverse cartésienne qui commenca en 1663 à l'Université d'Upsala pour ne se terminer qu'en 1689. Sans la rattacher directement au voyage de Descartes

en Suède, il montre l'influence considérable que cette controverse exerça sur le développement de la pensée suédoise, et qu'elle contribua puissamment à l'établissement d'une complète liberté d'opinions. En 1710 fut fondée la *Société scientifique* d'Upsala, dont l'un des membres, Swendenborg, se révéla l'élève direct de Descartes.

Mentionnons la communication de M. Delbos, *la notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, et celle de M. Van Biema *sur l'origine de l'antinomie kantienne chez Leibniz* (voir la première partie de la *Revue*).

M. Gebhardt de Francfort) prétend que Spinoza n'a pas été jusqu'ici suffisamment apprécié comme *politique* : on a traité parfois avec un certain dédain les projets politiques du solitaire; les contemporains ne semblent pas avoir été de cet avis, et on sait qu'au dire du bibliographe Lucas, Jean de Witt venait souvent consulter le philosophe sur des affaires importantes.

M. Gebhardt, croyant par là accroître le mérite de Spinoza, s'efforce de prouver que ses œuvres politiques sont des œuvres de circonstance et non de pures spéculations.

En 1665, Spinoza interrompt son grand travail philosophique, pour consacrer cinq années à la rédaction du traité théologico-politique. Contrairement à l'opinion régnante autrefois, on a déjà remarqué bien souvent que la situation politique des Pays-Bas avait dû fournir à Spinoza le modèle de l'ouvrage.

M. Gebhardt ajoute qu'il devait son origine aux relations de Jean de Witt et de Spinoza. De Witt était le leader du parti des Régents, en lutte contre les Oraniens qui voulaient la monarchie et s'appuyaient sur le bas peuple. Il cherchait à exercer une influence profonde sur l'opinion publique et une série d'écrits politiques furent rédigés à cet effet par des hommes de son entourage. Or en 1665 le gouvernement de De Witt était menacé : les prédicants, calvinistes fanatiques, d'accord avec les Oraniens, profitaient de la tournure défavorable des affaires extérieures, pour ameuter le peuple contre les Régents. Un ordre des États interdit aux prédicants d'abuser de la chaire. Un écrit politique du parti de De Witt, *De jure ecclesiasticorum*, chercha à prouver que tout pouvoir spirituel devait dépendre du pouvoir temporel. Or c'est dans la même année que Spinoza prit la résolution d'écrire son traité. Des pamphlets de l'époque ont assuré ouvertement que De Witt avait fait lui-même éditer ce livre.

Mais allant plus loin M. Gebhardt soutient que c'est du point de vue même des Régents que Spinoza a voulu défendre leur politique religieuse. Les Régents étaient « neutralistes », c'est-à-dire qu'en face des disputes dogmatiques, ils voulaient s'appuyer sur ce qu'il y a dans le christianisme de général et d'indépendant du dogme. Le XIVe chapitre du *Théologico-politique* contient à cet égard la vraie profession de foi des Neutralistes. Ce ne serait donc pas dans le *Théologico-politique* qu'il faudrait chercher la philosophie religieuse de Spinoza. La catastrophe qui mit fin en 1672 au régime des Régents, ne pouvait, comme on le croit généralement, produire un changement dans les idées politiques de Spinoza. Elle n'en a pas fait d'un partisan de la Démocratie un partisan de l'Aristocratie. Dans le *Traité politique* comme dans le *Théologico-politique*, Spinoza considère la Démocratie comme la forme d'état la plus pure, mais l'idée ne lui est jamais venue de remplacer en Hollande le régime libéral dirigé par Jean de Witt, par la domination du bas peuple aveugle, fanatique et favorable aux Oraniens.

Au moment où Spinoza écrivit son *Traité politique* (1677), l'avenir des Pays-Bas était à la veille de se décider. Les Régents cherchaient à rétablir leur régime renversé, Guillaume III aspirait à la couronne. Spinoza veut démontrer comment il convient d'organiser une Société sous un gouvernement monarchique, aristocratique ou démocratique. A cet effet il donne deux projets de constitutions, la constitution d'une monarchie, celle d'une république aristocratique. Il puise les données historiques nécessaires à ses projets dans un écrit politique du parti de De Witt : *Polytic Weegschrat* par Van Hove. Se projet de constitution d'une république aristocratique contient le programme de réformes du parti des Régents, tel que les écrits politiques du temps nous le font connaître. Le projet de constitution d'une monarchie vise une monarchie fondée par un peuple libre, ce qui à cette époque n'était concevable qu'aux Pays-Bas. Le parlement monarchique demandé par Spinoza rappelle dans tous ses détails les traits principaux des États de Hollande.

Ces deux projets ne seraient donc pas d'un philosophe écarté du monde, mais d'un homme d'État intelligent et prévoyant, modelant ses propositions sur les possibilités du moment.

Mlle Anna Tumarkin de Berne étudie le problème fondamental de la critique, le problème de la réalité et du fondement objectif de la

connaissance dans les œuvres précritiques de Kant; elle s'efforce de marquer les principales étapes du développement de la pensée kantienne. Kant part d'une solution transcendante pour aboutir à une solution immanente du problème : après avoir ramené toute réalité à Dieu, comme absolument irréductible et comme ne pouvant se déduire de concepts; il finit par la considérer comme la forme même de notre conscience. Il a reconnu peu à peu que la science positive ne pouvait se passer de rapports réels, et en même temps il s'est rendu compte de plus en plus de l'inaccessibilité d'une existence transcendante qui fonderait cette connaissance du réel. Ce changement de point de vue s'est manifesté tout d'abord dans sa conception des mathématiques : l'espace qu'il conçoit dès 1768 comme une réalité absolue, indépendante des choses et de Dieu, est considéré après la *Dissertation* comme une forme de notre conscience empiriquement réelle. Avant 1775, Kant ramène également aux formes de la conscience les rapports réels de substance et d'action, et il les déduit de la conscience comme déterminations nécessaires de l'expérience. Par là, le concept de Dieu devient inutile pour soutenir notre connaissance du réel, et l'affirmation d'un monde intelligible mis en face du monde de l'expérience paraît désormais superflue au point de vue théorique : ce n'est que pour répondre à des besoins de la pratique, que ce monde est maintenu dans la nouvelle philosophie critique, et ce n'est que par rapport à cette réalité pratique que le monde de l'expérience peut encore être qualifié de purement phénoménal.

M. Karl Wolff de Karlsruhe a fait une intéressante communication sur le *problème de l'immortalité chez Schiller* : il distingue quatre étapes dans l'évolution des idées de Schiller sur l'immortalité :

I. — Avant 1784, l'esprit de Schiller semble soumis en même temps à deux catégories d'influences opposées : il examine et repense très profondément d'une part la théorie matérialiste et pessimiste, d'autre part la série de preuves que la philosophie populaire donne de l'immortalité. Il conçoit d'ailleurs cette immortalité sous une forme très personnelle et il l'adapte autant que possible à sa conception panthéiste du monde et à sa théorie de l'amour. La croyance à l'immortalité reste ainsi prépondérante dans son esprit, mais il repousse toute image concrète de l'au-delà : seule l'idée d'une transmigration des âmes traverse par moments sa pensée.

II. — Puis vient une période de scepticisme (assez difficile à déli-

miter, 1784-1786? durant laquelle Schiller blâme résolument toutes les recherches relatives à l'immortalité, et les déclare absolument stériles.

III. — De 1786 à 1791, Schiller soumet à une critique pénétrante toutes les preuves de l'immortalité, et dès lors ces preuves ne lui paraissent plus seulement douteuses, mais fausses. En particulier l'idée d'une récompense perd toute valeur à ses yeux maintenant qu'il tient pour démontrée l'identité complète de la vertu et de la béatitude.

De même il rejette l'idée d'une vie future devant suppléer aux imperfections de la vie terrestre, car il croit alors avec l'optimisme de l'époque, à la perfection absolue du monde de l'expérience, conçu comme un système achevé et entièrement clos.

IV. — A partir de la période kantienne, Schiller n'aborde plus jamais directement le problème de la vie future, il se borne à l'utiliser poétiquement ou à l'effleurer dans des polémiques. Il écarte la croyance à l'immortalité plus énergiquement encore qu'auparavant. Mais à la place de son ancien optimisme, un pessimisme radical (qui d'ailleurs avait toujours existé sourdement en lui) domine à présent sa conception de la réalité expérimentale. Certes il éprouve un ardent besoin d'atteindre hors de l'expérience quelque réalité consolatrice, mais ce n'est plus dans l'espérance d'une survivance après la mort qu'il va se réfugier, c'est dans la vision du monde intelligible, du règne des fins et de la liberté telle que l'Éthique kantienne les lui a fait entrevoir.

Dans la discussion le professeur Vaihinger (de Halle tout à fait d'accord avec M. Wolff, a insisté seulement sur le caractère pessimiste de la philosophie kantienne.

M. Assagioli (de Florence) note avec beaucoup de finesses quelques coïncidences curieuses entre les idées de Joh. Georges Hamann et Ralph Waldo Emerson.

Il insiste tout d'abord sur l'utilité qu'il y a à employer la méthode de comparaison en histoire de la Philosophie. Plus les différences d'époque, de caractère et de structure mentale sont grandes entre deux philosophes, plus il est intéressant de rechercher les idées sur lesquelles ils se trouvent d'accord. Aussi, avant de parler des idées communes à Hamann et à Emerson, M. Assagioli passe rapidement en revue quelques-unes des nombreuses diversités psychologiques qui existent entre ces deux penseurs et qu'on observe par exemple

dans leurs attitudes bien différentes à l'égard de l'amitié et de la religion.

Passant aux coïncidences singulières qui les rapprochent, M. Assagioli montre par diverses citations la grande ressemblance de leurs idées au sujet du problème de la connaissance. Tous deux accordent plus de valeur à la connaissance intuitive qu'à la connaissance rationnelle, tous deux affirment l'existence de relations étroites entre le sentiment et la connaissance, etc. M. Assagioli indique encore plusieurs autres théories communes aux deux philosophes (leurs conceptions symboliques et transcendantes de la nature, de l'histoire et du langage, l'inexistence du hasard, enfin un fort penchant à l'optimisme).

L'importance d'une telle comparaison consiste, selon M. Assagioli, en ce qu'elle montre clairement la très faible valeur de la méthode qui prétend chercher l'origine des plus hautes conceptions philosophiques dans les traits personnels, dans la vie psychologique de ceux qui les construisent. M. Assagioli juge absolument vain de vouloir *comprendre* ce qui est général au moyen du particulier et de l'individuel; par sa nature même, l'activité pure de l'esprit échappe le plus souvent aux influences extérieures et accidentelles; les biographes d'idées disent donc des pauvretés, l'esprit ne peut être compris que par l'esprit.

Dans la discussion, le professeur Imelmann (de Berlin) tout en félicitant M. Assagioli, frappé de l'accord surprenant entre les idées de Hamann et celles d'Emerson, se demande s'il faut écarter toute possibilité d'une influence directe ou indirecte de Hamann sur Emerson. M. Assagioli assure à M. Imelmann qu'il s'est lui-même posé cette question et que pour plusieurs raisons psychologiques et historiques, on ne peut admettre une semblable supposition.

M. Ambrosini (de Vigevano) compare la théorie de l'Amour de deux pessimistes, Schopenhauer et Léopardi.

Après quelques remarques très générales sur la philosophie de Schopenhauer et de Léopardi, M. Ambrosini montre que pour le premier l'Amour est une forme de la *volonté aveugle*, tandis qu'il apparaît au second comme une des plus précieuses *illusions naturelles* et par suite comme un plaisir. Ces divergences proviennent avant tout de la différence entre la *volonté*, telle que la conçoit Schopenhauer, et la *nature* au sens où l'entend Léopardi. De là dérivent plusieurs conséquences que M. Ambrosini relève sommairement.

L'Amour est un mal pour Schopenhauer, un bien précieux pour Léopardi; il a suivant Schopenhauer une base physiologique, suivant Léopardi une base sentimentale; l'Amour et la mort sont pour Schopenhauer de la vie, tandis que pour Léopardi tous deux concourent fraternellement à nous rapprocher de la félicité. Par suite, Schopenhauer hait la femme, et Léopardi l'aime, mais il l'aime pour le monde de songes, d'espérances et de souvenirs dont l'enveloppe l'illusion de l'amour. M. Ambrosini conclut en remarquant que Schopenhauer en vrai philosophe reste logique avec lui-même dans sa théorie de l'amour tandis que Léopardi se montre plus humain mais aussi plus poète. Étant donné les prémisses du pessimisme, la raison conduit tout droit aux conclusions extrêmes de Schopenhauer. Léopardi au contraire laisse subsister une contradiction entre l'intelligence et le cœur: le raisonnement dissipant toutes les illusions caressées par l'homme, et par suite toutes ses joies, mais le cœur pouvant cependant faire éternellement renaître ces mêmes illusions. Ainsi le Pessimisme simple négation du monde pour Schopenhauer, devient pour Léopardi l'affirmation de la douleur et aussi, sinon en tant que la réalité est contemplée par l'intelligence, du moins en tant que la vie est vécue et pratiquée, l'affirmation de l'Amour.

M. Otto Karmin (de Genève) donne une courte biographie de Jules Barni (1818-1878), le traducteur et le conservateur de presque toutes les œuvres de Kant et de quelques ouvrages de Fichte. M. Karmin complète ces indications par une bibliographie intégrale des écrits de Barni, il cite notamment de nombreux travaux se rapportant à la philosophie allemande; s'appuyant sur des lettres inédites de Janet, Beaussire, il montre les efforts continuels faits par Barni pour introduire et répandre en France les idées kantiennes, et surtout la morale de Kant.

La mystique, système clos des phénomènes affectifs et intellectuels bien déterminés, a exercé sur la vie de Schopenhauer et sur la formation de ses idées une influence très sensible.

M. Schmidt (de Berlin) s'est borné à rapprocher statiquement la *doctrine mystique et la doctrine de Schopenhauer*. Selon lui, il y aurait entre elles non pas seulement des points de contacts isolés, des coïncidences fortuites, mais un continuel parallélisme.

Quelle est la *Weltanschauung* des mystiques? M. Schmidt la résume ainsi : unité de l'âme et de Dieu, unité de l'âme et du monde, unité de Dieu et du monde, croyance en une intuition intérieure

qui différerait de tous les autres moyens de connaissance et nous conduirait à la vérité, enfin et corrélativement mépris du monde expérimental, idée du salut, c'est-à-dire d'une sanctification possible de l'âme et de la vie s'élevant peu à peu jusqu'à l'éternel.

Or, comme les mystiques, Schopenhauer part de la phénoménalité du monde sensible; comme eux, il en déduit la Transcendance de l'Être véritable. Dès lors l'intelligence liée au monde expérimental par les formes du temps, de l'espace et de la causalité ne peut connaître l'essence vraie de l'Univers, il doit y avoir par conséquent un mode de connaissance supra-naturelle, connaissance intuitive affranchie du principe de raison suffisante, et totalement indépendante de l'intelligence discursive.

Cette intuition mystique joue dans le système de Schopenhauer un triple rôle :

α) *Rôle critique.* — Elle nous permet seule d'atteindre la chose en soi, d'apercevoir au fond de nous dans notre propre corps, notre essence véritable qui est aussi l'essence de nos semblables et plus généralement l'essence du monde des corps tout entier : la volonté.

β) *Rôle métaphysique.* — En dehors du moi, l'intuition mystique nous mène aux *idées*, qui, inconnaissables elles aussi pour l'intelligence rationnelle, nous permettent de concevoir le véritable plan du monde. Pour arriver à cette aperception, l'âme doit se transfigurer; se dépouiller de toute détermination, de tout penchant égoïste, devenir le clair miroir des idées, pour découvrir en elle par la contemplation l'essence même du monde.

A la théorie de la connaissance mystique se joint donc une métaphysique mystique. Non seulement Schopenhauer identifie le substratum de l'esprit et celui du monde, mais transformant cette détermination négative en principe positif, il distingue l'essence intelligible, de la volonté cosmique supra-empirique. Et il se rapproche encore du mysticisme en faisant du monde de l'expérience la manifestation *nécessaire* de la chose en soi, en reliant les deux pôles de l'un et du multiple par l'intermédiaire des Idées (comparable aux « anges », aux forces, aux puissances des mystiques), comme certains mystiques enfin, il voit dans la souffrance universelle l'expiation d'une faute originelle inhérente à l'essence même du monde.

γ) *Rôle éthique.* — Pour le mystique, le sens du monde une fois sorti de l'essence divine consiste en ce que les créatures retrouvent

Dieu et remontent jusqu'à l'unité primitive par une dialectique spirituelle.

De même pour Schopenhauer la volonté essence du monde, doit arriver à prendre conscience d'elle-même, à se reconnaître dans sa forme suprême d'objectivation : l'intelligence humaine. L'homme est l'outil de cette reconnaissance mais, étant donné le caractère pessimiste de l'essence, cette connaissance doit immédiatement éveiller en l'homme le désir de son propre anéantissement.

La vérité apaise la volonté individuelle de celui qui arrive à la contempler; et par la voie de la Pitié et de l'Ascétisme, la volonté aboutira ainsi à une suprême négation d'elle-même. C'est seulement par cette conclusion éthique que la doctrine de Schopenhauer s'écarte nettement du mysticisme, après s'en être si singulièrement rapprochée que Schopenhauer remarquait lui-même avec étonnement la parenté de son système avec celui d'un Bouddha ou d'un Eckehardt.

Mentionnons enfin ici la communication de M. Xavier Léon sur Fessler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin, publiée dans la première partie du numéro.

Philosophie contemporaine.

Signalons d'abord l'importante communication de M. Dwelshauvers (de Bruxelles) sur la philosophie de Jules Lagneau publiée aussi dans ce numéro.

Mme Coignet (de Paris) a présenté un exposé très fidèle de la Philosophie bergsonienne, elle en a indiqué les grandes lignes, en s'appuyant surtout sur les textes de l'Évolution créatrice; elle a marqué le rôle essentiel que la notion de *vie* joue dans le développement du Bergsonisme. Mais les idées et les œuvres de M. Bergson sont trop familières aux lecteurs de la Revue, pour qu'il convienne d'insister davantage sur ce résumé d'ailleurs très clair et intéressant.

M. de Riaz (Vaud, Suisse) attire l'attention du Congrès sur une *nouvelle édition des œuvres de Vinet*. La plupart des ouvrages de Vinet sont épuisés, certains sont restés jusqu'à présent inédits. En avril 1908, s'est constituée à Lausanne la société d'édition Vinet [1].

1. On en devient membre en souscrivant une ou plusieurs parts de cent

Voici la liste des ouvrages qui vont être successivement publiés : Les *discours sur quelques sujets religieux*. Les *nouveaux discours*. Les *études sur la littérature française au XIXe siècle*. Les *méditations évangéliques*. L'*Homilétique*. *Éducation*, *Famille*, *Société*. *Poètes du siècle de Louis XV*. *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*. Un *recueil de lettres*. Un *volume de mélanges*. Un *choix d'articles philosophiques* publiés dans le *Semeur*. *Deux cours inédits* : Philosophie pratique du christianisme et De l'ensemble des connaissances humaines.

Dans une seconde communication M. de Riaz a voulu entretenir le Congrès de la philosophie d'*Arthur Hannequin*. L'idée était heureuse ; mais les auditeurs de M. de Riaz jugèrent bien vite que la mémoire d'Hannequin pouvait se passer de l'hommage qu'il a cru devoir lui rendre : sa communication a consisté en une sèche énumération de dates et de faits biographiques sans intérêt. Après avoir indiqué sommairement l'*Essai sur l'hypothèse des atomes* et les études d'Hannequin sur Leibniz, M. de Riaz a déclaré « qu'une analyse était impuissante à fournir des idées d'Hannequin une connaissance même approximative ». En revanche nous avons appris qu'Hannequin était membre du jury d'agrégation et chevalier de la Légion d'honneur.

SECTION DE MORALE

Un assez grand nombre de communications, un petit nombre d'études précises, d'analyses directes et approfondies, tel semble être le bilan de la Section de Morale. Le classement que nous allons adopter, ne peut laisser malheureusement aucun doute à ce sujet.

I. — Fondement de la morale.

Nous allons tout d'abord résumer aussi brièvement que possible les *systèmes* de morale qui furent présentés au Congrès. Ces systèmes ont été très nombreux et il y a lieu de le regretter pour bien des

francs, le public sera en outre admis à souscrire pour chacun des volumes séparément. S'adresser à M. Vuillemier, professeur à l'Université, Lausanne (Suisse).

raisons, mais avant tout parce qu'il est singulièrement difficile de « fonder » la Morale où d'édifier une vaste synthèse en une quinzaine de minutes; la plupart des constructeurs durent s'arrêter après avoir tout au plus posé leur première pierre, d'autres préférèrent donner de leurs systèmes des aperçus très vagues, très superficiels et très obscurs, cette obscurité il est vrai, dut souvent leur être assez favorable.

Nous n'insisterons pas sur l'exposé de M. Jelinek qui traita du *Fondement métaphysique de la Morale*. M. Billia (de Turin), dans une communication intitulée : *la philosophie et l'unité morale*, s'est efforcé de réconcilier l'idéalisme et la philosophie de l'action. Jamais opposition n'a paru plus nette, plus complète que celle de l'intellectualisme et du volontarisme. Malgré la contradiction foncière qu'il enferme en lui, le volontarisme réagit avec raison contre les autres systèmes qui avaient négligé l'action et la loi morale, ou n'en avaient donné qu'une belle théorie. Or il ne faut pas savoir seulement ce que l'action doit être pour produire tel résultat mais aussi ce que nous devons faire, ce que nous devons être. La raison dépasse sans doute l'homme phénoménal, mais elle doit descendre et pénétrer toute son activité ; il n'y a rien dans l'homme qui puisse se soustraire à la nécessité morale.

Ainsi l'Idée réclame l'action, jamais elle n'aurait dû être séparée de la vie. Mais d'autre part il ne suffit pas de vouloir et la valeur de la volonté est tout entière dans ce qu'elle veut. On dit parfois que la volonté est bonne, en tant qu'elle est forte, qu'elle lutte, qu'elle veut puissamment : mais c'est là plutôt une bonne volonté qu'une volonté bonne, tout dépend du contenu; et d'ailleurs plus nous devenons moraux, plus notre devoir s'accomplit sans répugnance et sans lutte : la lutte est bonne et nécessaire, mais elle est encore un signe de désordre.

L'action à son tour, n'a donc de valeur que par l'Idée et dans l'Idée : Intellectualisme et Volontarisme se rejoignent et s'accordent, si l'on envisage l'unité profonde qui, considérée en elle-même, est identique à l'Être, et, considérée dans l'homme, n'est autre chose que la philosophie.

M. Eleutheropoulos (de Zürich) à propos du *Fondement de l'Éthique* s'est plaint que le problème moral fut toujours mal posé, ce qui rendrait sa solution à jamais impossible. Il y a deux séries de problèmes qu'il faut soigneusement distinguer : comment les hommes

agissent-ils en fait quand ils passent pour agir moralement. Comment devraient-ils agir? Le premier problème constitue à lui seul la matière d'une science spéciale, qui examinerait les faits, les actions humaines qualifiées ordinairement de morales; le second problème est un problème philosophique : on ne peut y répondre qu'en se fondant sur les résultats de plusieurs sciences spéciales et c'est lui qui fait l'objet de la science philosophique appelée Éthique. Mais qu'est-ce que cette science éthique, comment la constituer? Il suffit, nous assure M. Eleutheropoulos, de considérer les résultats des recherches scientifiques isolées, à propos desquels la question éthique s'est posée. Or la sociologie nous montre que dans tout le développement humain une idée s'impose constamment avec la force d'un devoir, et cette idée c'est que l'homme doit *valoir* en tant qu'homme. Cette idée exerce sur l'homme une pression irrésistible et l'oblige à agir tout autrement qu'il ne tend à le faire communément. Pour une philosophie scientifique, cette tendance manifestée à travers toute l'évolution humaine constituera le principe fondamental de l'Éthique. D'où provient cette tendance? Ces sciences nous montrent que les actions humaines peuvent être rattachées à deux sources : le besoin de bonheur, le sens esthétique, qui implique harmonie entre la forme et le contenu. Il est évident que le besoin de félicité ne peut provoquer la tendance en question ni l'imposer avec la force d'un devoir, tandis qu'elle s'explique pleinement si on la fait dériver du sens esthétique de l'homme. Le fondement de l'Éthique dégagé de l'évolution humaine, c'est donc que *l'homme doit valoir* en tant qu'homme, et cette idée a dans notre esprit une origine esthétique.

Moins ambitieux que M. Eleutheropoulos M. Lubecki (de Cracovie) s'est borné à esquisser les grandes lignes d'une morale sociale. Sauf des cas pathologiques exceptionnels, la loi générale du vouloir humain est de tendre au bonheur; mais, quand l'homme vit en société, ce penchant irrésistible au bonheur donne lieu à des collisions, à des conflits que la morale sociale doit résoudre. Le but suprême, c'est l'accession de tous au plus grand bonheur possible, qu'est-ce donc que le bonheur? M. Lubecki le définit simplement par la *satisfaction de tous nos besoins* conscients et inconscients. Dès lors il déduit du désir de bonheur, d'une part l'égoïsme, l'amour de soi qui est tendance énergique et active au bonheur, d'autre part l'amour d'autrui dont le côté affectif doit être subordonné au côté

volitif : aimer quelqu'un, c'est vouloir son bonheur, c'est vouloir ses fins propres. A la lumière de ces considérations très générales M. Lubecki s'est efforcé de solutionner tous les conflits particuliers qui peuvent s'élever entre l'amour de soi, l'amour du prochain et l'amour de la société prise dans son ensemble.

II. — Méthodologie et Psychologie morale.

Les questions de méthode ont donné lieu à des exposés plus intéressants.

M. de Karmán (professeur à Budapest) a étudié la *Dialectique des principes éthiques*.

Miss E.-C. Jones (et Cambridge) a indiqué très clairement le principe et la méthode du nouvel intuitionnisme moral qui fleurit en ce moment en Angleterre et en Amérique.

La Morale du sens commun peut être qualifiée d'*intuitionnisme* : car ses maximes (telles que : sois juste, — remplis tes promesses, — obéis à la loi) prétendent se suffire à elles-mêmes ; leur signification, leur force est perçue immédiatement dans chaque cas ; elles tirent d'elles-mêmes toute leur autorité. La Morale du sens commun implique donc que nous puissions discerner par une intuition claire et valable, certaines règles générales de conduite.

Mais un tel intuitionnisme est *dogmatique*, car il ne requiert ni preuve ni justification. Le moraliste peut accepter cette masse inorganique de maximes relevant du sens commun comme le point de départ de sa réflexion : mais dès qu'il pense, il ne peut s'en contenter. Les règles de la morale ordinaire sont en effet ou vagues ou tautologiques ou même contradictoires : presque toutes admettent de notables exceptions. Comme les données générales de toutes les sciences naturelles, ces règles ont donc besoin d'être systématisées et coordonnées. Pour pouvoir être considérées comme des axiomes scientifiques, il faudrait (suivant M. Sidgwick) :

1° Qu'elles fussent exprimées en termes clairs et précis.

2° Quelles fussent vraiment évidentes par elles-mêmes.

3° Qu'elles ne fussent pas en désaccord avec d'autres vérités.

4° Qu'elles fussent confirmées par « l'accord des hommes compétents ».

Or ces conditions se trouvent rarement réunies dans les maximes du sens commun.

Il convient donc de transformer l'Intuitionnisme dogmatique en *Intuitionnisme philosophique*, de pénétrer jusqu'aux principes mêmes qu'impliquent les règles ordinaires de conduite.

Kant, les moralistes anglais Clarke et Butler avaient déjà entrepris cette élaboration. Butler en particulier est arrivé à cette conclusion que toutes les maximes sociales communément reçues, peuvent être ramenées à trois chefs : *Justice*, *Véracité* et *Bienveillance* (*Bénévolence*).

Miss Jones soutient qu'une bonté vraiment pénétrante et éclairée ne peut manquer de se conformer aux devoirs de justice et de véracité, puisqu'ils tendent au bonheur général. Seul le grand principe de *Bienveillance rationnelle*, qu'il faut admettre comme évident par lui-même, permet donc de rendre compte de toutes les exceptions et de tous les conflits entre règles morales : on le trouve au fond de toutes les maximes de morale sociale, dès qu'on les examine soigneusement; enfin ce principe qui rejoint celui de bonheur général, est le seul principe légitime de gouvernement, — et il se trouve par une singulière coïncidence, tout à fait analogue au principe d'Amour de la morale chrétienne.

M. le professeur Staudinger (de Darmstadt) a fait une très intéressante communication sur la *méthode de la Morale*.

Il n'a pu malheureusement la développer entièrement et a dû se borner à poser le problème d'une méthode positive; mais il l'a fait avec beaucoup de pénétration et de simplicité, sans jamais tomber dans ce verbalisme traditionnel qui — le Congrès l'a prouvé une fois de plus — satisfait encore bon nombre d'esprits, dès qu'ils abordent l'étude des problèmes moraux.

Si la plupart de nos actions conscientes impliquent et sous-entendent un « je veux », beaucoup d'entre elles s'accompagnent d'un « je dois » (*es muss*, *es soll*, *es darf*). Une série d'impératifs intérieurs et d'impératifs extérieurs (ceux de la loi par exemple) domine donc notre conduite et provoque des jugements qualifiés de moraux. Ces impératifs et ces jugements sont en perpétuelle évolution — ils ont revêtu suivant les temps et suivant les sociétés les formes les plus variées (Wundt s'est efforcé dans son *Ethique* de donner une idée de ces profondes divergences).

Dès lors ils entrent en conflit, non seulement avec les inclinations

humaines mais même entre eux — et pourtant chaque jugement moral au moment où il est énoncé, prétend garder une valeur apodictique. Deux problèmes se posent alors :

1° Le problème génétique : d'où ces impératifs proviennent-ils?

2° Le problème critique : comment peuvent-ils se fonder?

On a cherché d'abord à résoudre ces problèmes par une méthode *autoritaire* — en réduisant ces impératifs aux commandements, aux ordres d'un maître extérieur, divin ou humain. Méthode qui n'explique rien et qui même n'impose rien : car dès que des impératifs s'opposent, l'autorité dément l'autorité.

Puis le commerce, l'industrie et par suite la civilisation se développant — on s'est efforcé par une méthode *analytique et métaphysique* de déduire une morale normative et seule vraie, de certains principes universellement valables, tels que la Raison, le Sentiment, la Volonté, le Bien général, ou bien on a dégagé de la vie économique et de l'échange soit le principe de l'intérêt individuel soit l'altruisme opposé à l'égoïsme des intérêts. Ainsi firent Leibniz, Kant, Fichte, Stuart Mill, Comte. Mais les recherches empiriques qui, bien que se rattachant à l'un de ces principes ont rassemblé les faits moraux pour les expliquer historiquement, qui ont étudié les morales des civilisations inférieures et les traces de moralité chez les animaux, toutes ces recherches ont permis de dégager l'idée d'une méthode nouvelle que M. Staudinger appelle *analytique dialectique*, et qu'il rattache à Marx et à Engels. Cette méthode n'a rien de matérialiste au sens métaphysique du mot; tout son matérialisme consiste à ne plus envisager l'activité humaine en soi, s'agitant dans le vide, mais dans son application au réel et par suite aux objets matériels.

Dès lors on ne rejettera pas nécessairement toutes les propositions morales du Kantisme; seulement, on les considérera non comme des principes premiers mais comme de simples points de vue heuristiques auxquels il y aura lieu d'adjoindre d'autres points de vue, — notamment des points de vue économiques, — que le principe de finalité permettra de déterminer et qui se justifieront par leur fécondité même.

M. Staudinger résumant quelques-unes des thèses de son livre sur : *Les fondements économiques de la Morale*, a indiqué alors plusieurs points de vue qui pourraient intervenir dans les recherches morales. Par exemple, il faudrait distinguer dans la vie sociale,

suivant que les hommes s'assimilent à des *choses*, — ou s'apparaissent comme des *libre-echangistes*, — ou enfin se considèrent comme de *libres associés*.

Mais le point de vue le plus profond — c'est encore le point de vue *technique*. Alors la Société semblable à une technique quelconque nous apparaît comme une forme où coexistent et s'unissent aussi étroitement que possible la Pensée et les réalités matérielles — les séries causales et les déterminations par les fins. Aussi est-ce à ce point de vue seulement que la plupart des impératifs et des jugements moraux deviennent vraiment explicables et intelligibles.

Dans une communication très brève et un peu obscure, M. le professeur Tönnies (de Kiel) a exposé les grands traits d'une méthode de *statistique morale* dont il fait usage depuis de nombreuses années avec des résultats satisfaisants pour ce genre d'études, mais dont seuls de plus longs développements permettraient de saisir le sens et la portée véritables.

Cette méthode consiste, suivant ses propres expressions, à chercher et à déterminer un rapport entre deux séries de données statistiques qui se rapportent au même objet (par exemple des pays, des villes, ou bien des années).

Le postulat régulier est que le nombre de ces objets se laisse décomposer en groupes ou classes semblables; cette décomposition est le premier stade de la méthode.

Ensuite on compare les termes de chaque groupe respectivement avec les groupes correspondants et avec tous les autres groupes, on additionne les cas de *coïncidence* et les cas *immédiatement voisins* (ceux-ci ne recevant que la demi-valeur des premiers) et on soustrait les cas d'opposition (établis avec des valeurs numériques semblables). Le résultat est un nombre positif, ou un nombre négatif, ou bien zéro.

Le nombre positif donne un degré de parenté ou de relation positive entre les deux séries, degré qui représente une cote de la coïncidence absolue ou de la corrélation complète de leurs groupes.

Le nombre négatif signifie le contraire : un degré d'opposition ou de répugnance, qui se rapporte à l'anticoïncidence absolue.

Le zéro vaut comme point d'indifférence entre les degrés possibles de l'une ou de l'autre sorte.

Un examen critique de ces chiffres fournit la possibilité de mesurer exactement la force des facteurs, soit concourant, soit s'opposant,

qui déterminent le degré d'un phénomène saisi statistiquement. M. Tönnies a ensuite prouvé la valeur de sa méthode et l'appliquant à des exemples.

M. Savelli (de Gênes) présente au Congrès *quelques réflexions sur la Morale.*

Sociologie et philosophie morale. — La conclusion que nous pouvons tirer de toutes les recherches sociologiques dont on a fait si grand cas dans ces derniers temps, confirme une vieille conclusion : la morale dans son contenu, varie suivant les temps et les pays. Quelques sociologues, plus courageux (dont M. Asturaro), dépassant le stade purement descriptif, ont cherché à remonter aux causes, à établir les lois de ces variations, et ont ainsi construit une sorte de physique des mœurs.

Mais le contenu des faits moraux a beau varier, et varier, si l'on veut, suivant certaines lois, il reste que si le mot de morale n'est pas privé de sens, il doit y avoir au-dessus de toutes ces variations, quelque chose d'immuable qui caractérise tous ces faits, malgré leur diversité intrinsèque.

L'essence de l'action morale. — Quelle est cette éternelle caractéristique de la Morale? Voilà le problème philosophique. Or nous trouvons à la base de tous les faits qualifiés de moraux une fonction essentielle de l'Esprit; tous les faits moraux sont des faits voulus. La volonté est la caractéristique de la morale.

α) M. Benedetto Croce dont M. Savelli se déclare un fervent admirateur, lui a objecté qu'il ne faut pas confondre l'action morale avec l'action purement économique, et que nous avons un critère très clair pour distinguer ces deux catégories d'actions. L'action morale serait l'action rationnelle en tant qu'elle poursuit une fin universelle, l'action économique serait au contraire une action individuelle poursuivant simplement une fin. M. Savelli répond que si la distinction de l'universel, du rationnel et de l'individuel est possible dans le domaine théorique et exprime une double fonction de notre connaissance (esthétique et logique), elle n'est pas possible au point de vue pratique : la fonction pratique de notre esprit est une, c'est le vouloir. Par suite, tout acte volontaire est à la fois moral et économique, économique en tant qu'utile, moral en tant que notre esprit l'a voulu à quelque prix que ce soit. M. Savelli reconnait bien qu'il y a des actes utiles et qui pourtant ne sont pas du domaine de la morale, mais ce sont ceux qui ne sont pas ou plus volontaires. Un acte utile

et accompagné au début de volonté, peut être répété souvent jusqu'à ce qu'il devienne automatique, et même plus il est automatique, plus son utilité s'accroît.

En ce sens, l'action économique ne serait donc plus une action morale, mais parce qu'elle n'est plus une action spirituelle, une action pensée.

β. Mais beaucoup d'actes réclament une grande puissance de volonté (ceux des délinquants par exemple) sans pouvoir être considérés comme moraux? M. Savelli répond en précisant le sens d'action volontaire. Il s'agit uniquement d'action voulue par l'esprit en tant que rationnel et universel. La Raison n'est pas quelque chose d'individuel et de fantaisiste. Qui sort de son domaine sort *a fortiori* de la Morale.

γ. MM. Aars et Lasson ont fait obverver qu'un jugement précède l'acte de volonté et que dès lors c'est plutôt dans ce *jugement pratique* qu'on devrait chercher la caractéristique du fait moral. — M. Savelli répond que le jugement moral en lui-même, est un fait théorique et que si logiquement le moment théorique précède le moment pratique, il ne peut cependant caractériser une pratique comme la morale.

Un homme peut rouler dans son esprit des jugements très clairs sur le bien et le mal; tant qu'il ne se décide pas à agir, il reste un homme théorique, un savant, un philosophe de la morale, non un homme moral.

Et M. Savelli conclut en remarquant que ce qu'on appelle généralement le bien et le mal, reste en réalité en dehors de la Morale, pure connaissance théorique, qui n'a, en tant que telle, aucune valeur pratique.

Ce qui seul vaut moralement et ce qui constitue l'éternelle caractéristique de la morale, c'est l'Esprit attiré par le bien et repoussant le mal, c'est la volonté rationnelle. Le moment moral est le moment volontaire.

M. Valli (de Spoleto, Ombrie) a fait sur la *Critique des valeurs* une conférence où abondaient les remarques très fines et très suggestives. Il observe tout d'abord qu'on a toujours tendu à harmoniser le monde des connaissances et le monde des valeurs, et il rappelle sommairement les différentes manifestations de cette tendance. On pensa tout d'abord à ramener les deux mondes à l'unité métaphysique du vrai et du bien, plus tard à déterminer les valeurs par la

réalité ou même la réalité par les valeurs. La crise de notre pensée moderne est due en grande partie à ce que nous ne savons plus trouver la connexion et l'harmonie entre ces deux mondes.

Après avoir reconnu l'inexistence d'une connexion logique entre eux, l'éthique tend aujourd'hui ou bien à s'affirmer comme absolument indépendante de toute théorie de la réalité, ou bien à se transformer en une simple science objective qui par un détour arrive à considérer les valeurs, comme des faits, comme des réalités, en les étudiant étalées dans l'histoire.

M. Valli croit que pour rapprocher ces deux mondes sans les réduire l'un à l'autre, il faut se placer simplement dans l'esprit même d'où ils émanent tous deux et où ils se rejoignent; et il étudie quelques-unes des relations psychologiques qui s'établissent en nous entre la théorie et la valeur.

Il remarque en particulier que notre conception objective du monde agit sur nos valeurs, non pas logiquement, mais par une sorte de mystérieuse force d'*adaptation mentale*, qui modifie nos valeurs, nos directions, nos impulsions, et les porte à imiter les directions et les impulsions, qui nous apparaissent dans le monde extérieur. Il croit même que toutes les modifications que nous opérons dans notre monde de valeurs, sont opérées sous l'influence de cette force assimilatrice, soit qu'elle s'exerce par la *pression* des valeurs de l'adulte sur l'enfant, soit par celle des valeurs de la collectivité sur l'individu, soit par celle des valeurs imaginaires d'un être supérieur sur le croyant, soit par celle des valeurs de la nature sur les êtres conscients.

L'acceptation de la direction de l'évolution, celle de la loi du progrès, l'aversion de tout ce qui, par l'effet d'une loi inéluctable, nous apparaît comme devant disparaître, sont des illustrations spéciales de cette loi d'adaptation de nos valeurs aux valeurs extérieures, loi qui a été et sera toujours la seule force par laquelle la science peut agir sur la vie.

M. Kristian B.-R. Aars (de Christiania) a examiné un des aspects de la morale sociologique que ses partisans négligent souvent de mettre suffisamment en lumière : il a étudié le *Mensonge comme condition de l'évolution morale.*

La morale ne peut s'épanouir vraiment qu'à l'intérieur d'une collectivité. L'évolution si complexe et si riche de la conscience morale dépend essentiellement de la vie en société. Les désirs indi-

viduels forment alors en s'additionnant, des exigences sociales communes à un milieu donné. Or il est remarquable que l'opposition individuelle en face de ces exigences, ne se manifeste que rarement à haute voix. L'individu se sentant faible dès qu'il ne peut compter sur les forces sociales, préfère toujours simuler son approbation. C'est en ce sens qu'on peut regarder le mensonge comme un facteur constant présidant au développement de la morale sociale. Il dérive directement de la situation même des individus vis-à-vis des règles morales collectives.

Il est impossible d'imaginer quel pourrait bien être aujourd'hui l'aspect d'une morale sexuelle, sans une forte dose d'hypocrisie et de simulation.

Mais la morale des sexes n'est qu'un exemple frappant. On peut en dire autant de tous les domaines de l'activité où il y a conflit entre les tendances égoïstes des individus et les exigences sociales. Dans la plupart des cas d'ailleurs, l'approbation verbale, l'adhésion donnée à la morale sociale, n'est pas un mensonge, elle est sincère et véridique. C'est la vie qu'on mène en secret qui nie la règle sociale, et qui par conséquent constitue le vrai mensonge.

Et pourtant, malgré son rôle dans l'évolution morale, il faut bien répéter que cette espèce de mensonge, comme toutes les autres, est profondément antimorale. Au nombre des premières fins de notre esprit, se trouve la connaissance du vrai et du réel, or tout mensonge qui nous est dit par autrui, nous est un obstacle à cette connaissance, et doit être en conséquence sévèrement réprouvé [1].

III. — Pédagogie.

Quelques communications soulevèrent ou, si l'on préfère, effleurèrent des questions de pédagogie.

Ce fut d'abord M. Dritna (député au Reischsrat, professeur à l'Université tchèque de Prague) qui parla de l'*organisation des études universitaires au point de vue philosophique*.

L'Aristocratisme et l'Autocratisme étaient les traits essentiels des systèmes d'éducation de l'antiquité et du moyen âge. Au XIIe et au XIIIe siècle les Universités étaient encore en pleine décadence. C'est seulement à la fin du XVIIIe siècle que se produisit un changement

1. Pour plus de détails, M. Aars renvoie à son livre : *Gut und Böse*, 1907.

qui amena une renaissance des études universitaires et les rendit conformes aux besoins des temps modernes. Ce changement profond a consisté en une laïcisation, une démocratisation et une nationalisation de l'Enseignement supérieur. Ainsi l'Université moderne procède de la conception nouvelle du monde, issue elle-même des grandes découvertes des sciences de la nature. Mais une autre conséquence de l'évolution continuelle des sciences théoriques a été le développement de la technique; d'où les écoles techniques de caractère scientifique, qui occupent aujourd'hui une place équivalente à celle des Universités et se chargent de former des ingénieurs, des mécaniciens, des chimistes. A présent l'organisation des écoles techniques et des Universités est tout à fait analogue. Dès lors beaucoup d'esprit distingués ont proposé depuis plusieurs années, dans un but organique, de rattacher aux Universités l'enseignement technique supérieur, pour le rendre uniforme et intégral. D'autre part, dans les Universités actuelles, la Faculté de philosophie est à la fois le centre du travail scientifique théorique, et le centre d'études spéciales de caractère pratique destinées à préparer professionnellement les maîtres de l'enseignement secondaire.

Il y aurait lieu par conséquent de diviser cette Faculté en deux facultés distinctes : la *Faculté de philosophie*, qui serait le centre de toute l'organisation universitaire et à laquelle on réunirait la section générale des écoles techniques; la *Faculté pédagogique*, faculté technique et spéciale, semblable aux « departments of pedagogy » d'Amérique, et qui serait reliée aux écoles normales de toutes sortes; on pourrait y étudier les nouvelles méthodes d'enseignement, la psychologie de l'enfant et de l'écolier, l'évolution de l'organisation et de la législation scolaires.

Enfin les trois facultés de théologie, de médecine et de droit constitueraient avec les autres sections spéciales des écoles techniques, l'enseignement technique supérieur, destiné à préparer aux diverses fonctions sociales.

Il n'y a pas de chaires de pédagogie dans les Universités allemandes. M. Lehmann (professeur à Posen) explique les causes historiques de cette lacune; au moment où les facultés de philosophie furent réformées (il y a cent ans environ), la pédagogie était très peu développée, et n'était pas considérée comme une science. L'est-elle devenue aujourd'hui? Personne n'en doute, mais on prétend souvent que la science de l'éducation n'a pas un caractère indépendant, et

qu'elle empiète d'un côté sur l'éthique, de l'autre sur la psychologie. Or on peut se convaincre aisément que l'application de ces deux sciences à la pédagogie ne pouvant se faire isolément, c'est sur un terrain nouveau et propre à la pédagogie que s'unissent continuellement la pensée éthique et l'expérience psychologique.

α) Pestalozzi et Herbart voulaient déjà que l'éducation eût un fondement purement psychologique. Mais c'est la psychologie expérimentale de ces dernières années qui a essayé pour la première fois en Allemagne et en Amérique, de fonder exclusivement la pédagogie sur la psychologie de l'enfant. Si l'on est parvenu ainsi à améliorer sensiblement les méthodes pédagogiques, on s'est borné en fin de compte à dégager des procédés didactiques destinés à enseigner certaines matières élémentaires : lecture, écriture, arithmétique; mais toutes les autres questions pédagogiques comme celle de la formation de la volonté ou de l'enseignement supérieur, ne pouvaient être résolues du point de vue purement psychologique. Ce sont des questions de valeur qui nous conduisent nécessairement à l'éthique.

β) Inversement la science de l'éducation n'a pas à se placer au point de vue général et abstrait de l'éthique systématique. Le but de l'éducation est de former des individus et de plus l'originalité de chaque peuple donnera toujours à ses idéaux pédagogiques un caractère particulier. Aussi l'histoire de l'éducation constitue-t-elle une partie intégrante de la pédagogie; on ne peut séparer ici la pensée éthique de la pensée historique. Et cette compénétration de la psychologie, de l'éthique et de l'histoire, démontre l'indépendance de la science de l'éducation, et en fait une discipline particulière et autonome.

Tout au rebours de M. Lehmann, M. Billia (de Gênes) refuse d'assimiler *a priori* l'éducation à l'enseignement donné dans les écoles et guidé par la soi-disant science pédagogique. Il veut analyser et définir directement l'*idée d'éducation* : il n'y a pas éducation partout où il y a des éducateurs, ni partout où y il a distribution officielle d'instruction utilitaire.

L'éducation est essentiellement l'action d'un esprit sur un autre esprit. Mais elle n'est pas forcément un art, il y a une éducation naturelle et spontanée qui est donnée dans la famille et qu'il ne faut pas méconnaître. L'art n'est que le perfectionnement et le prolongement de cette première éducation. L'éducation artificielle consiste dans l'action qu'un homme supérieur par le savoir exerce

sur un autre être qui coopère et qui résiste : elle est l'œuvre de celui qui élève et de celui qui est élevé. La parole une fois prononcée et entendue n'est plus à celui qui la dit, elle est chose commune, chose pensée par deux esprits. Enfin l'éducation est une action *constante* et *bienfaisante*, non seulement dans ses effets, mais dans son but qui est de prononcer le développement complet de l'être humain.

IV. — Sociologie. — Économique.

Chose curieuse : le congrès de Heidelberg a paru se préoccuper assez peu des problèmes sociologiques et économiques. Les travaux de philosophie sociale et de philosophie économique, très peu nombreux et confondus avec ceux de morale, furent relégués tout à fait au second plan.

M. Tönnies (de Kiel) étudia sommairement le *concept de sociologie chez Auguste Comte*. C'est à tort qu'on donne souvent à Comte le titre de fondateur de la sociologie : lui-même reconnaissait tout le premier que la sociologie se trouvait encore dans un état profondément « antépositif », mais en même temps il se croyait destiné à la faire passer de cet état à un état rigoureusement scientifique, et il pensait y être effectivement parvenu, sinon dans le *Cours de philosophie positive*, du moins dans son second grand ouvrage. En réalité non seulement l'idée que se faisait Comte de la sociologie restait tout à fait *insuffisante*, mais elle manquait même d'*unité* et de *clarté*.

La pluralité de noms qu'il lui donne en est déjà une preuve. Dans le *Cours*, le nom de *physique sociale* prédomine, celui de *sociologie* n'en étant que l'abréviation. Puis surgit le nom de *politique positive*, dont il était parti à l'origine et qu'il emploie indifféremment avec celui de *nouvelle philosophie politique*.

Les développements du *Cours* répondent beaucoup mieux à ces deux dernières dénominations qu'à celle de physique sociale : leur but primordial est en effet de dégager les fausses doctrines politiques qui ont jusqu'à présent déterminé le monde social, et de leur substituer la véritable théorie de la politique. Mais ils débordent bientôt de leur cadre primitif et finissent par constituer une théorie du développement de la civilisation, une philosophie de l'histoire.

Ainsi apparaît une conception tout à fait nouvelle de la sociologie :

la partie dynamique doit à vrai dire être séparée de la statique, mais c'est cette dynamique (et non pas la statique, comme on aurait pu s'y attendre) qui contiendra l'exposition abstraite des lois de la sociabilité, l'usage de l'histoire en sociologie devant toujours être un usage *abstrait*.

D'ailleurs Comte a voulu reprendre cette exposition dans ses œuvres postérieures, et il lui a consacré tout le second tome de sa *Politique positive*. M. Tönnies ne considère pas que cette œuvre soit une déviation de la pensée de Comte. En insistant sur le côté affectif de la vie en société plutôt que sur son côté intellectuel, Comte s'est borné à élargir et à approfondir sa propre pensée. Déjà dans le *Cours*, l'élan du réformateur et du prophète déborde souvent sous la rigueur des raisonnements théoriques, et il n'y a rien d'étonnant à ce que Comte soit devenu par la suite un fondateur de religion. Sa religion, qui reste toujours une religion rationnelle, rentre dans le plan de sa sociologie et de toute la philosophie positive. C'est donc bien cette œuvre tout entière, cette édification du positivisme intégral qui fait le sens et l'importance durable de la sociologie d'A. Comte, mais il est vain d'y chercher la base d'une science véritable, à laquelle tout manquerait. La sociologie de Comte n'est pas un piédestal : c'est tout au plus un chapiteau.

M. F. Garcia Calderon présente un mémoire fort intéressant sur les conditions sociologiques de l'Amérique latine. Nous en résumons brièvement les conclusions :

1. Les peuples de l'Amérique latine se sont développés d'une façon rapide et instable, il est donc plus intéressant d'étudier leur évolution que leur état actuel.

2. Leur indépendance commence presque avec le XIXe siècle. C'est de 1808 à 1824 qu'ils secouent le joug de l'Espagne. Aussitôt après se manifestent parmi eux des caractères de différenciation : ils s'organisent en États autonomes et se mettent à lutter souvent entre eux pour l'hégémonie, à tel point que la confédération latino-américaine devint impossible dès 1826.

3. Leur développement présente partout deux périodes : l'une très longue de révolutions internes, l'autre très récente et qui n'est pas encore générale, d'organisation industrielle, de succès positif.

4. Dans cette évolution, la variété des races, la faible densité de la population, l'étendue des pays inoccupés généralement tropicaux, sont des forces retardatrices. La religion catholique qui apporte une

certaine unité dans la vie sociale, l'imitation qui change continuellement de modèles, sont des forces qui préparent un renouvellement partiel.

5. Trois grandes nations, le Mexique, l'Argentine, le Brésil, possèdent aujourd'hui une organisation remarquable et une pleine liberté politique, le Pérou, la Bolivie, le Chili, l'Uruguay sont en progrès continuel.

6. Dans ces dernières années l'Amérique latine acquiert progressivement la conscience de son unité fondamentale, de la solidarité des peuples qui la composent. La doctrine Drago, telle qu'elle s'est traduite au dernier congrès a été pour l'Europe la révélation de l'unité de ce continent latin.

Les problèmes économiques n'ont donné lieu qu'à de rares communications. La plus importante fut sans contredit celle de M. Simiand (de Paris) sur la *Méthode positive en Économie politique*. Nous nous bornons à la mentionner ici : le lecteur la trouvera publiée in extenso dans la première partie de ce numéro; mais il pourra s'étonner, non sans raison, qu'une étude à la fois si sobre et si vigoureuse, qui posait dans toute son ampleur, le grave problème de la méthode économique, n'ait donné lieu à aucune discussion. Faut-il y voir une preuve nouvelle du peu d'intérêt qu'on attache encore bien souvent parmi les philosophes, à la théorie économique? Ou est-ce tout simplement manque de temps et difficulté de se comprendre mutuellement? Quoi qu'il en soit, la communication de M. Simiand passa presque inaperçue et sans soulever aucune objection.

M. Goldscheid (de Vienne) a fait sur la théorie de la valeur un long exposé qui sembla souvent original et toujours intéressant : La valeur est un problème central qui intéresse la science tout entière. Mais les savants s'en désintéressent; les philosophes et les économistes parlent deux langues différentes et ne peuvent arriver à s'entendre. D'une part les philosophes appellent en général valeur, tout ce qui est susceptible de satisfaire un besoin quelconque de l'homme; définition inutilisable, à cause de sa généralité, de sa confusion et surtout du postulat rigoureusement individualiste et subjectif qu'elle renferme.

Les économistes, d'autre part, tendent presque toujours à confondre la valeur et le prix. Or l'offre et la demande peuvent bien être le critère du prix, mais non celui de la valeur : car la valeur serait liée alors à des circonstances tout à fait contingentes (comme la répar-

tition de la puissance acquisitive). Si 9/10 de cette puissance d'achat (*Kaufkraft*) était aux mains de quelques snobs et 1/10 aux mains de tous les autres, la valeur serait déterminée pour les 9/10 par les caprices de ces snobs, puisque, sur le marché, seuls les besoins de ceux qui peuvent acheter entrent en ligne de compte. Si l'on cherche maintenant à définir la valeur par le travail, même si on entend par là le travail socialement nécessaire pour la production d'un objet, il faudra postuler naturellement que le travail social n'est employé qu'à produire des choses utiles, et cela ne peut se déduire de la théorie qui veut mesurer objectivement la valeur par le travail.

Il faudrait donc une théorie de la valeur qui ne fût ni absolument subjective, ni absolument objective. Suivant M. Goldscheid il faut joindre à l'idée de travail socialement nécessaire un autre élément : les besoins socialement nécessaires. Sont des valeurs tous les produits du travail qui satisfont des besoins socialement nécessaires ou au moins socialement désirables. Les besoins s'expriment par un jugement de valeur qui est un jugement de relation : le fait d'attacher une certaine valeur à un produit isolé implique donc tout un *système de coordonnées*, système qui est déterminé à chaque moment par la connaissance que nous avons du but vers lequel nous devons évoluer étant donné les conditions de la vie où nous nous trouvons. Les opinions peuvent varier à son sujet mais d'après l'étendue de nos connaissances, un certain système de coordonnées s'impose à nous avec une certitude relative et démontrable. Une fois ce système connu, chaque valeur occupe une place déterminée dans l'échelle des valeurs. A ce point de vue, la valeur est fonction de l'évolution (notion de l'*Entwicklungswert*). La vraie théorie de la valeur doit donc être *sociologique*, *intersubjective* et *évolutionniste*.

La valeur travail et la valeur évolutive sont les deux catégories fondamentales de la valeur : c'est leur pleine équivalence qu'il s'agit de réaliser et cette équivalence ne peut être atteinte que si chaque unité de travail est consommée pour produire la plus haute valeur évolutive possible. Il ne peut y avoir plus-value dans la nature étant donné le principe de conservation de l'énergie. Au contraire l'évaluation économique dépendant de nous, qui dit économie politique, dit théorie de la plus-value : les économistes se trompent donc grossièrement quand ils déclarent que la théorie de la valeur n'a rien à voir avec leur science ; seule la théorie de la valeur fait passer

l'économique de la routine à la science. Mais quand y a-t-il plus-value? On ne peut le savoir à chaque instant, que si on détermine le système de coordonnées des valeurs, au lieu de les mesurer par l'offre et la demande. La science économique est donc sur une voie bien dangereuse, quand elle s'abstient d'étudier les valeurs évolutives de la société humaine. Si on fait du feu avec des tableaux de Rembrandt on détruit des valeurs, puisqu'on obtiendrait le même effet utile avec des produits de moindre valeur. De même on crée, sans y prendre garde, de la « moins-value », quand on gaspille le travail des hommes pour produire des biens de moindre valeur : or avec une journée trop longue de travail, quel que soit le produit il y aura toujours moins-value. Ce gaspillage caractéristique de notre civilisation devait passer inaperçu, tant qu'on considérait l'homme comme la seule richesse existant toujours en quantité surabondante (loi de Malthus). Mais cette idée est fausse et la science doit se demander si la quantité d'hommes que nous sommes obligés de produire sans cesse pour réparer les trous dus au travail épuisant, ne diminue pas corrélativement la qualité des producteurs. Dans la nature, plus une espèce est développée, moins elle a besoin d'une postérité nombreuse pour se conserver. Et si la diminution de la fécondité est ainsi le critère d'un développement supérieur, ne devient-il pas nécessaire de veiller rigoureusement à l' « *économie des hommes* »[1]?

M. Billia (de Gênes), partant de cette affirmation que le protectionnisme est une théorie de la disette mathématiquement absurde et injustifiable, se propose de rechercher les causes profondes pour lesquelles ce sont au contraire les libre-échangistes qui sont tenus pour des rêveurs dangereux, ennemis du bien public. Quelle âme de vérité contient donc le mensonge protectionniste, pour pouvoir tromper les hommes?

M. Billia distingue deux sens bien connus du mot *richesse*.

Richesse peut signifier simplement abondance de biens satisfaisant les besoins humains, ou bien condition de l'homme qui est maître de ces biens, *indépendamment* de leur abondance.

Cette seconde forme de richesse n'existe vraiment que :

I. Si elle a pour contre-partie la *pauvreté* d'autres individus. C'est une notion relative, et l'*inégalité* est de son essence.

II. Si de plus les individus moins riches ont besoin du surplus de

1. Voir *Entwicklungswerttheorie*, *Entwicklungsökonomie*, *Menschenökonomie* de R. Goldscheid, 1908.

richesses des autres. La *dépendance* est de l'essence de la richesse. Tout enrichissement direct des pauvres, toute augmentation de la richesse générale, diminuant cette dépendance, est donc en ce sens, ennemie de la richesse. Première cause de l'impopularité du libre-échange, au moins parmi les riches.

Mais pourquoi la grande masse le repousse-t-elle aussi?

Il y a d'abord la *puissance de l'argent*, puis la *puissance du sophisme* : en premier lieu le sophisme patriotique. On réserve par définition le nom d'industrie nationale à celle qui prétend vivre aux dépens de la nation. Ensuite, le sophisme de la hausse des prix : un pays est dit riche, quand les prix y sont hauts; pour enrichir une nation, il suffit donc de l'obliger à dépenser beaucoup. Sophismes absurdes, qui n'expliquent pas suffisamment le phénomène.

La vraie raison de cette impopularité, est que l'intérêt individuel ne peut rejoindre ici l'intérêt général. Le Protectionnisme, spoliation de la collectivité au profit de quelques producteurs, ne soulève pas d'indignation, parce que la masse n'est pas composée de héros. L'individu, s'il paie cher les produits qu'il achète, au lieu de regarder en haut vers les causes, songe simplement dans sa petite sphère à vendre plus cher ses propres produits, et à faire retomber ainsi l'injustice sur autrui. L'individu réclame rarement la suppression des privilèges parce qu'il espère vaguement pouvoir un jour ou l'autre en profiter contre les autres. La justice ne sort pas de l'intérêt, mais seulement le déplacement éternel des injustices.

Mais, M. Billia ne se résigne pas à admirer théoriquement le libre-échange : ce libre-échange est justice et il faut sans cesse combattre pour la justice. « On a assez chanté cette lâche chanson : il faut être pratique, il faut que les idées s'adaptent à la réalité », c'est la soi-disant réalité qui doit au contraire être adaptée aux idées. L'œuvre des hommes a toujours consisté dans cet effort d'adaptation dont la réalisation du libre-échange serait, suivant M. Billia, une des étapes.

Passons à la *Philosophie du Droit*.

M. Alessandro Levi (professeur de l'Université de Ferrare) présente quelques remarques sur *la conception du droit naturel dans la philosophie de Vico*. M. Levi se borne à exprimer quelques idées qu'il compte développer ailleurs. Le philosophe napolitain du XVIIIe siècle n'a pas su faire une distinction précise entre le droit et la morale : mais il a vu très bien que la morale comme le droit ne peuvent naître que dans la société. Il distingue un *jus naturale gentium* et un

jus naturale philosophorum. C'est là son plus grand titre d'originalité. Le premier serait l'ensemble des conditions juridiques dans lesquelles se trouvent naturellement toute société; le second serait une construction intellectuelle fondée sur la parfaite idée de justice. M. Levi expose la division du *jus naturale gentium* en *prius* et en *posterius* et il compare la conception de Vico au *jus naturale*, tel que l'avait conçu les Romains. Il se demande si le *jus naturale* de Vico qui n'est pour Vico qu'un reflet des arrêts de la Providence, a en soi quelque chose de déontologique, et il montre que cette théorie d'un droit naturel, substrat de tout droit civil, pourrait subsister, même en éliminant toute idée de Providence. M. Levi a conclu en insistant sur les mérites de Vico qui a démontré, un des premiers, que le Droit n'est qu'une des formes sous lesquelles se présente le fait social.

M. Félix Somló (professeur à l'Université de Kolozsvár, Hongrie) examine le *problème de la philosophie du droit*. Toutes les Philosophies du droit se sont proposé d'établir certains principes qui, au lieu des législations traditionnelles purement empiriques, rendraient possible la constitution d'une législation scientifique. Ce problème d'un droit scientifiquement établi se décompose en deux problèmes absolument différents : il s'agit, ou bien de déterminer les fins que le droit doit poursuivre, ou bien d'établir scientifiquement quels moyens permettent d'atteindre ces fins.

Le premier problème semblerait devoir faire l'objet d'une science spéciale et normative. Chaque science appliquée prescrit certaines actions pour l'obtention de certains buts, des normes peuvent donc être établies par la science. Mais en réalité les sciences appliquées ne s'occupent jamais de la valeur du but à obtenir: les fins à atteindre sont pour elles de simples données et leur office consiste simplement dans la recherche des voies les meilleures pour arriver à ces fins.

Le second problème est un de ceux qui sont communs à toutes les sciences sociales. Une fois le but à atteindre établi, il ne s'agit, pour la fixation des moyens les plus appropriés, que d'une science pure, c'est-à-dire de la connaissance des causes qui conduisent au but visé. Ce problème était resté totalement inaperçu des anciennes philosophies du droit qui prétendaient déduire directement le droit *juste* de certaines doctrines générales. — Les plus importants essais de la nouvelle philosophie du droit sont au contraire caractérisés par leur recours à une science sociale pure. Seulement les rapports des lois causales ainsi découvertes et des fins à poursuivre, sont

très différemment conçus. Nous trouvons par exemple une philosophie du droit qui abandonne totalement le problème des fins : les normes de l'action sociale se déduiraient tout simplement des relations causales établies entre le droit et les autres phénomènes. Ce qui doit nécessairement arriver d'après les lois naturelles, serait la ligne de conduite à suivre; — le devoir de la science consisterait uniquement à mettre en garde contre tous les vains efforts qui prétendraient contrevenir à ces lois. Ainsi, il n'y aurait plus aucune place pour des tentatives arbitraires contraires aux lois scientifiques, mais en même temps il ne pourrait plus être question d'une science de l'action sociale juste. A cette conception M. Somló objecte qu'il semble tout à fait impossible de déduire aucune prescription sociale de la connaissance de l'évolution. Si quelqu'un voulait abolir la peine de mort — il lui faudrait de tout autres motifs que la tendance de celle-ci à disparaître.

Ainsi il semble que jusqu'à présent aucune solution satisfaisante du problème des fins, n'ait été présentée; — les législations actuelles procèdent uniquement d'impulsions affectives et de besoins pratiques, et les conflits auxquels elles donnent lieu provoquent des luttes sociales.

Les efforts de la nouvelle philosophie du droit ont plutôt convergé jusqu'ici vers la recherche des lois causales de la vie juridique. Ces lois ne pourront évidemment nous fournir les causes finales d'une législation scientifique, — mais elles nous indiqueront au moins une voie scientifique pour réaliser les fins empiriquement données. Les efforts faits en ce sens remontent à l'école historique, et ils ont progressé continuellement en s'appuyant sur l'ethnologie juridique et sur la science du droit comparé. Mais cette base est encore insuffisante. Il est absolument incompréhensible que les lois de la vie juridique ne soient cherchées qu'en comparant entre eux les faits juridiques considérés isolément. Il serait nécessaire pour aboutir, d'étudier systématiquement les relations entre le droit et les autres phénomènes sociaux. L'obstacle à cette étude des corrélations entre phénomènes sociaux, c'est qu'une induction pénétrante n'est encore que rarement possible dans l'état présent de la sociologie. En conséquence, le devoir le plus pressant pour la science du droit comme pour les autres branches des sciences sociales, c'est d'organiser une induction sociologique approfondie, — œuvre qui ne peut être menée à bien que par un vigoureux travail collectif.

On voit que M. Somlo adopte, avec quelques réserves, le point de vue de la sociologie nouvelle.

M. DEL VECCHIO (professeur à Gênes) semble au contraire se séparer nettement du sociologisme contemporain : au-dessus du travail proprement inductif, il veut maintenir une *science du droit universel comparé*, qu'il définit en termes nettement rationalistes, et dont les résultats rejoindront à la limite ceux qu'atteint directement la pensée philosophique, en analysant le concept de droit, en l'envisageant dans son essence, en dehors de ses diverses manifestations historiques.

M. del Vecchio ne croit pas qu'on puisse contester désormais la légitimité d'une étude, destinée à embrasser et à comparer les institutions juridiques de tous les peuples et de tous les temps; mais bien des préjugés et des équivoques subsistent sur les fondements théoriques d'une telle entreprise. Ce qu'on entend aujourd'hui par sociologie n'est le plus souvent qu'un recueil de données empiriques, qui devraient logiquement être intégrées à la science du droit universel comparé. Pour déterminer avec exactitude le caractère de cette science, — il convient donc de tirer au clair ses prémisses fondamentales :

I. — Le droit positif tout entier est (en tant que phénomène) un fait naturel, c'est-à-dire un fait déterminé dans l'ordre des faits par des raisons suffisantes, et en connexité avec tous les autres aspects de la réalité expérimentale.

II. — Au contraire, les phénomènes juridiques (en tant que juridiques) — sont déterminés logiquement par la forme universelle du droit, — qui est la condition limite de l'expérience juridique en général.

Seule l'unité de cette forme, qui embrasse tous les phénomènes possibles du droit, quelque varié qu'en soit le contenu, rend possible la comparaison, le rapprochement de ces phénomènes et la science qui en résulte.

III. — La science du droit universel comparé a pour dernier fondement l'unité réelle de l'esprit humain, dont le droit dérive comme une manifestation nécessaire. Cette unité se révèle principalement en ceci, que tous les hommes ont la capacité de distinguer le juste de l'injuste; que partout où l'on rencontre la vie humaine on trouve un droit positif; que parmi toutes les législations il y a de profondes similitudes (d'où la nécessité de rectifier la théorie de l'école histo-

rique sur le caractère étroitement national du droit ; que l'évolution historique du droit s'accomplit elle-même d'une manière sensiblement analogue et substantiellement uniforme chez tous les peuples : qu'il existe une sorte de communicabilité des idées juridiques, grâce à laquelle ces idées sont reçues et assimilées par des peuples très différents de ceux qui les ont produites ; qu'enfin dans le droit de tous les peuples les caractères et les éléments généralement humains et rationnels, tendent à prévaloir sur les caractères et les éléments particuliers, de sorte qu'il s'établit une coordination toujours plus vaste entre tous les droits positifs, dans la forme universelle de la Raison unification progressive du droit humain .

Ainsi la science du droit universel comparé suit dans le temps, et voit se reconstruire par étapes à travers le devenir des phénomènes juridiques, cette idée du droit qui se trouve par ailleurs une et entière dans la pure raison et qui est, comme telle, un des objets appréhendés directement par la philosophie. Ces deux sortes de recherches (philosophiques et juridiques) se rencontrent donc finalement et la raison de cette convergence, c'est que c'est le *même* esprit qui produit le droit dans l'ordre des phénomènes, et qui le contemple directement dans son essence *sub specie æternitatis*, comme idéal absolu. En étendant ses investigations au droit de tous les peuples, la science juridique atteint donc ou plutôt approxime la limite où se rapprochent la science et la philosophie du droit ; elle a, il est vrai, un caractère empirique puisqu'elle a pour objet des phénomènes historiques, mais elle suppose nécessairement la philosophie, dérivant d'elle ses critères directeurs et sa raison d'être comme science.

C'est donc à tort qu'on a voulu opposer la jurisprudence comparée à la spéculation philosophique sur le droit. Le programme originel de cette science fut d'ailleurs tracé par un philosophe kantien, F. A. Feuerbach, dont le travail, *Idee und Notwendigkeit einer Universaljurisprudenz* mérite d'être tiré de l'oubli qui l'enveloppe encore aujourd'hui.

SECTION DE PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Plusieurs rapporteurs inscrits à cette section étaient absents (MM. Belot, Le Roy, Papini, Cosentini) ; finalement le nombre des

communications de philosophie religieuse fut réduit à trois. C'est dire qu'ici encore les travaux du Congrès reflétèrent assez inexactement les préoccupations et les recherches philosophiques du temps présent.

M. Delacroix exposa les grandes lignes d'une étude sur le *christianisme et le mysticisme* et leurs rapports durant les premiers siècles de l'Église. Nous n'insisterons pas sur cette importante étude (voir la première partie du numéro) : rappelons seulement que M. Delacroix, s'appuyant sur des textes nombreux et précis montre d'une manière lumineuse, que le mysticisme extatique, cultivé et systématisé, apparaît pour la première fois dans les écrits du pseudo-Aréopagite au VIe siècle et dérive ainsi directement du néo-platonisme. Dans la discussion qui suivit, tout le monde se trouva sur ce point d'accord avec M. Delacroix. M. Norero (Paris) remarqua qu'à côté de ce mysticisme asiatique qui après avoir envahi le monde grec, commença alors à s'implanter dans l'Église d'Occident, il ne serait pas inutile de noter l'existence d'un mysticisme mitigé, tourné vers l'action et proprement chrétien, dont le type nous est fourni par la *Vie de Jésus*, les *Épîtres* de Paul et *l'Évangile johannique*, avec des tendances d'ailleurs assez diverses, et dont l'influence est plus ou moins prépondérante chez tous les grands mystiques chrétiens. M. Assagioli (de Florence) suggéra que le langage des mystiques pouvait ne pas traduire toujours exactement leurs expériences et nécessitait un travail délicat d'interprétation; M. l'abbé Ackermann (de Paris) essaya de montrer qu'à la base de la querelle sur le quiétisme entre Bossuet et Fénelon se trouvait une préoccupation d'ordre moral plutôt que mystique. Enfin M. Troeltsch (de Heidelberg), qui présidait la section, exprima son parfait accord avec M. Delacroix et le félicita de la sûreté de son information et de la clarté de son exposition.

M. Visconti (de Bologne) s'efforce de déterminer la *nature et les limites de l'individualisme religieux*.

Au point de vue théorique, l'individualisme religieux s'oppose à la conception du naturalisme et du transcendantalisme religieux. Pour solutionner ce conflit, M. Visconti passe en revue bien rapidement les prétentions du psychologisme et du sociologisme religieux, les rapports de ces diverses tendances et du pragmatisme, la théorie de Ritschl, les idées de Sabatier, d'Herrmann, de James, d'Eucken. Il a insisté davantage au point de vue pratique, sur les limites de

l'individualisme religieux, limites qui varient selon les consciences. Il y a dans chaque religion un élément individuel et un élément social, souvent en conflit et que le progrès religieux consiste à harmoniser. Le catholicisme lui-même ne peut éliminer le facteur individuel, et la pensée philosophique doit tirer profit de cette élévation, de cette spiritualisation de la conscience religieuse qui se dégage dans les profondeurs de l'âme individuelle des formes étroites du dogme extérieur.

M. D'ORS (de Barcelone), dans une communication assez difficile à résumer et intitulée *Religio est libertas* (Essai d'une nouvelle méthode dans l'étude des rapports de la religion et de la science), combat la tendance contemporaine a épuiser la notion de religion dans celle de faits ou de phénomènes religieux. En réalité les phénomènes sentimentaux sont aussi symboliques que les phénomènes intellectuels et ne nous permettent pas d'atteindre la source même du religieux. M. d'Ors pense qu'il convient de rapporter toute théorie, pour mesurer sa valeur, à l'homme complet (c'est-à-dire à l'homme dans le travail et dans le jeu). L'homme ainsi agissant, éprouve une dualité irréductible entre sa *puissance* et la *résistance* du monde extérieur. Où réside cette puissance? Quel est le sujet de l'effort? Ce ne sont pas les outils de l'homme en train de travailler ou de jouer, ni son corps qui fait partie du monde extérieur. Ce ne sont pas davantage les phénomènes psychiques de sa conscience (y compris les phénomènes affectifs) car ce sont déjà des données, des choses, des produits, et ils appartiennent encore à la résistance. Le sujet de l'effort est quelque chose d'inconnaissable qu'on ne peut définir que négativement c'est l'intérieure, l'absolue liberté, seul substantif de l'esprit, les phénomènes psychiques n'étant tous que des adjectifs.

En face de la résistance la puissance peut prendre l'attitude de la connaissance, l'attitude scientifique.

Mais par rapport à elle-même, elle ne peut s'atteindre que par un impératif de croyance, comme le fait la religion, affirmation de l'incognoscible liberté, en face de la fatalité du dehors. La méthode psychologique aujourd'hui en vogue ne peut saisir l'essence même de la religion : elle est aussi légitime, mais non moins extérieure que les méthodes dogmatiques, historiques, employées autrefois à l'étude de la religion. Toutes ces méthodes altèrent le fait qu'elles veulent atteindre. Quelle est donc la méthode à employer? M. d'Ors ne

semble pas s'être préoccupé de développer sur ce point sa pensée, et il s'est contenté de critiquer la conception actuelle de la religion.

Dans la courte discussion qui s'engagea M. NORERO, soutenu par M. WALDAPFEL (de Budapest), montra que cette formule *Religio est libertas*, même si au fond elle était légitime, avait en tout cas une apparence singulièrement paradoxale et qu'il ne suffisait pas d'affirmer telle ou telle solution, mais qu'il fallait la démontrer par la considération minutieuse de la psychologie et de l'histoire.

SÉANCE GÉNÉRALE

La quatrième séance générale fut, par suite de l'indisposition de l'orateur désigné, Theodor Lipps, consacrée à la philosophie de la religion.

M. HEINRICH MAIER (professeur à Tübingen) fit un exposé historique et critique des idées de *David Friedrich Strauss* et son discours, sans viser à la nouveauté, a retenu l'attention de tous par la clarté du développement et la chaleur de la parole. Résumons très brièvement cette étude d'ensemble sur la philosophie religieuse de Strauss.

La pensée de Strauss s'est continuellement développée, mais on peut fixer son point de départ avec certitude : Strauss est parti de la conception romantique du monde telle qu'elle s'était présentée à lui dans le cercle des romantiques où son maître Chr. Fr. Baur l'avait introduit avant même qu'il n'eût terminé ses études religieuses. Ce fut Jacobi qui l'amena à la philosophie et qui lui révéla la Théosophie de Schelling et de Böhme : Strauss fut ainsi entraîné vers les idées mystiques et occultistes de Justinus Kerner. Mais au Romantisme philosophique se rattache le Romantisme esthétique et on trouve Strauss parmi les admirateurs de Tieck qui se groupaient alors autour de Mörike au couvent de Tubingen.

La doctrine religieuse de Schleiermacher délivra le jeune mystique de la théologie occultiste et le guida au delà même de la théologie du sentiment jusqu'à la philosophie véritable. Strauss, dont les tendances intellectualistes commencent à se manifester, dépasse bientôt Schleiermacher et se tourne vers l'hégélianisme.

La philosophie hégélienne, qui venait justement d'étendre sur la pensée allemande sa puissante domination, était l'expression méta-

physique de la nouvelle science romantico-historique, qui considérait les réalités historiques comme des produits de la raison universelle et qui voulait dès lors y trouver rationalité et vérité. La foi religieuse elle aussi apparaissait comme un produit de cette raison cosmique qui, poursuivant sans cesse son effort inconscient, lutte pour s'élever à la pleine conscience d'elle-même; elle est à un stade inférieur ce que sera plus haut la philosophie. Le nouvel intellectualisme semble ainsi susceptible de sauvegarder la foi et surtout la foi chrétienne, les convictions religieuses devant être vraies, précisément dans la mesure où elles émanent de la raison historique.

Seulement cette conception va-t-elle confirmer aussi la vérité historique des faits sur lesquels se fonde la foi chrétienne? Que penser notamment des événements miraculeux de la vie de Jésus relatés dans le Nouveau Testament et enseignés au nombre des dogmes de l'Église? C'est cette question que Strauss est conduit à se poser et il l'examine dans sa *Vie de Jésus* (1835). Sa réponse est catégorique : les vérités philosophiques perdent par là tout point de contact avec les représentations mystiques de la foi. Ainsi se manifeste déjà dans la *Vie de Jésus* l'orientation nouvelle de la pensée de Strauss, orientation qui s'apparaîtra tout entière dans la *Glaubenslehre* de 1840-41.

Là encore Strauss affirme la signification profonde de la religion au point de vue intellectualiste, mais il se refuse notamment à assimiler la religion et la philosophie quant à leur contenu : il n'admet plus que la seule différence entre elles soit dans la manière de connaître ce contenu, il renonce à toute idée d'un rapport intrinsèque entre les vérités philosophiques et les représentations religieuses : à ses yeux la conception philosophique du monde remplace intégralement la conception religieuse au lieu de la justifier. Par là Strauss a terminé son œuvre critique et cette œuvre, il ne faut pas, suivant M. Maier, la condamner sans appel, sous prétexte qu'elle se fonde sur une conception intellectualiste de la religion, conception tenue aujourd'hui pour erronée.

D'une part M. Maier montre que le principe de la critique *rationnelle* de Strauss reste parfaitement justifié; car même si la foi religieuse est d'origine affective, même si son fondement est purement affectif, elle relève toujours de la raison dans la mesure ou elle introduit dans ses représentations un élément intellectuel et il y a

toujours dans la foi antinomie entre son besoin de vérité et sa raison d'être pratique et émotionnelle. L'exclusivisme de Strauss se borne donc à avoir méconnu le sens profond et le caractère original du second terme de cette antinomie.

D'autre part même sa critique *historique* reste vraie dans sa direction générale : le devoir de la critique reste toujours de dissocier dans les textes du Nouveau Testament les éléments historiques et les éléments sinon mythiques, du moins dérivant de l'imagination affective et créatrice.

Après de longues années de dépression intérieure, Strauss ne reprend que vers 1860 ses études de philosophie religieuse. Il se décide alors à remanier ses deux œuvres principales et en 1864 paraît la *Vie de Jésus remaniée pour le peuple allemand*. Puis Strauss publie en 1872 *l'Ancienne Foi et la Foi nouvelle* où il déclare expressément qu'il adhère au « hideux » matérialisme. Comment Strauss est-il donc passé de l'hégélianisme au matérialisme?

En réalité, même matérialiste, il est resté hégélien. Pour lui l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme se ramène à une querelle purement verbale. Ces deux théories qui représentent, en face du dualisme philosophico-religieux, la conception moniste de l'univers, doivent se rapprocher et agir de concert. La preuve en est que Strauss se fait aussi l'apologiste de l'idéalisme. En réalité à partir du moment où il publie sa *Glaubenslehre*, Strauss s'attache à une conception du monde qu'il n'abandonne plus désormais et qui est devenue instinctivement la base même de sa vie. C'est dans les cadres de l'idéalisme métaphysique de la vie de Jésus qu'il a introduit peu à peu les résultats de la science de la nature, y compris finalement le système que les matérialistes ont édifié sous le couvert de cette science. Ainsi s'est faite dans son esprit la synthèse de la philosophie hégélienne et du matérialisme; depuis la publication de sa grande œuvre de philosophie religieuse, Strauss n'a plus modifié son point de vue, et il n'y a par conséquent aucune lacune dans le développement régulier de sa pensée.

SECTION DE PSYCHOLOGIE

En ouvrant la première séance, le président de la Section, M. Hugo Münsterberg (de Harvard University : Boston), remarqua très jus-

tement que, si la psychologie tenait dans ce congrès une moindre place que d'autres sections, cela s'expliquait aisément par cette raison que, devenue aujourd'hui une science autonome, elle organise de son côté des congrès spéciaux et indépendants. Toutefois M. Munsterberg était d'avis que la psychologie devait garder sa place dans les Congrès de philosophie : la philosophie, elle, ne peut encore se passer de psychologie, si l'inverse n'est plus aussi vrai qu'autrefois. En réalité l'une et l'autre soutiennent entre elles des rapports étroits et ont un égal intérêt à ne pas s'isoler mais au contraire à se pénétrer toujours davantage.

Après ces remarques d'un éminent psychologue, remarques qui pourront sans aucun doute sembler assez contestables à certains philosophes, adversaires endurcis de toute philosophie à tendances psychologiques, mais qui ne soulevèrent comme bien on pense, aucune objection, M. Otto Külpe (professeur à Würzburg) exposa sa *Contribution à la théorie des sentiments*. Sa communication qui posait de nouveau le problème de la mémoire affective excita un très vif intérêt; elle fut même suivie d'une discussion sérieuse, chose bien rare au Congrès de Heidelberg.

M. Külpe laissant de côté toutes les divergences de peu d'importance qui se manifestent dans la psychologie des sentiments, se borna à insister sur le désaccord profond qui existe à ce sujet entre les psychologues. Les uns voient dans la vie affective une classe de phénomènes spécifiques et irréductibles, les autres croient pouvoir les réduire intégralement aux mêmes éléments que la vie représentative (par exemple Stumpf). De plus, parmi ceux qui admettent l'originalité des sentiments, il faut encore distinguer ceux qui leur reconnaissent une seule propriété essentielle (*plaisir-déplaisir*), et ceux qui y découvrent plusieurs dimensions (*plaisir-déplaisir*, *excitation-dépression*, *tension-repos*), Wundt par exemple.

Pour trancher le débat, il faudrait trouver un critère objectif permettant de déterminer ce qu'il faut entendre exactement par sentiment. Si les sentiments ne sont qu'une classe de sensations (les sensations affectives, comme dit Stumpf) ils doivent comme les autres sensations, laisser derrière eux des traces reproductives. Il devrait donc y avoir des représentations de sentiment, comme il y a des représentations de couleur, de froid, etc. De plus si la représentabilité n'est vraie que de l'excitation et de la tension et non du plaisir-déplaisir, cette non-reproductibilité ou, comme dit M. Kulpe, cette

« actualité » du plaisir-déplaisir deviendrait un critère précieux permettant en même temps de prendre parti dans la question des dimensions du sentiment. On a constitué des recherches méthodiques pour savoir si les contrastes affectifs, tels que plaisir-déplaisir, sont représentables, imaginables (*Vorstellbar*). Stumpf répond affirmativement, d'autres le contestent et Meumann déclare qu'il n'existe pas de sentiments imaginés (de mémoire affective). Ribot, dans sa *Psychologie des sentiments*, ne semble pas avoir suffisamment distingué entre les états affectifs actuels, renouvelés dans l'organisme avec moins d'intensité que les états primitifs, et les états purement imaginés. Ses observations restent ainsi toujours ambiguës comme les questions qu'il a posées.

M. Külpe a entrepris des expériences nouvelles suivant une méthode précise. Il a soumis sept sujets d'observation à quatre séries d'expériences, en ayant soin de bien s'entendre avec eux sur la terminologie à employer.

La première série a consisté à éveiller des sensations (de couleurs et surtout de parfums accompagnées de sentiments, puis à provoquer la reproduction des représentations correspondantes à ces sensations, en observant ce qu'il advenait des sentiments. La deuxième série consistait à provoquer l'actualisation d'événements agréables ou pénibles, événements du passé ou d'un avenir prochain. Dans la troisième série il s'agissait au contraire d'actualiser des états affectifs complexes (tels que colère, joie, deuil, attente anxieuse). Enfin la quatrième série consistait à présenter aux sujets des portraits de personnes dont les traits exprimaient des états d'âme très accentués et à leur demander comment ils pouvaient se représenter ou ressentir les états d'âme de ces personnes à eux inconnues. Les résultats, intéressants à bien des égards, peuvent être classés ainsi :

1. Quatre sujets n'ont pu se représenter aucunement le plaisir et le déplaisir, mais se sont représenté très bien l'excitation et la tension. M. Külpe ajoute qu'il se trouve lui-même dans cette situation.

Un cinquième sujet déclara qu'il était, dans certains cas, difficile de décider si on avait affaire à une représentation de sentiment ou à un sentiment vécu, mais il inclinait à croire à l'irreprésentabilité du plaisir et du déplaisir, à la représentabilité de la tension et de l'excitation.

Deux sujets semblèrent avoir eu dans certains cas des images de plaisir et de déplaisir, mais ces représentations étaient si singulières qu'au dire de l'un, elles ne méritaient pas le nom de représentation véritable, et quant à l'autre le nombre des essais était trop minime pour pouvoir conclure. Ces deux sujets se représentaient parfaitement la tension. Un seul a douté qu'il fût possible d'évoquer une image intégrale de l'excitation.

2. Tous les sujets ont pu se représenter la douleur corporelle et la distinguer du déplaisir.

3. Au sujet de cette actualisation d'un sentiment de plaisir ou de déplaisir, tous les sujets déclarèrent ou bien qu'ils avaient actualisé et revécu ce sentiment, ou bien qu'ils avaient pu y penser purement et simplement, cette connaissance sans images pouvant d'ailleurs être très vive et étant qualifiée quelquefois par eux d'hallucination d'allure sentimentale (*gefühlsmässig*). Ce qui montre en passant l'inexactitude de l'opinion généralement admise et d'après laquelle les états de conscience non intuitifs, les pensées sans images auraient un caractère incertain et comme inanimé.

Si donc l'actualité apparaît comme un critère du sentiment, seuls les phénomènes de plaisir et de déplaisir (et non ceux d'excitation et de tension) devront être considérés comme véritablement affectifs. Cette conclusion laisserait d'ailleurs entière la question de savoir s'il y a ou non plusieurs qualités de plaisir et de déplaisir

On voit l'importance très générale de ces observations. M. Külpe a terminé par quelques remarques d'ordre finaliste sur le sens de cette différence qu'il a tâché d'établir entre le sentiment et la sensation. Les représentations, les images, sont, au point de vue biologique, les substituts des sensations. Toute notre vie dépend d'excitations extérieures. Il faut donc que nous puissions nous y préparer et nous organiser en conséquence : c'est à cela que servent les représentations avec leurs mécanismes de conservation et d'association. Mais il faut en même temps que nous puissions saisir si nous avons affaire à une sensation provoquée par une excitation périphérique, où à une représentation évoquée par nous-même. D'où la distinction qui s'établit entre sensation et image.

Au contraire, cette même distinction serait tout à fait déplacée dans le monde du plaisir et de la douleur. Le plaisir et la douleur sont parmi les motifs les plus importants qui déterminent la direction donnée à nos actions. Si le plaisir et la douleur apparaissaient

comme des sensations à la suite d'excitations extérieures, pouvant seulement en l'absence de ces excitations se présenter sous la forme atténuée de représentations, nous risquerions fort d'être absolument dépendants du monde extérieur. La pression exercée sur nous par les excitations présentes serait nécessairement plus forte que celle de tous nos vœux, de toutes nos espérances d'avenir.

Mais si le plaisir et la douleur sont toujours également *actuels* en nous, que les excitations se produisent ou qu'elles fassent défaut, alors ils peuvent nous libérer de l'influence contingente du moment présent, et nous pousser avec autant de force vers des buts de nature idéale. Ainsi c'est sur la distinction entre sensation et représentation que reposerait en grande partie le caractère réaliste de la connaissance, tandis que le caractère idéaliste du vouloir et de l'activité dépendrait étroitement de l'*actualité* du sentiment.

M. Mario Calderoni (de Florence) dans une communication intitulée l'*Attente et la Volonté*, soumet à la critique les définitions de *volonté* et d'acte volontaire qui ont été proposées jusqu'ici par les philosophes et les psychologues. La définition la plus fréquente est celle selon laquelle l'acte volontaire serait l'acte ayant pour cause l'*idée* ou la représentation de l'acte lui-même.

Le défaut principal de cette définition est de classer parmi les actes volontaires, plusieurs espèces d'actes que personne ne songe à considérer comme tels — et de ne nous fournir aucune explication ou justification de l'importance qu'a la distinction entre volontaire et involontaire. — Nos « idées » ou nos « représentations » produisent en nous, en effet, de nombreuses modifications et réactions qui méritent, au même titre que les réactions produites par un stimulus extérieur, le nom de *simples réflexes*; et cela, même quand la représentation qui cause l'acte, est une représentation de l'acte lui-même. Aussi la représentation mentale d'un événement, d'une scène à laquelle nous avons assisté ou assisterons, nous fait répéter *machinalement* les gestes et les actes des personnages, les gestes et les actes que nous aurons fait ou que nous ferons. De même la simple pensée d'une chute provoque quelquefois en nous le vertige et nous fait tomber; l'idée du mal de mer, d'une médecine et de ses effets, nous donne la nausée.

Pour se rapprocher d'une définition satisfaisante de l'acte volontaire, il faut d'abord distinguer parmi les faits mentaux que les psychologues ont trop souvent confondus sous le nom commun de

représentations ou d'idées, les faits qui consistent en des *attentes* ou prévisions, c'est-à-dire en la croyance que quelque chose se produira ou se produirait dans des circonstances données à certaines conditions.

Si, en effet, on se demande pourquoi les réactions indiquées précédemment doivent être classées parmi les réflexes, on verra alors que c'est parce que ces réactions quoique dépendantes des représentations de celui qui agit, ne subissent pas l'influence de ses attentes, de ses prévisions, et en particulier des attentes relatives aux conséquences des réactions mêmes; elles se produisent *quelles que soient* les conséquences que l'agent en prévoit (le vertige nous fait tomber, malgré notre prévision qu'en tombant nous nous casserons les reins).

On peut donc dire que sont et sont seuls volontaires les faits qui ayant été l'objet d'attentes de la part de quelqu'un, auraient été différents si quelques-unes de ces attentes eussent été différentes; — en d'autres termes, les actes qui ont la propriété de se modifier, quand certaines modifications surviennent dans les attentes de quelqu'un à leur égard — ce « quelqu'un » dont les attentes ont ainsi influé sur le fait est celui que l'on appellera l'auteur volontaire de l'acte. La conséquence dont la prévision conditionnée a provoqué l'acte, c'est-à-dire sans la prévision de laquelle l'acte ne se serait pas produit, est ce qu'on nomme le *but de l'action*.

M. Calderoni a insisté en dernier lieu sur l'importance de cette propriété dont la connaissance permettrait selon lui d'apercevoir sous un jour nouveau plusieurs questions concernant la volonté (problème du déterminisme, de la responsabilité et de ses degrés, de l'hédonisme, etc.).

M. Pierre Bovet (de Neufchâtel) fait ensuite une communication sur la *Psychologie et la logique du jugement*. Plusieurs questions se posent à propos des travaux de l'école de Würzbourg (Marbe, Messer, Büller). M. Bovet en prenant pour exemple le jugement négatif, a voulu montrer combien étaient profondément différents le point de vue logique et le point de vue psychologique. La logique laisse entièrement de côté le devenir de la pensée, le jugement considéré comme acte de l'esprit, elle étudie uniquement les rapports statiques qu'établissent les jugements une fois donnés. Dès lors elle ne peut expliquer le jugement négatif, puisque notre esprit reconnaît alors qu'il n'y a pas de rapport entre deux termes. La difficulté est résolue.

au contraire, dès qu'on envisage non plus le jugement négatif, mais le jugement *négateur*. On est alors sur le terrain de la psychologie (Cf. Jerusalem, Bergson, Brentano) qui considère principalement l'origine et la formation des jugements. Il faudrait dès lors, suivant M. Bovet, reviser la logique pour en écarter rigoureusement toutes les questions de psychologie, de linguistique, de théorie de la connaissance. Il importe de bien distinguer à propos du jugement tous ces points de vue différents et de les classer, sans d'ailleurs en sacrifier aucun. Et le jugement peut être considéré :

1. Au point de vue *génétique* comme un phénomène en relation avec d'autres phénomènes : phénomènes biologiques, phénomènes psychologiques, phénomènes sociologiques ou de psychologie collective.

2. Au point de vue *logique* (relations statiques entre les différentes parties du jugement).

3. Au point de vue *ontologique* ou *critique* : question des jugements de valeur, rapports du jugement à l'être ou à la connaissance en général.

M. Hellpach (de Karlsruhe) présenta quelques considérations très suggestives, sur les *influences de la température, du climat, du paysage sur la vie psychique normale et anormale.*

Il insista tout d'abord sur l'importance du sujet. Notre vie psychique est déterminée, non seulement par notre organisation cérébrale et par les influences du milieu social, mais aussi par les influences *naturelles* du monde extérieur (notamment par le temps, le climat et le paysage).

Dans ce groupe d'influences « géopsychiques » la température est l'élément qui se prête le mieux à l'étude, les influences du climat sont déjà plus difficiles à analyser : elles se manifestent le plus fortement chez les hommes qui se transforment périodiquement, mais il faut beaucoup de prudence dans de telles observations car il s'agit parfois de périodes qui ne coïncident qu'en apparence avec les périodes climatériques.

Ces influences climatériques sont aussi très fortement contrariées par celles du paysage, c'est-à-dire par les impressions sensibles que le milieu naturel éveille en notre âme. Sur cet effet du paysage il y a beaucoup d'opinions courantes, mais peu d'expériences certaines, et bien des problèmes intéressants se posent à propos de ces opinions régnantes. Par exemple les Souabes sont considérés comme un peuple

sentimental, élégiaque et particulièrement sensible; de fait une statistique médicale nous montre chez eux une quantité surprenante de maladies mentales (mélancolies, dépressions circulaires). Évidemment il s'agit ici d'une disposition tenant à la *race*, et c'est cette prédisposition native qui leur fait apparaître le paysage de leur pays sous un jour aussi mélancolique. M. Hellpach souhaite que dans ce domaine d'études si intéressant et si négligé, les travaux expérimentaux et les efforts pour rassembler et collectionner les observations finissent par converger vers un même but d'explication scientifique.

M. Hellplach ayant cité l'exemple des Würtembergeois, M. Elsenhans lui fit en qualité de Würtembergeois quelques objections, et M. Münsterberg prit également la parole pour mettre en relief plusieurs difficultés du sujet.

Nous n'insisterons pas sur une communication assez vague de M. Geijer (d'Upsala), *Contribution à la psychologie de la conscience*, ni sur une communication où M. Schulze (Francfort) s'est efforcé d'analyser les facteurs qu'il convient de prendre en considération dans *l'étude expérimentale de la pensée*.

Les deux communications de M. Palagyi (de Kolozvar, Hongrie parurent beaucoup plus intéressantes malgré leur singulière généralité. M. Palagyi en examinant successivement le *Fondement du vitalisme* et la *Discontinuité de la conscience*, prétendit ruiner les concepts fondamentaux de la psychologie moderne et leur substituer une conception nouvelle des processus vitaux et de l'activité psychique. Suivant M. Palagyi, les sensations comme telles ne sont pas des événements psychiques, elles n'ont pas le caractère simple que la psychologie leur attribue depuis Locke. Chaque « processus de sensation » (*Empfindungsvorgang*) occupe dans le temps une certaine durée et doit par conséquent être considéré comme composé d'un nombre illimité de petits *segments* dont chacun occupe une durée infiniment petite.

Tous ces infiniment petits qui se succèdent dans le temps nous restent inconnus; seule leur intégrale parvient à notre conscience. Mais s'il en est ainsi, si les éléments de la sensation restent étrangers à notre conscience, le processus de la sensation considéré en lui-même (c'est-à-dire dans ses éléments différentiels) ne peut être un processus *psychique* : seule la réunion, l'intégration de ces éléments se réalise par un acte spirituel ou psychique.

La psychologie moderne se trompe donc profondément quand elle qualifie les sensations de fonctions psychiques élémentaires : tout au contraire les processus de sensations sont prodigieusement complexes. La preuve expérimentale en est fournie par les *fusions* qui se produisent entre sensations (par ex. les sensations de couleur) et qui nous montre qu'une sensation peut nous sembler simple alors qu'elle est un composé de processus sensibles très divers.

Ces processus de sensations auxquels M. Palagyi refuse le nom de psychiques, seraient suivant lui des *processus vitaux*. Il croit dès lors pouvoir résoudre le difficile problème du *vitalisme*, en le transposant en termes nouveaux. La question de la légitimité ou de l'illégitimité du vitalisme devient une question de fait : y a-t-il ou non des processus vitaux différents des processus mécaniques (physico-chimiques)? M. Palagyi s'empresse de répondre affirmativement. Les processus de sensations sont précisément une classe de ces processus vitaux, dont la caractéristique consiste en ce qu'ils ne peuvent avoir qu'un seul témoin, l'individu qui les *vit*, tandis que les mouvements et plus généralement tous les processus mécaniques peuvent être observés par un nombre quelconque de témoins. Et M. Palagyi, de ce point de vue, s'efforce d'établir qu'il y a une différence irréductible et à jamais infranchissable entre les deux sortes de processus.

Enfin, comme l'acte de conscience ne fait jamais apparaître que la coordination ou, si l'on veut, l'intégration des éléments de sensation, un temps minime mais mesurable s'écoule toujours nécessairement entre un acte de conscience et un autre acte de conscience. L'activité de la conscience est donc essentiellement intermittente, la vie de la conscience apparaît comme une série de pulsations [1].

Arrivons à la psychologie expérimentale. M. Störring (de Zürich) apporte une *Contribution à l'étude de la conscience de la validité logique*. Des observations psycho-pathologiques notées dans son livre *Vorlesungen über Psycho-pathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie* (p. 350 sq.) permettent à M. Störring d'établir d'abord que la conscience de la validité logique se produit, lorsque, au milieu des actes psychiques qui s'unissent à nous, notre attention se fixe sur les données à juger d'un point de vue déterminé,

1. M. Palagyi renvoie à son livre *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*. Charlottenbourg, 1908.

et fait ainsi obstacle aux facteurs variables concomitants. La constance des conditions mentales explique que les actes psychiques apparaissent alors universellement valables.

D'autre part, se fondant sur des recherches expérimentales *Ueber einfache Schussprocesse* (*Archiv. für die gesamte Psychologie*, II. Bd. I. Heft), M. Störring distingue de la conscience de la nécessité et de l'exactitude, un *état d'assurance*, qui est donné dans le raisonnement avec les opérations mêmes de la pensée. La conscience de la nécessité est quelque chose d'autre que le sentiment de contrainte, de détermination, et même de nécessité; c'est aussi quelque chose de plus que l'état d'assurance.

M. Billia (de Gênes) se demande *à quoi servent les laboratoires de psychologie*; il croit utile de les défendre contre les préjugés vulgaires et contre les railleries faciles du « sens commun ». Il ajoute que la psychologie expérimentale, bien loin de réduire les faits de l'esprit aux fonctions organiques, bien loin de vouloir fabriquer ou mesurer la pensée, se borne à déterminer sans parti pris les *conditions* dans lesquelles les faits de l'esprit se manifestent; à mesure que cette étude progresse, la distinction entre l'esprit et les conditions organiques de son fonctionnement devient plus nette et plus claire.

Mais il faut prendre garde; le véritable laboratoire, c'est toujours en fin de compte la conscience elle-même. Étudier le fait de conscience hors de la conscience, c'est déjà fausser l'idée du fait de conscience. De plus, au lieu de se borner à étudier les limites, les bornes de notre esprit, les désordres psychiques, bref la passivité de l'agent, il faudrait étudier aussi dans la conscience le pouvoir de l'esprit et sa capacité d'accroître sans cesse ce pouvoir. Enfin M. Billia redoute que le laboratoire ne finisse par faire considérer l'esprit comme un objet de recherche expérimentale, comme une réalité extérieure, une curiosité. La psychologie ne devrait pas être, selon lui, une science purement spéculative telle que la physique pure, elle est *éducative* et devrait par conséquent travailler à cultiver les bons états d'âme et à éliminer les mauvais.

En fait de psycho-physique mentionnons, en passant, les communications de M. Urban (de Philadelphie) sur les *méthodes psycho-physiques de mesure* — et de M. Deuchler (de Leipzig) qui présenta quelques brèves observations sur le *contrôle objectif des observations psychologiques*.

M. Paul Linke (d'Iena) étudia la *conscience de l'objet dans quelques illusions optiques*. Pour expliquer les phénomènes stroboscopiques, M. Linke s'appuya sur des expériences effectuées au laboratoire de psychologie de Leipzig (cf. Wundt, *Psych. phys.* s. II, 581), et il montra que les illusions d'optique produites au moyen du stroboscope ne sont pas l'effet pur et simple d'images consécutives. Il y a deux perceptions distinctes, qui se trouvent rapportées à un seul et même objet. Nous aurions donc affaire ici à un cas spécial de la « conscience de l'objet » si discutée à l'heure actuelle. On trouvera des développements sur cette question dans un article de M. Linke. *Die stroboskopischen Tauschungen und das Problem des Sehens von Bewegungen* (*Wundt's Psych. Studien*, III, 393 sq.).

M. Waldapfel (de Budapest) fit ensuite remarquer que dans les recherches sur la psychologie de l'enfant, telles qu'on les pratique aujourd'hui, surtout en Amérique, — on oublie trop souvent que les expériences faites sur les enfants peuvent nuire au développement spontané de leur esprit et avoir à divers points de vue (notamment au point de vue éthique) des conséquences très fâcheuses : Il faudrait *limiter* ces expériences en faisant intervenir des considérations éthiques, ou ce qui revient au même, pédagogiques : on ne devrait faire sur les enfants d'autres expériences que celles qui, au point de vue pédagogique, ne sont pas pernicieuses, ou mieux que celles qui sont profitables à l'enfant, — sans égard à ce qu'on appelle l'intérêt de la science.

Devant une assistance nombreuse et vivement intéressée M. Klages (président de la Société allemande de Graphologie à Münich), dans une conférence sur la *Valeur de l'écriture dans le diagnostic mental*, s'efforça, avec beaucoup de verve de démontrer que les objections de principe ne portent pas. L'écriture n'est pas seulement sous la dépendance des organes qui entrent directement en jeu dans l'acte d'écrire : c'est un mouvement expressif de l'organisme tout entier et par suite des dispositions psychiques fondamentales, comme le geste et la mimique. Le pouvoir de la volonté est réel mais seulement dans de certaines limites, tant que l'écriture reste *naturelle*; et les modifications qui en résultent, confirment au lieu de les contredire, les principes de la graphologie.

SECTION D'ESTHÉTIQUE

Le lecteur en songeant à l'intérêt toujours croissant qu'éveillent aujourd'hui dans presque tous les pays les problèmes de philosophie esthétique, sera surpris du très petit nombre de communications qui, parmi celles apportées au Congrès, touchaient de près ou même de loin à des questions d'esthétique. On pouvait évidemment espérer beaucoup plus et surtout beaucoup mieux. Une section spéciale avait été réservée aux esthéticiens, son ordre du jour fut très vite épuisé; une séance fort courte suffit à la lecture de tous les mémoires, et à elle seule, la conférence de M. Croce qui eut les honneurs d'une séance générale, dura beaucoup plus longtemps et excita un intérêt bien plus vif que toutes les autres communications d'esthétique, dont nous allons rendre compte tout d'abord aussi succinctement que possible.

M. Eleutheropoulos (de Zürich) esquissa à larges traits le programme d'une science esthétique; il traita de son *rôle, de sa méthode et de sa place parmi les autres sciences*. Le mot esthétique n'a aujourd'hui qu'une signification conventionnelle. Si nous décidons de l'employer pour désigner les *recherches relatives au beau*, il nous faudra, pour définir l'office exact de cette science nouvelle — écarter avec soin tous les autres jugements, notamment ceux portant sur la richesse, sur le bien, ou même sur le tragique le comique, le sublime. L'esthétique sera ainsi la science du beau, et sa fonction sera de comprendre le beau. Mais, ceci posé, tout reste encore à déterminer; en effet, du beau, nous ne savons rien en commençant si ce n'est qu'il provoque *un jugement* portant sur certains objets perçus par le sujet. Sans doute le jugement qui qualifie un objet de beau et de laid, s'accompagne dans le sujet d'un *sentiment*, — et les esthéticiens ont été portés à croire que leur science devait avant tout analyser ce sentiment; mais ils auraient dû remarquer, que le sentiment qu'éveille dans le sujet l'appréciation esthétique, ne nous est nullement donné comme la cause de l'appréciation, et qu'on peut même très bien le concevoir comme une simple conséquence, une répercussion de cette appréciation. Nous ne devons donc pas partir du sentiment.

Par suite il n'y a qu'une méthode pour la solution rigoureuse du problème esthétique : dégager d'abord dans la conscience de

l'homme en général, les conditions déterminantes du jugement esthétique, — dégager le but de l'art qui prétend provoquer le jugement esthétique, — et arriver à comprendre ainsi le sens du beau : puis se demander comment l'homme se trouve amené à porter de tels jugements,

On voit par là la place de l'esthétique dans le système des sciences. L'esthétique n'est ni une science psychologique, ni une psychologie appliquée ; elle est une science à part, mais elle appartient au groupe de sciences qui étudient des phénomènes psychologiques ; ces phénomènes sont d'ailleurs (l'expérience le prouve des phénomènes de psychologie individuelle et non de psychologie collective.

Quant à la question de savoir si l'esthétique est ou non une science normative, la question n'a, suivant M. Eleuthéropoulos, aucun sens au point où nous en sommes. Puisque le beau et sa nature véritable ne sont pas connus de nous de prime abord et qu'il faut les étudier, l'Esthétique ne peut commencer par établir des normes. Qu'elle travaille d'abord à comprendre.

M. Alexander (de Budapest) lut ensuite un travail assez long mais fort bien fait sur les *fondements psychologiques de l'esthétique*. Il examine quelles sont les bases sur lesquelles l'art peut germer en nous, bref quels sont les facteurs subjectifs de l'art, et il en distingue trois.

1. D'abord le *métier* qui sert essentiellement à la satisfaction de nos besoins mais sur lequel l'art peut se greffer. L'art se fonde alors sur le sentiment que provoque en nous l'aperception d'une *finalité objective* dans les choses. L'architecture est l'exemple le plus achevé de ce passage du métier à l'art.

2. En second lieu, *le besoin d'exprimer nos sentiments*, tendance qui par elle-même n'a aucune valeur esthétique, mais qui, en se manifestant dans la mesure, dans le rythme, fournit à l'art un de ses soutiens psychologiques (cf. la musique). — L'expression des sentiments tend toujours à suivre une certaine loi de développement, au point de vue de la quantité et de la qualité.

3. Enfin M. Alexander s'appesantit sur la troisième source psychologique de l'art, la *tendance à l'imitation*, tendance qui devient le principe le plus fécond de la *création* artistique. C'est l'imitation qui oriente l'art vers l'homme lui-même pris pour objet, c'est elle qui le pousse à la reproduction, à la description des états d'âme

intérieurs de l'homme, c'est elle qui finalement se dépassant elle-même, s'épanouit en libre activité créatrice.

Pour terminer M. Alexander indique l'action de l'art sur notre vie affective, et montre que tous les sentiments esthétiques sont de forme *intellectuelle* et reposent sur une intuition de l'esprit.

Puis M. Wize (de Jezewo, Pologne) étudia la définition du beau dans la critique du jugement et analysa très finement les différents facteurs qui concourent à cette définition.

M. Lubecki (de Cracovie) critiqua le « néo-gothique ».

M. Jelinek (de Zdolbunow, Russie) édifia une métaphysique du comique.

M. Jonas Cohn (professeur à Fribourg) posa d'une façon intéressante le *problème de l'histoire de l'art*. L'histoire insère ses objets dans des rapports qui les relient entre eux. L'œuvre d'art, au contraire, quand on l'envisage et qu'on l'apprécie en tant qu'œuvre d'art, apparaît nécessairement comme un tout se suffisant à lui-même; on laisse de côté, on rompt même intentionnellement tous les fils qui paraissent la relier au reste du monde.

L'histoire de l'art veut donc rapprocher et relier ce qui par son essence est destiné à être isolé; elle ne peut sortir de ce paradoxe, qui est à sa base même, qu'en considérant l'œuvre d'art, non comme œuvre d'art, mais dans ses rapports avec l'extérieur, comme expression d'une civilisation ou d'une certaine culture. Mais le paradoxe reparaît malgré tout et se manifeste alors par la différence immense qui sépare toujours la signification historique d'une œuvre et sa valeur esthétique. Une telle lacune l'histoire ne peut la combler; — ou elle reste histoire et n'atteint pas l'art — ou elle atteint l'art, mais disparaît comme histoire.

M. Borgese (de Florence) a parlé *de l'idée d'originalité dans l'art*.

L'idée d'originalité joue un rôle fondamental dans l'esthétique du XIXe siècle : une œuvre d'art est pour nous plus ou moins sûrement belle, selon qu'un tempérament original d'artiste s'y révèle avec plus ou moins de force. L'œuvre d'art réussie, c'est pour l'homme moderne celle que son œil distingue et isole le plus aisément parmi les autres.

Mais la diversité pure et simple n'est pas une fonction spécifique de l'activité esthétique : elle est une loi générale, *lex sine lege* que nous retrouvons à travers tous les phénomènes de la nature et de l'esprit. Toute œuvre d'art est différente de toute autre œuvre d'art.

mais toute feuille est différente des autres feuilles, toute production nouvelle de l'esprit diffère de ses autres productions. Il y a donc une forme d'originalité qui n'est autre chose que *diversité*, *altérité*, et aussi *nouveauté* ; la beauté de l'œuvre d'art n'a rien à voir avec l'originalité prise en ce premier sens. L'originalité telle que nous l'admirons se rapproche plutôt de la *personnalité* et M. Borgese compare cette idée de la personnalité dans l'art avec le principe classique de l'imitation, du modèle, de l'école. Il croit que le principe de personnalité peut être rapprochée du principe de « *caractéristicité* » ou de « *particularité* » (Voir l'*Esthétique* de Croce). Mais on ne peut s'en tenir à la notion de personnalité ; la caractéristicité isolée de l'universel, n'aurait aucun sens. — Comment donc passer de la personne de l'artiste, de sa particularité au caractère humain que doit présenter toute œuvre d'art, pour être compréhensible.

1. M. Borgese analyse en premier lieu l'idée de *style*. Puisque nous parlons du style personnel d'un artiste, sans doute nous reconnaissons par là son autonomie vis-à-vis des autres artistes, — mais nous nions l'autonomie de chacune de ses œuvres d'art les unes par rapport aux autres, nous sortons donc déjà de l'originalité, en louant l'originalité d'un artiste.

2. En second lieu nous parlons du *style d'une nation* ou d'une époque ; par cela même nous bornons très étroitement l'idée d'originalité personelle.

3. Enfin nous sommes obligés de reconnaître la *stylisation*, et la stylisation est inexplicable, si l'on s'en tient à la théorie du caractéristique. Soient par exemple les éléments stylisés de l'architecture : ici objectivement (dans la forme même qui est produite) comme subjectivement (par rapport à l'artiste), toute idée d'originalité disparait : l'architecte grec ne voulait pas représenter une certaine feuille d'acanthe, mais la feuille d'acanthe. Et si au lieu de s'en tenir comme on le fait trop souvent, à l'histoire littéraire, on envisage dans toute son ampleur la phénomenologie artistique, on trouvera que tous les faits de prétendue technique se réduisent à des faits de stylisation (par exemple le rythme). Le style, la décoration, le symbole découlent du même principe.

La tâche d'une nouvelle esthétique consisterait à justifier philosophiquement les valeurs de l'esthétique classique (rhétorique) en introduisant l'idée de symbole. L'activité esthétique dépasse, comme l'activité logique, la personnalité subjective (originalité) et la per-

sonnalité objective (nouveauté, caractéristique, détail, contingence). Seulement les formes par lesquelles ces deux activités dépassent la personnalité, sont différentes; tandis que la philosophie dissout l'*individualité* dans la forme purement logique; l'activité esthétique s'approche de l'idée à *travers le symbole*, qui veut atteindre l'individuel et le sur-individuel par un procédé unique. On appelle *art classique* un art nettement symbolique; on appelle *romantiques* les périodes de l'histoire de l'art, où l'esprit esthétique réagit contre le symbolisme presque purement logique des décadences classiques et revient à l'individualité, à la contingence, à la nature.

SÉANCE GÉNÉRALE

Dans la seconde séance générale, M. Benedetto Croce (de Naples) a développé sa propre conception de l'esthétique. Sa conférence très attachante était intitulée : *L'Intuition pure et le caractère lyrique de l'art.* Il s'est efforcé, en premier lieu, de démontrer que seule la doctrine de l'*intuition pure* ou de l'*expression pure* résout les difficultés de la philosophie de l'art et résiste à la critique; il a examiné, en second lieu, une objection importante que l'on peut faire à cette doctrine, car elle semble tout d'abord inconciliable avec ce qu'on peut nommer le caractère passionnel ou *lyrique* de tout art. Le conférencier aboutira à cette conclusion : que l'*intuition pure* et le *lyrisme* sont une même chose.

Pour établir le premier point, le conférencier analyse les types possibles d'esthétique et il en distingue particulièrement cinq :

1° L'esthétique *empirique* recueille et classe des faits, sans chercher à les ramener vers un principe unique;

2° L'esthétique *à fins pratiques* (édonistique, utilitaire, moralisatrice, etc.) admet un principe, mais le cherche dans les activités pratiques de l'esprit;

3° L'esthétique *intellectualiste* fait de l'art quelque chose de logique ou de semi-logique, une demi-science ou une demi-philosophie, une préparation à la science complète;

4° L'esthétique *agnostique* critique et nie les systèmes précédents; elle reconnaît que le fait esthétique se rapporte à un principe original, mais elle soutient qu'on ne saurait déterminer ce principe par une formule rigoureuse;

5° L'esthétique *mystique* voit dans l'art la révélation de la vérité la plus élevée, vérité que la forme logique de la philosophie ne peut atteindre, en sorte qu'en un certain sens, il serait supérieur à la philosophie elle-même.

Ces divers types d'esthétique ne sont pas des constatations de l'histoire, mais des positions de l'esprit que l'on retrouve dans tous les temps et, plus ou moins, chez tous les penseurs. Ils ne sont pas sans connexion entre eux et ne peuvent pas être disposés dans un ordre arbitraire; ils ont la succession logique et nécessaire qui vient d'être donnée. Le conférencier montre comment la seconde esthétique renferme ce que la première contient de vrai; de même pour la troisième et la seconde, etc.; enfin la dernière les contient toutes. Les doctrines inférieures deviennent fausses seulement lorsqu'on les sépare de la série et qu'on les considère isolément. Par exemple, l'esthétique *mystique* accepte toutes les négations qu'a introduites l'esthétique *agnostique*, mais contient une détermination nouvelle : elle considère l'art comme une forme de connaissance qui n'est ni intellectuelle ni logique.

Cette connexion logique des divers types et cet ordre nécessaire des degrés qui s'impose à la recherche philosophique, expliquent pourquoi il arrive souvent qu'on conseille avec force des retours à certaines écoles ou à certaines directions du passé. Un véritable retour au passé serait absurde; mais il s'agit seulement de ramener l'esprit vers tel ou tel type de doctrine, dont une école donnée ou un philosophe donné peuvent être regardés comme ayant été des symboles. Il ne s'agit pas, à vrai dire, de retourner au passé, mais d'affirmer un besoin de l'esprit qui correspond (ou qui passe pour correspondre) aux conditions du présent.

Dans ce sens il est utile de revenir, comme on le conseille aujourd'hui, à l'esthétique *romantique*, c'est-à-dire de revenir à la position de l'esthétique *mystique* qui domina durant la période romantique. Cette position est supérieure à toutes celles qui ont été adoptées de notre temps : à l'empirisme, au sensualisme, au psychologisme, à l'évolutionnisme, à l'utilitarisme, etc. Ce retour est une liquidation de toutes ces directions fausses et une élévation à la sphère tout près de laquelle on doit chercher la vérité de l'esthétique.

Revenir à l'esthétique romantique ou *mystique* ne veut pas dire en demeurer là; elle renferme des contradictions et se révèle seulement comme étant un degré inférieur de la vérité. Elle ne parvient pas à

expliquer comment l'art se relie aux autres formes de l'esprit et quelle fonction essentielle il remplit; elle ne réussit pas à expliquer de quelle manière il peut être une forme de connaissance *supérieure* à la logique et à la philosophie, — alors que la philosophie lui est à ce point supérieure qu'elle peut se le soumettre, en faire son objet dans la philosophie de l'art. Ainsi l'esthétique romantique se perd dans des paradoxes, comme furent celui de l'*art-ironie* ou la doctrine hégélienne de la *mort de l'art*.

La doctrine esthétique qui dépasse la doctrine *mystique* ou romantique, est celle de l'*intuition pure*. Elle accepte de la précédente deux thèses : 1° que l'art est une révélation de vérité et, par suite une *forme de connaissance*; 2° que cette forme de connaissance *n'a pas de caractère logique*. Mais elle nie qu'une telle forme de connaissance achève le développement théorétique de l'esprit et qu'elle dépasse ainsi la philosophie. Elle soutient, au contraire, que la forme esthétique de la connaissance est la plus élémentaire, la plus simple, que l'on puisse concevoir; c'est la *première forme théorétique* de l'esprit, le premier contact de l'esprit avec le monde de la réalité.

Le conférencier cherche à prouver cette extrême simplicité de l'art, en le comparant à la science, à l'histoire, à la philosophie et à la religion; il montre que chacune de ces formes est plus complexe que celle de l'art, puisqu'elle contient non seulement l'*élément même de l'art* (l'intuition pure), mais aussi *quelque chose de plus* et qu'elle révèle ainsi une élaboration spirituelle plus complexe. Il passe ensuite aux thèses complémentaires de cette esthétique de l'intuition pure : 1° à l'unité et l'identité de l'intuition et de l'expression; 2° à l'unité de l'art et du langage — pourvu que l'on considère celui-ci suivant sa nature propre, en dehors de toute abstraction grammaticale; — ce qui conduit à l'identité de la philosophie de l'art (esthétique) et de la philosophie du langage.

Cette première partie de l'exposition terminée, et en abordant la seconde partie, le conférencier montre comment dans les jugements de goût et dans toute la critique d'art, le critérium décisif semble être le sentiment, l'émotion, la chaleur, que communiquent l'œuvre d'art, en un mot ce qui fait la *personnalité* de l'artiste. L'intuition pure ou la parfaite expression, bien qu'elle ait son importance, apparaît ainsi comme un caractère secondaire de l'art à côté de la personnalité de l'artiste.

Il est tout à fait impossible de supprimer cette idée de la person-

nalité dans l'art. Le conférencier examine la doctrine de l'*impersonnalité* (soutenue par Flaubert) ; il en détermine les diverses significations, il en montre l'origine dans certains besoins de réaction ; et il et conclut que la doctrine de l'impersonnalité, entendue dans sa signification profonde, coïncide avec celle de la personnalité ; elle ne fait qu'exclure de l'art des personnalités factices et contingentes, mais point la véritable personnalité de l'artiste.

Cela posé, reste à résoudre la difficulté qui résulte de la coexistence des deux caractères signalés ci-dessus. L'art doit être à la fois représentatif et émotif, objectif et subjectif, épique et lyrique, *naïf* et *sentimental*, classique et romantique. Il y a bien deux caractères ; aucun d'eux ne saurait être éliminé et ils sont affirmés comme séparés. Ainsi naît dans l'esthétique un dualisme de forme et de contenu : contenu lyrique et forme intuitive. Si l'on accepte cette solution dualiste, la philosophie de l'art fait faillite et on retourne à l'agnosticisme ; pour le philosophe le contenu ne peut être distinct de la forme ; les séparer l'un de l'autre, c'est nier toute méthode philosophique.

Les tentatives les plus récentes qui ont été faites pour résoudre ce problème, sont celles de l'esthétique psychologique, dans laquelle apparaît en première ligne la notion de l'*Einfühlung*. Dans ces tentatives on suppose une *animation* des choses par l'effet de la création esthétique, une *infusion de la personnalité* dans les choses. Le conférencier montre que ce travail est étranger à l'art ; tout au plus pourrait-on le rencontrer dans la création mythologique ; mais l'art est plus simple que la mythologie.

Le dualisme étant ainsi reconnu, se pose le dilemme suivant : ou bien abandonner la théorie de l'intuition pure et chercher une doctrine esthétique plus élevée ; ou bien démontrer que l'intuition pure et le caractère lyrique ne sont pas deux caractères de l'art, mais un seul caractère, — que c'est en définitive l'intuition elle-même.

L'intuition pure est essentiellement lyrisme. Toutes les difficultés qui se présentent, proviennent de ce qu'on n'a pas été au fond de chacune de ces idées, qu'on n'en a pas pénétré la nature intime et qu'on n'en a pas exploré les branches multiples qui les unissent. Lorsqu'on les considère attentivement, on voit que du sein de l'une jaillit l'autre, que l'une et l'autre se révèlent comme une seule et même idée ; ainsi l'on sort de cette triple alternative : ou bien nier le caractère lyrique et personnel de l'art ; ou bien le regarder comme

supplémentaire, extrinsèque et accidentel; ou bien imaginer une nouvelle doctrine esthétique, qu'on ne sait où chercher.

Que veut-on dire quand on parle d'intuition pure, sinon que l'intuition est pure de toute abstraction et de tout élément conceptuel, et que, par suite, elle n'est ni science, ni histoire, ni philosophie? L'intuition pure, ne produisant pas de concepts, ne peut exprimer que des états de la volonté, c'est-à-dire ne peut exprimer que des *états d'âme*. Les états d'âme sont la passion, le sentiment, la personnalité, qui se rencontrent dans tout art et qui en déterminent le caractère lyrique. Là où celui-ci manque, l'art manque aussi, *justement parce que manque l'intuition pure*; il y a tout au plus une intuition réfléchie, philosophique, historique ou scientifique; dans ce cas la passion n'est plus exprimée d'une manière immédiate, mais médiatement, ou, pour parler avec plus de rigueur, n'est plus exprimée, mais pensée. On a souvent placé, avec un juste sentiment du vrai, l'origine du langage, c'est-à-dire sa véritable nature, dans l'*interjection*; quand Aristote veut donner un exemple de propositions qui ne soient pas *apophantiques* mais génériquement *sémantiques* (ou, comme on dirait aujourd'hui qui ne soient pas logiques, mais purement esthétiques), qui ne disent pas le vrai ou le faux logique, mais qui cependant disent quelque chose, il cite avec beaucoup de raison, l'invocation ou prière, ἡ εὐχή; il ajoute que de telles propositions ne rentrent pas dans la logique, mais dans la rhétorique et dans la poétique. Un paysage est un état d'âme; un grand poème pourrait n'être tout entier qu'une exclamation prolongée de joie, de douleur, d'admiration, de pitié.

Si cette déduction du lyrisme qui fait l'essence intime de l'intuition pure, ne semble pas, tout d'abord, facile à admettre, cela tient à deux préjugés assez enracinés dans l'esprit, dont il convient d'indiquer rapidement l'origine.

Le premier de ces préjugés concerne la notion de l'imagination, les ressemblances et les différences qu'elle présente avec ce qu'on a souvent nommé la *fantaisie*. Quelques esthéticiens notamment de Sanctis ont très nettement distingué imagination et fantaisie, notamment quand ils ont examiné les réalisations de l'art : selon eux la fantaisie, et non l'imagination, serait la faculté particulière du poète et de l'artiste. La combinaison nouvelle et singulière des images (ce qu'on nomme d'ordinaire l'invention) non seulement n'élève pas l'homme au rang d'artiste, mais encore *ne fait rien à l'affaire*, comme

disait Alceste à propos du temps employé à composer un sonnet. Les grands artistes ont traité de préférence des groupes d'images qui avaient déjà servi très souvent de matière pour des œuvres d'art; l'innovation qui leur appartient a consisté, dans une nouveauté purement artistique, c'est-à-dire dans la forme, ou dans *l'accent nouveau* qu'il ont su mettre sur cette vieille matière, dans la nouvelle manière de la *sentir*, c'est-à-dire dans la nouvelle *intuition* qu'ils ont eue; ils ont ainsi créé de nouvelles images sur des anciennes. Toutes ces choses sont banales et connues de tout le monde.

Si l'imagination (au sens rigoureux du terme) est, de cette manière, considérée comme étrangère à l'art, elle n'a pas été considérée comme étrangère à l'esprit théorétique; de là résulte la répugnance que l'on éprouve à admettre qu'une intuition pure doive exprimer nécessairement un état d'âme, alors que, suivant les préjugés vulgaires, elle pourrait encore consister en une simple image, dépourvue de tout contenu sentimental. Une image arbitraire produite par l'imagination, non seulement n'est pas une intuition pure, mais elle n'est pas du tout un produit théorétique. On pourrait dire que l'imagination est un artifice pratique ou un jeu qui utilise le patrimoine des images que possède l'esprit; au contraire, la fantaisie est une traduction de valeurs pratiques en valeurs théorétiques, des états d'âme en images; c'est donc la création de ce patrimoine lui-même. De là résulte qu'une image arbitraire qui ne serait pas l'expression d'un état d'âme, ne serait même pas une image, parce qu'elle n'aurait pas de valeur théorétique. Ainsi s'évanouit l'objection que l'on faisait à l'identification de l'intuition et du lyrisme.

L'autre préjugé est plus difficile à déraciner, parce qu'il est lié au problème métaphysique dont les diverses solutions engendrent les diverses solutions données au problème esthétique (et réciproquement). Si l'art est intuition, toute intuition que l'on aura d'un objet matériel, appartenant à la nature extérieure, serait donc de l'art? Si j'ouvre les yeux et si je regarde le premier objet qui s'offre à moi, une table, une chaise, une montagne, un fleuve, aurais-je, par cela seul, exécuté un acte esthétique? S'il en est ainsi, que devient le caractère lyrique dont la nécessité a été affirmée? S'il n'en est pas ainsi, que devient le caractère intuitif, qui serait également nécessaire et que l'on dit être identique au précédent? Sans doute, la simple perception d'un objet naturel ne constitue pas un fait artistique; cela tient à ce qu'elle n'est pas intuition pure, mais

jugement perceptif et qu'elle renferme l'application du concept abstrait de nature extérieure. C'est pourquoi, en raison de cette perception, on est déjà en dehors de l'intuition pure. Il ne pourrait y avoir intuition pure d'un objet, qu'à une seule condition : ce serait dans le cas où la nature extérieure serait une réalité métaphysique, une réalité vraiment réelle, et non pas une construction ou une abstraction de l'intelligence. Dans ce cas, l'homme, dans son premier moment théorétique, aurait, en même temps, l'intuition de lui-même et de la nature extérieure, de la spiritualité et de la matérialité; c'est d'ailleurs ce que suppose l'hypothèse dualiste. Mais le dualisme qui n'est pas en état de fournir un système cohérent de philosophie, n'est pas, non plus, en état de fournir une esthétique cohérente. Si on admet le dualisme, il faut abandonner la doctrine de l'art comme intuition pure; mais il faut abandonner aussi toute philosophie. L'art proteste, à sa manière et comme il peut, contre le dualisme métaphysique; lui qui est la plus immédiate forme de connaissance, il appelle, en effet, l'activité et non la passivité, l'intériorité et non l'extériorité, l'esprit et non la matière; il ne rencontre jamais un double ordre de réalités. Ceux qui reconnaissent deux formes d'intuition, l'une objective et physique, l'autre subjective et esthétique, l'une froide et inanimée, l'autre chaude et vivante, l'une apportant tout du dehors, l'autre sortant du fond de l'âme, s'arrêtent évidemment aux distinctions et aux oppositions de la conscience vulgaire (qui est dualiste) ; ils sont condamnés à faire une esthétique vulgaire.

A la lumière que fournit cette manière d'entendre l'intuition pure, le conférencier examine d'autres problèmes esthétiques : celui des rapports qui existent entre l'intuition et les formes théorétiques plus hautes; — celui des relations de l'art avec ce qu'on nomme la vie vécue; — celui que présente la notion assez équivoque de la *sincérité* réclamée de l'artiste. Il rattache enfin sa solution à une métaphysique de l'esprit, suivant laquelle l'existant et le non-existant ne sont que le rapport dialectique qui existe entre la volition et le désir, le *Sein* et le *Sollen*, la *Wirklichkeit* et la *Möglichkeit*.

Dans la conclusion le conférencier revient sur le caractère primitif et naïf de l'art, dans lequel, comme dit Aristote, il n'y a ni affirmation, ni négation logique : τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι οὐκ ὑπάρχει. Il passe de là à la critique de l'*esthétisme*, qui fut une doctrine de réaction s'élevant contre la domination abusive de la forme mentale

propre aux sciences abstraites et empiriques, mathématiques et naturelles. (Le mysticisme constitue une réaction analogue.) L'*esthétisme* prétend que la connaissance de la réalité (dans sa vérité inaltérée) est donnée non point par la philosophie, mais par l'intuition et par l'art; il oublie ainsi que sa propre affirmation gnoséologique n'est pas une œuvre esthétique, mais un fait de la pensée, n'appartient pas à l'art, mais à la philosophie.

Avant la conférence de M. Croce, M. le professeur DEUSSEN (de Kiel) avait présenté au Congrès son grand ouvrage enfin terminé sur l'*Histoire de la Philosophie hindoue* auquel il a joint une étude sommaire de la *Philosophie chinoise* et de la *Philosophie japonaise*.

M. XAVIER LÉON, sur les instances de M. le professeur Lasson, de Berlin, rappelle dans les termes suivants au souvenir des membres du Congrès la souscription destinée à élever un monument à Fichte.

« M. le professeur Lasson a bien voulu se souvenir que j'ai autrefois écrit un livre sur Fichte et m'a demandé d'annoncer aux membres de ce Congrès la fête que prépare pour 1910 l'Université de Berlin en l'honneur du grand philosophe, son premier recteur élu.

« Bien que d'autres eussent pu s'acquitter de cette tâche beaucoup mieux que je ne saurais le faire, je n'ai pas voulu me dérober et je vais en deux mots vous dire pourquoi il me semble que cette commémoration est digne de retenir votre attention.

« Je n'ai pas à rappeler ici les raisons pour lesquelles l'Allemagne a le droit de célébrer en Fichte non seulement un de ses penseurs les plus éminents, un de ceux dont l'inspiration fut la plus haute et la plus efficace, mais encore l'homme d'action qui, à un moment de l'histoire, a incarné l'esprit de tout un peuple et refait l'âme de tout un pays : c'est une tâche qui incombe à d'autres et qui ne manquera pas d'être remplie.

« Mais Fichte n'appartient pas seulement à l'Allemagne : il appartient à l'humanité : il est un de ces hommes dont le génie est impersonnel et dont l'action féconde l'univers entier.

« Sa philosophie est l'aboutissement de ce grand mouvement de la pensée dont les origines remontent à Descartes et auquel reste à jamais attaché le nom de Kant : la critique.

« Le caractère essentiel en est, vous le savez, d'avoir transporté de l'objet au sujet le centre de perspective de la philosophie et aussi d'avoir déterminé le sujet, comme esprit sans doute, mais comme

esprit humain, le seul qui soit immédiatement accessible à notre réflexion; d'avoir ainsi assigné à notre raison ses limites.

« Dans ce mouvement l'originalité de Fichte consiste en ceci : tandis que Kant semble partir des productions de l'esprit humain : science morale, art prises en elles-mêmes isolément pour remonter à leurs conditions et découvre ainsi par analyse les divers modes d'action de la raison, Fichte, préoccupé de l'unité et de la synthèse, cherche à saisir la réalité de l'esprit non plus dans ses produits mais dans sa production même, dans sa fonction créatrice et à déterminer ainsi la succession même des moments, des déterminations par où il se réalise.

« De l'intériorité de l'esprit, de son autonomie, de son indépendance à l'égard de l'objet, nul n'a eu le sentiment plus profond que lui, nul peut-être ne l'a exprimé avec plus de force; par là il demeure immortel et le chemin qu'il a tracé reste, de nos jours encore, la voie royale de la philosophie.

« Ce n'est pas tout : par cela même qu'il a conçu l'esprit comme activité productrice, comme spiritualité et liberté pures, sa philosophie est nécessairement une philosophie pratique, car cette vie infinie de l'esprit c'est essentiellement ce qui constitue la praticité de la raison; seulement ici encore se révèle l'originalité de Fichte et le caractère tout moderne de son système : sa philosophie pratique est une philosophie sociale. Ce que le génie de Kant avait entrevu, l'inséparabilité des esprits au point de vue intelligible, — ce qu'il appelle le Règne des fins —, Fichte en fait le centre même de sa doctrine et il a exprimé le caractère social de sa morale avec une profondeur et avec un accent vraiment admirables. Elles sont de lui ces paroles mémorables :

« L'homme n'est vraiment un homme que parmi les hommes... « Quiconque s'isole renonce à sa destinée et se moque du progrès « moral. Moralement celui qui prétend ne songer qu'à soi seul ne « songe pas même à lui car sa fin absolue n'est pas en lui-même : elle « est dans l'humanité entière. On ne satisfait pas au devoir en menant « une vie d'anachorète, en se confinant dans les hauteurs de l'abstrac- « tion et de la spéculation pures; on y satisfait non par des rêves, « mais par des actes, par des actes accomplis dans la société et pour « elle [1]. »

1. *Das System der Sittenlehre*. Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18 V°, p. 235.

« Mais la doctrine de Fichte n'est pas simplement un système théorique, une abstraction, c'est une doctrine de vie, c'est une foi pratique. Fichte, dès sa jeunesse, après avoir été touché de la grâce kantienne, avait déclaré qu'il voulait mettre sa tête d'accord avec son cœur, qu'il voulait vivre sa doctrine. Il l'a vécue.

« C'est elle qui l'inspirait quand il défendait contre les détracteurs contemporains de la Révolution française le grand souffle qui l'avait inspirée, le souffle de la liberté et de la justice; cela lui valut, on le sait, l'accusation de démocrate, de jacobin; cela lui valut même un jour de passer pour athée — lui — le grand ouvrier de l'esprit car, de son propre aveu, le procès pour athéisme ne fut que le prétexte populaire saisi, pour le perdre, par ceux qui depuis longtemps voyaient en lui un ennemi « du trône et de l'autel ». Il paya de l'exil sa foi en la liberté.

« La même foi lui dicte cet extraordinaire ouvrage l'*État commercial fermé* celui qu'il estimait le plus parfait de tous, où il développe systématiquement lui, le premier au monde, la doctrine qui demain peut-être le transformera.

« C'est, en définitive, pour assurer à chaque homme sur la terre ce minimum de loisir nécessaire à l'exercice de la vie spirituelle, indispensable à sa liberté, qu'il institue cette réglementation économique, cette division du travail social qui pose les premiers fondements du moderne socialisme dans ce qu'il a d'idéal et de rationnel.

« Enfin c'est toujours la même foi qui, en dépit des apparences, inspire le nationalisme de Fichte aux jours où son patriotisme inquiet ne songe plus qu'au salut de la patrie. Ses sentiments envers le peuple qui avait proclamé les Droits de l'homme n'avaient pas changé; il lui conservait sa sympathie d'autrefois, mais il affirmait ainsi son horreur du Césarisme qui avait étouffé, chez ce peuple, les germes féconds de la liberté et qui menaçait de les étouffer dans le monde.

« C'est au nom de la liberté en danger que Fichte prononçait ses immortels *Discours* et c'est à défendre et à répandre la liberté et la raison dans le monde entier qu'il conviait le peuple allemand.

« Mais, s'il en est bien ainsi, Fichte n'est pas seulement un homme du passé — qui intéresse l'histoire — c'est un homme d'aujourd'hui dont l'enseignement reste toujours vivant.

« En nous associant à une œuvre qui doit consacrer sa mémoire

nous proclamerons ici à notre tour notre foi en la raison, en la liberté, en la justice. »

COMMISSION PERMANENTE INTERNATIONALE :

Membre démissionnaire (pour cause de maladie) : Mach (Vienne).

Membres décédés : Cantoni (Pavie), Ritchie (Saint-Andrews), P. Tannery (Paris).

Membres nouvellement élus :

Langue allemande : Heymans (Groningen).

Langue anglaise : Royce (Cambridge, États-Unis), Munsterberg (Etats-Unis), Schiller (Oxford).

Langue italienne : Vidari (Pavie), Croce (Naples), Enriques (Bologne).

Langue danoise : Höffding (Copenhague).

Langue slave : Georgov (Sofia), Leuckfeld (Kharkow).

Langue hollandaise : De Boer (Amsterdam).

Langue hongroise : De Karmán (Budapest).

TABLE DES AUTEURS

Amendola (G.). — Le mouvement philosophique contemporain en Italie 655-665
Belot (G.). — Note sur la triple origine de l'idée de Dieu 717-721
Benrubi (J.). — Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne 547-582
Bergson (H.). — A propos l'« Evolution de l'intelligence géométrique ». 28-33
Berthelot (R.). — Sur le Pragmatisme de Nietzsche. 403-447
Borel (E.). — Réponse à M. Bergson 244-245
Bouasse (H.). — Evolution de la Matière et Physique des corps solides. 34-54
Bougle (C.). — Marxisme et sociologie 723-750
Boutroux (E.). — William James et l'expérience religieuse. 1-27
— La Philosophie en France depuis 1867 683-716
Brochard (V.). — Le Dieu de Spinoza 129-163
Brunschvicg (L.). — Sur l'implication et la dissociation des Notions . 751-760
Bureau (P.). — Le droit de grève et la liberté du travail 118-128
Calderon (F. G.). — Le mouvement philosophique contemporain dans l'Amérique du Sud 674-681
Cantecor (C.). — Études de morale positive, par G. Belot 66-92
Challaye (F.). — Le syndicalisme réformiste 248-259
Colonna d'Istria (F.). — Bichat et la biologie contemporaine 261-280
Couturat (L.). — Une application de la logique au problème de la langue internationale 761-769
Dagnan Bouveret (J.). — L'aphasie et les localisations cérébrales. . . 466-491
Delacroix (H.). — Note sur le Christianisme et le Mysticisme. 771-782
Delbos (V.). — La notion de Substance et la notion de Dieu chez Spinoza 783-788
Delvolvé (J.). — Les conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative 372-402, 515-545
Dwelshauvers (G.). — De l'intuition dans l'acte de l'esprit 55-65
— La Philosophie de J. Lagneau. 789-794
Höffding (H.). — Le mouvement philosophique contemporain en Scandinavie 666-673
Job (A.). — La méthode en chimie 190-213
Lalande (A.). — État des travaux du *Vocabulaire philosophique* . . . 795-799
Lapie (P.). — Sur le rapport de causalité 801-812
Le Bon (G.). — Réponse à M. Bouasse 246-247
Léon (X.). — Fessler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin 813-843
Mackenzie (J. S.). — Le mouvement philosophique contemporain en Angleterre 583-606
Maldidier (J.). — Les caractéristiques probables de l'image vraie . . . 281-320
Meynial (F.). — Du rôle de la Logique dans la formation scientifique du droit 164-189
Meyerson (E.). — La Science et le Réalisme naïf 845-856

Milhaud (G.). — La philosophie de Newton, par M. L. Bloch 492-506
Norero (H.). — La philosophie de Wundt 214-243, 342-371
Parodi (D.). — Le Pragmatisme d'après W. James et Schiller 93-112
— La Notion d'égalité sociale 857-870
Rauh (F.). — L'Idée d'expérience 871-881
Rey (A.). — L'a-priori et l'expérience dans les méthodes scientifiques. 883-888
Roustan (D.). — L'Enseignement philosophique 507-514
Simiand (F.). — La méthode positive en sciences économiques . . . 889-904
Thilly (F.). — Le mouvement philosophique contemporain aux Etats-Unis 607-634
Van Biema (E.). — Le germe de l'antinomie kantienne chez Leibniz . 905-909
Vialleton (L.). — La loi biogénétique fondamentale de Haeckel . . . 448-465
Winter (M.). — Importance philosophique de la théorie des nombres. 321-345
— Sur la Logique du droit (Réponse à M. Mallieux) 113-117
— Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique . 911-920
— Note sur l'intuition en mathématique 921-925

TABLE DES ARTICLES

Antinomie (Le germe de l') kantienne chez Leibniz, par E. Vaz Bieha . . . [illegible]
Aphasie (L') et les localisations cérébrales, par J. Dagnan-Bouveret . 466-491
Bichat et la biologie contemporaine, par F. Colonna d'Istria 261-280
Causalité (Sur le rapport de), par P. Lapie 801-812
Christianisme (Sur le) et le **Mysticisme**, par H. Delacroix 771-782
Dieu (Note sur la triple origine de l'Idée de), par G. Belot 717-721
Égalité (La notion d') sociale, par D. Parodi 857-870
Expérience (L'idée d'), par F. Rauh . . . . . [illegible]
Fessler, Fichte et Loge Royale York à Berlin, par X. Léon 813-843
Image (Les caractéristiques probables de l'— vraie), par J. Maldidier. 281-320
Intelligence (A propos de l'Evolution de l'intelligence géométrique), par H. Bergson . . . . . [illegible]
Intuition (De l') dans l'acte de l'esprit, par G. Dwelshauvers 55-65
— Note sur l' en Mathématiques, par M. Winter . . . . . 921-92[illegible]
James (William) et l'expérience religieuse, par E. Boutroux 1-27
Lagneau (La Philosophie de J.), par G. Dwelshauvers . . . . . [illegible]
Logique (Sur une application de la) au problème de la langue internationale, par L. Couturat . . . . . [illegible]
— (Du rôle de la) dans la formation scientifique du droit, par E. Meynial. 164-189
Loi (La — biogénétique fondamental d'Haeckel), par L. Vialleton . . . [illegible]
Marxisme et Sociologie, par C. Bouglé 723-750
Matière (Évolution de la) et physique du corps solide, par H. Bouasse . 34-54
Méthode (La) en chimie, par A. Job . . . . . [illegible]
Méthodes (L'a priori et l'expérience dans les —) scientifiques, par A. Rey . . . . . [illegible]
Méthode (La) positive en sciences économiques, par F. Simiand . . . 889-904
Nietzsche (Sur le Pragmatisme de), par R. Berthelot 403-447
Nombre (Importance philosophique de la théorie du), par M. Winter. 321-345
Notions (Sur l'implication de la dissociation des), par L. Brunschvicg. 751-760
Philosophie (La) en France depuis 1867, par E. Boutroux 683-716
— (Du rôle de la —) dans la découverte scientifique, par M. Winter . 911-920
Philosophique (Le mouvement) contemporain en Allemagne, par J. Benrubi . . . . . [illegible]
— — en Amérique du Sud, par F. G. Calderon . . . . . [illegible]
— — en Angleterre, J. S. Mackenzie . . [illegible]
— — aux Etats-Unis, par F. Thilly . . . 607-634
— — en Italie, par G. Amendola 635-665
— — en Scandinavie, par H. Höffding . [illegible]
Science (La et le Réalisme naïf, par E. Meyerson . . . . . [illegible]
Spinoza (La Notion de Substance et la Notion de Dieu dans la philosophie de), par V. Delbos 783-788

ÉTUDES CRITIQUES

Morale (Études de) positive de G. Belot, par C. Cantecor 66-92
Newton (La philosophie de) de L. Bloch, par G. Milhaud 492-506
Pragmatisme (Le) d'après W. James et Schiller, par D. Parodi . . . 93-112
Wundt (La philosophie de), par H. Norero 214-243, 346-371

DISCUSSIONS

Bergson (Réponse à M.), par E. Borel 243-245
Bouasse (Réponse à M.), par G. Le Bon 246-247
Logique du Droit (Réponse à M. Mallieux), par M. Winter 113-117

QUESTIONS PRATIQUES

Droit de Grève (Le) et la liberté du travail, par P. Bureau 118-128
Morale éducative (Examen critique des conditions d'efficacité d'une —), par J. Delvolvé 372-402, 515-545
Syndicalisme réformiste (Le), par F. Challaye 248-259

ENSEIGNEMENT

Enseignement (L') philosophique, par D. Roustan 507-514

TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

HEIDELBERG, 31 AOUT-5 SEPTEMBRE 1908.

Le Pragmatisme 930- 950
Philosophie générale 950- 970
Logique 970- 982
Théorie de la Science 982- 994
Histoire de la Philosophie 999-1014
Morale et Sociologie (I. Fondement de la Morale; II. Méthodologie et Psychologie morale; III. Pédagogie; IV. Sociologie, économique). 1014-1036
Philosophie de la Religion 1036-1059
Psychologie 1041-1051
Esthétique 1052-1056
I. **Séance générale** : The Nature of Truth in the Light of recent Discussion (Prof. Josiah Royce) 930- 937
II. **Séance générale** : Il carratere lirico dell'arte e l'intuitione pura (Prof. Benedetta Croce) 1056-1063
III. **Séance générale** { Ueber den Begriff des Gesetzes (Prof. Windelband) 995- 999
{ La philosophie en France depuis 1867 (M. Émile Boutroux) 683- 716
IV. **Séance générale** : David Friedrich Strauss (Prof. Heinrich Maier). 1039-1041

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

ALENGRY (F.). — Psychologie et Morale appliquées à l'Education, 1 vol. in-8, VIII-365 p., Picard. — Mai, 8, I.

APPUHN (L.). — Eléments de Morale sociale, 1 vol. in-16, XXX-227 p., Juven. — Novembre, 2, I.

ARNAL (A.). — La philosophie religieuse de Ch. Renouvier, 1 vol. 335 p., Fischbacher. — Novembre, 1, II.

BAZAILLAS (A.). — Musique et Inconscience, 1 vol. in-8, VI-320 p., Alcan. — Juillet, 11, II.

BERTHELOT (R.). — Evolutionnisme et Platonisme, 1 vol. in-8, IV-326 p., Alcan. — Juillet, 6, II.

BLOCH (L.). — La Philosophie de Newton, 1 vol. in-8, 642 p., Alcan. — Mai, 10, I.

BOIRAC (E.). — La Psychologie inconnue, 1 vol. in-8, 346 p., Alcan. — Mai, 8, II.

BONNIER (G.). — Le Monde végétal, 1 vol. in-18, 391 p., Flammarion. — Mai, 9, II.

BOS (C.). — Pessimisme, féminisme, moralisme, 1 vol. in-16, VI-173 p., Alcan. — Mars, 3, II.

BOUTARD (Ch.). — Lamennais, sa vie, sa doctrine, 1 vol. in-8, 407 p., Perrin. — Novembre, 5, I.

BOUTROUX (E.). — Science et religion dans la philosophie contemporaine, 1 vol. in-8, 100 p., Flammarion. — Mai, 2, I.

BRASSEUR (A.). — La psychologie de la force, 1 vol. in-8, 235 p., Alcan. — Janvier, 11, I.

BREHIER (E.). — La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme, 1 br. in-8, 63 p., Picard. — Mars, 7, II.

BREHIER (E.). — Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, 1 vol. in-8, XIV-336 p., Picard. — Mars, 8, I.

BUREAU (P.). — La crise des temps nouveaux, 1 vol. in-16, XI-462 p., Bloud. — Janvier, 5, II.

CANAL (M.). — Eléments de psychologie concrète, et de métaphysique, 1 vol. in-8, XVII-628 p., Didier. — Mai, 9, I.

CHARMONT (J.). — Le Droit et l'Esprit démocratique, 1 vol. in-8, 243 p., Coulet. — Mars, 1, I.

CHARPIN (F.). — La question religieuse, 1 vol. in-18, 335 p., Mercure de France. — Mai, 9, I.

CHIDE (A.). — Le mobilisme moderne, 1 vol. in-8, 292 p., Alcan. — Mai, 8, I.

COIGNET (C.). — L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle, 1 vol. in-16, 172 p., Alcan. — Juillet, 13, II.

DELACROIX (H.). — Études d'Histoire et de Psychologie du Mysticisme, 1 vol. XIX-470 p., Alcan. — Mai, 4, II.

DELVAILLE (J.). — La vie sociale et l'Education, 1 vol. in-8, VIII-200 p., Alcan. — Septembre, 7, I.

DESCARTES. — Œuvres. Tome X, Cerf. — Mai, 9, II.

DRAGHICESCO (P.). — Le problème de la conscience, 1 vol. in-8, IX-245 p., Alcan. — Janvier, 8, II.

DUPRAT (L.). — La Solidarité sociale, 1 vol. in-18, XIV-357 p. Encyclopédie du Dr Toulouse. — Janvier, 7, I.

FABRE (J.). — La pensée moderne de Luther à Leibniz, 1 vol. in-8, 551 p., Alcan. — Novembre, 4, II.

FEHR, FLOURNOY et CLAPARÈDE. — Enquête sur la méthode de travail du mathématicien, 1 vol. in-8, 126 p., Gauthier-Villars. — Septembre, 10, II.

FONSEGRIVE (G.). — Ferdinand Brunetière, 1 vol. in-16, 101 p., Bloud. — Mai, 10, II.

— Regard en arrière, 1 vol. in-16, 344 p., Bloud. — Septembre, 8, I.

FOUILLÉE (A.). — Morale des Idées-forces, 1 vol. in-8, de LXIV-391 p., Alcan. — Janvier, 3, I.

GAULTIER (J. de). — La dépendance de la Morale et l'indépendance des mœurs, 1 vol. in-16, 345 p., Mercure de France. — Mars, 2, II.

GOURAS (E.). — W. Godwin, 1 vol. in-8, XVI-320 p., Alcan. — Novembre, 5, II.

GRASSET (Dr J.). — La responsabilité des criminels, 1 vol. in-12, 276 p., Bernard Grasset. — Septembre, 8, II.

GLASSET (Dr J.). — Introduction physiologique à l'étude de la philosophie, 1 vol. in-8, XI-368 p., Alcan. — Mars, 6, I.
HANNEQUIN (A.). — Etudes d'Histoire des Sciences et de la Philosophie, 2 vol. in-8, CI-264 et 328 p., Alcan. — Septembre, 5, I.
HARNACK (A.). — L'essence du Christianisme, 1 vol. in-18, 360 p., Fischbacher. — Mai, 9, I.
HARTENBERG. — Psychologie des neurasthéniques, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 10, I.
HELBRONNER (M.). — Le Pragmatisme, 1 vol. in-16, 108 p., Nourry. — Septembre, 6, II.
HOUBIGANT (R.). — Leçons de logique et de morale, 1 vol. in-12, 320 p., Quantin. — Novembre, 2, II.
INGEGNIEROS (J.). — Le langage musical et les troubles hystériques, 1 vol. in-8, 208 p. Alcan. — Janvier, 4, II.
JACOB (B.). — Devoirs, 1 vol. in-16, VIII-451 p., Cornely. — Janvier, 4, II.
JASTROW. — La Subconscience, 1 vol. in-8, 571 p., Alcan. — Mai, 9, I.
LAMARCK. — Philosophie zoologique, 1 vol. in-8, XVII-316 p., Schleicher. — Novembre, 3, I.
LAPIE (P.). — La femme dans la famille, 1 vol. in-8, 324 p. Bibl. du Dr Toulouse, Doin. — Janvier, 12, II.
LECLERC (A.). — La Morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale, 1 vol. in-8, 543 p., Alcan. — Juillet, 8, II.
LE DANTEC (F.). — Science et conscience, 1 vol. in-12, 328 p., Flammarion. — Juillet, 5, II.
LOISY (A.). — Quelques lettres, 1 vol. in-18, 292 p. — Mai, 9, I.
MAGNIN (E.). — L'art de l'hypnose, 1 vol. 403 p., Alcan. — Mars, 7, I.
MALAPERT (P.). — Leçons de Philosophie, 1 vol. in-8, 592 p., Juven. — Mai, 3, II.
MANVILLE (C.). — Les découvertes modernes en physique, 1 vol. in-8, II-186 p., Hermann. — Juillet, 9, II.
MELIN (G.). — La notion de prospérité et de supériorité sociales, 1 br. in-8, 64 p., Berger-Levrault. — Septembre, 9, II.
MEYERSON (Em.). — Identité et réalité, 1 vol. in-8, 432 p., Alcan. — Juillet, 4, I.
MILVAUX (C.). — Essai de Psychologie nouvelle. La genèse de l'esprit humain, 1 vol. in-8, 165 p., Schleicher. — Septembre, 10, I.
NAYRAC (J. P.). — La Fontaine, 1 vol. in-8, 250 p., Paulin. — Mars, 7, II.
OSSIP-LOURIÉ. — Croyance religieuse et croyance intellectuelle, 1 vol. in-16, 175 p., Alcan. — Mai, 5, II.
PÈGUES. — Commentaire littéral de la Somme théologique de St Thomas d'Aquin, 2 vol. in-8, 455-605 p., Privat. — Mai, 11, I.
RAGEOT (G.). — Les savants et la philosophie, 1 vol. in-16, 179 p., Alcan. — Septembre, 6, I.
RECLUS (F.). Préface de Vernes. — Les croyances populaires, 1 vol. in-16, 277 p., Giard et Brière. — Septembre, 10, II.
RENOUVIER (Ch.). — Science de la Morale, 2 vol. in-8, 428-395 p., Alcan. — Janvier, 2, I.
REVAULT D'ALLONES. — Psychologie d'une Religion, 1 vol. in-8, 289 p., Alcan. — Mai, 7, II.
REY (A.). — Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie, 1 vol. in-8, 1042 p., Cornély. — Mai, 7, II.
— L'Energétique et le Mécanisme, 1 vol. in-16, 187 p., Alcan. — Janvier, 10, II.
ROBERTY (E. de). — Sociologie de l'action, 1 vol. in-8 de XI-352 p., Alcan. — Novembre, 3, I.
ROBIN (L.). — La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, 1 vol. in-8, XVII-702 p., Alcan. — Mai, 12, I.
ROBIN (L). — La théorie platonicienne de l'Amour, 1 vol. in-8, 229 p., Alcan. — Mai, 12, II.
RŒHRICH (Ed.). — L'attention spontanée et volontaire, 1 vol. 174 p., Alcan. — Mars, 1, II.
SAINT-YVES. — Le Miracle et la critique historique, 1 vol. in-12, 154 p., Nourry. — Le miracle, et la critique scientifique, 1 vol. in-12, 154 p., Nourry. — Janvier, 11, II.
SCHATZ (A.). — L'individualisme économique et social, 1 vol. in-18, 590 p., Colin. — Mars, 1, II.
SPIESS (C.). — Le Penseur chez Sully Prudhomme, 1 vol. in-8, 57 p. Vanier. — Mai, 11, I.
SURBLED (D.). — Le Sous-Moi, 1 vol. in-18, 155 p., Maloine. — Mars, 7, I.
THAMIRY (E.). — Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux, 1 vol. in-16, 303 p., Bloud. — Juillet, 8, I.
TONQUEDEC (J. de). — La notion de vérité dans la Philosophie nouvelle, 1 vol. in-12, 150 p., Beauchesne. — Septembre, 8, I.
VAN BIEMA (E.). — L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant, 1 vol. de V-338 p., Alcan. — Juillet, 12, II.
VAN BIERVLIET. — La psychologie quantitative, 1 vol. in-8, 218 p., Alcan. — Septembre, 10, II.
VIALLETON (L.) — Un problème de l'évolution, 1 vol. in-8, 245 p., Masson. — Juillet, 10, I.
VILLEY (P.). — Les sources de l'évolution des Essais de Montaigne, 2 vol. in-4 de IX-422 et 576 p., Hachette. — Juillet, 12, I.
WORMS (E.). — Philosophie des sciences sociales, 1 vol. in-8 de 310 p., Giard et Brière. — Mars, 4, II.
WALLACE (Trad. par BARBEY-BOISSIÈRE). — La place de l'homme dans l'Univers, 1 vol. in-8, XXI et 303 p., Schleicher. — Novembre, 10, II.

Livres étrangers nouveaux.

Aars (K. B. R.). — Gut und Böse, 1 vol., 290 p., Christiania, Dybwad. — Mars, 11, II.

Antoniade (C.). — Rezionea realista, 1 vol. in-8, de 175 p., Bucarest, Gobl. — Juillet, 19, I.

Asian (F.). — Educatia prin sine iususi, 14 fasc. de 16 p. in-8, Bucarest, Universala. — Janvier, 18, II.

Bastian (Ch.). Traduit par Varigny. — L'Évolution de la Vie, 1 vol. in-8, de VII-272 p., Alcan. — Novembre, 9, II.

Becker (E.). — Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, 1 vol. in-8 de x-224 p., Leipzig, Barth. — Juillet, 16, I.

Bœlitz (O.). — Die Lehre von Einfall bei E. Boutroux, 1 vol. in-12 de 120 p., Leipzig, Quelle et Meyer. — Septembre, 11, I.

Bonucci (A.). — L'orientazione psicologica dell'etica e della filosofia del diritto, 1 vol. in-8. Mai, 15, I.

Braun Lily, traduit par M. Mourlon, etc. — Le problème de la femme, 1 vol. in-8, de VIII-410 p. — Novembre, 9, I.

Burnet (D.). — Early Greek Philosophy, 1 vol. in-8 de XI-[illegible] p., London, Adam et Ch. Black. — Septembre, 13, I.

Caird (E.). — Lay Sermon and Address, 1 vol. in-12 de 312 p., Glasgow, Maclehose. — Janvier, 16, II.

Calkins (W.). — The persistent problems of philosophy, 1 vol. in-12 de XXII-575 p., New-York, Macmillan, — Mars 13, I.

Cohn (J.). — Führende Denker, 1 vol. in-12 de 118 p., Leipzig, Teubner. — Juillet, 15, II.

Dippe (A.). — Naturphilosophie, 1 vol. in-12 de IX-417 p., Munich. — Mars, 12, II.

Driesch (H.). — The Science and Philosophy of the Organism, 1 vol. in-8 de XIII-329 p., Londres, Gifford Lectures. — Novembre, 11, I.

Essays philosophical and psychological in honour of W. James, 1 vol. in-8, 610 p., Longmans et Green. — Septembre, 11, I.

Frischeisen. — Köhler moderne Philosophie, 1 vol. de XII-412 p., Stuttgard, Enke. — Janvier, 16, I.

Falchi (A.). — Le moderne dottrine teocratiche, 1 vol. in-8 de 510 p., Turin, Boun. — Novembre, 13, I.

Gans (E. M.). — Spinozismus, 1 vol. in-8 de 110 p., Vienne, Lenobel. — Mars, 8, II.

Gavanescul (F.). — Istoria Pedagogica, 1 vol. in-16 de 427 p., Bucarest, Minerva. — Janvier, 18, I.

Gombel (K.). — Vernunft and Gottesgedanke, 1 vol. in-8 de 188 p., Giessen, Töpelmann. — Juillet, 14, II.

Gourg (R.). — Le Journal philosophique de Berkeley, 1 vol. in-8 de 168 p., Alcan. — Septembre, 13, I.

Gutberlet (C.). — Die Willensfreiheit and ihre Gegner, 1 vol. in-8 de 458 p., Fulda, Fuldaer Actercindruckie. — Mai, 14, I.

Ingegnieros (J.). — Nuova classificazione dei delinquenti, 1 vol. in-12 de 80 p., Milan, Sandron. — Septembre, 15, I.

Keyserling (H.). — Unsterblichkeit, 1 vol. in-8, 349 p., Munich, Lehmann. — Mars, 10, I.

Lock (R. H.). — Recent progress in the study of variation, heredity and evolution, 1 vol. in-8, XV-299 p., Londres, Murray. — Mars, 14, I.

Locke (J.). — Traduit par Dandin. La dynamique des phénomènes de la vie, 1 vol. in-8, 407 p., Alcan. — Mars, 5, I.

Meyer (M.). — Aphorismen zur Moralphilosophie, 1 vol. in-8, 297 p., Berlin, Seeman. — Janvier, 15, I.

Nelson (L.). — Metaphysik freie Naturwissenschaft möglich, 1 vol. in-8, 155 p., Göttingen, Vandinhoek. — Novembre, 7, II.

Paulsen (J.). — Das problem der Empfindung, 1 vol. in-8, 115 p., Giessen, Töpelmann. — Janvier, 15, I.

Petronievics (B.). — Die typischen Geometrien und das Unendliche, 1 vol. in-8, 87 p., Heidelberg, Winter. — Mai, 13, II.

Mach (E.). — Traduit par Dufour : La connaissance et l'erreur, 1 vol. in-16, 392 p., Flammarion. — Juillet, 14, I.

Percy Nunn (T.). — The aim and achievements of scientific method, 1 vol. in-8, X-144 p., London, Macmillan. — Janvier, 17, I.

Pollack (W.). — Ueber die philosophischen Grundlagen der Wissenschaftlichen Forschung, 1 vol. in-8, 154 p., Berlin, Dümmler. — Juillet, 16, II.

Prezzolini (G.). — Il Cattolicismo rosso, 1 vol. in-8, IV-348 p., Naples. — Septembre, 16, II.

RADULESCU MOTRU (C.). — Puterea Sufleteasca, 1 vol. in-8, xv-245 p., Bucarest, Göbl. — Septembre, 16, II.
ROYCE (J.). — The Philosophy of Loyalty, 1 vol. in-8, xvii-409 p., New-York, Macmillan. — Novembre, 8, I.
SABOLLA (Ch.). — Cardinal Newman, 1 vol. in-16, 174 p., Edimbourg, Clark. — Juillet, 18, I.
SIGHELE (S.). — Littérature et Criminalité, 1 vol. in-8, Giard et Brière. — Septembre, 13, II.
SOCIOLOGICAL PAPERS, vol. III, in-8, xi-382 p., Londres, Macmillan. — Juillet, 17, I.
STUTTHEIMER (E.). — The Will to believe as a basis for the defence of religions faith, 1 vol. in-8, 97 p., New-York. Science Press. — Mai, 14, .
VECCHIO (E.). — Il sentimento giuridico, 1 vol. in-8, 16 p., Rome, Bocca. — Septembre, 14, II.
WOODBRIDGE RILEY. — American Pilosophy : the early schools, 1 vol. in-8, x-595 p., New-York, Dodd Mead. — Novembre, 11, II.
WENZEL. — Die Weltanschauung Spinozas, 1 vol. in-8, viii-479 p., Leipzig. — Novembre, 6, I.
WUNDT (L. W.). — Logik, t. II, Stuttgart, Enke. — Janvier, 14, I.
— Die Kunst, t. III, 1 vol. in-8-564 p. Leipzig, Engelmann. — Novembre, 6, II.

Revues et périodiques.

Annalen der Naturphilosophie d'Ostwald, vol. VI, année 1907. — (Articles de Wald, Franke Haas, Ostwald, Goldscheid, Goldschmidt, Fliers, Schukarew, Frank, Hofmann, Scholdtmann, Frischeisen, Kohler, B. de Courtenay.) — Juillet, 24, I, à 26, II.
Année philosophique de F. Pillon, XVIIIe année, 1907, 1 vol. in-8 de 288 p., Alcan. — (Articles de V. Brochard, G. Rodier, G. Lechalas, F. Pillon, L. Dauriac, Bibliographie de F. Pillon et L. Dauriac). — Septembre, 17, I, à 18, I.
Année psychologique de A. BINET, XIVe année, 1908, 1 vol. in-8, de 500 p. Masson. — (Articles de A. Binet et Simon, Houllevigue, Souriau et Borel, A. Binet, Imbert, Rauh, E. Goblot, Chabot, Cantecor, Maigre.) — Septembre, 18, I, à 19, II.
Archives de Psychologie de FLOURNOY et CLAPARÈDE, t. VI, n° 23. — (Articles de P. Bovet.) — Janvier, 20, I, II, t. VI, n°s 25-27, 1 vol. in-8 et 320 p. Geneve, Kundig. Etudes générales (Ed. Claparède, E. Lombard). Mémoire et Association des Idées (Katzaroff). Psychologie de l'Enfance (Varendouck). Observations (Flournoy, Lemaître, Maeder, Lombard). — Novembre, 16, I, à 18, I.
Archiv fur Geschichte der Philosophie, XVIII Bd, 1905. (Articles de Gomperz, Lindsay, Wapler, Maldidier, Lorenz.) — XIX Bd. (Articles de Weidel, Salinger, Tönnies, Frankl, Robinson, Piat, Leclère.) — Janvier, 26, I, à 28, I.
Archiv für systematische Philosophie. — (Articles de Fischer Planer, Buolzheimer, Geissler, Haas, Batault.) — Janvier, 24, II, à 26, I.
Bulletin de l'Institut général psychologique, VIIe année, n°s 5 et 6. — (Articles de Ch. Henry, Hachet, Souplet, Ménégaux, G Bonnier.) — Juillet, 21, I, II.
Bulletin des Sciences mathématiques. Août 1907. — (Étude sur Gibbs.) — Janvier, 23, I, à 24, I.
Enseignement mathématique de FEHR et LAISANT (N°s 3, 4, 5, 6). — Enquêtes sur la méthode de travail des mathématiciens (Flournoy, Fehr, Claparède, Bobynin, Richard). — Janvier, 22 à 23, I. — La préparation des candidats à l'enseignement des sciences mathématiques et naturelles. — Mars, 15, II. — Halsterd. La sphérique non euclidienne. Claparède, Enquête sur la vie des mathématiciens. Andrade. Le Ier livre de géométrie naturelle. — Juillet, 23, I, à 24, I.
Hibbert Journal (Londres, William et Norgate). — Avril 1907 à Janvier 1908. — (Articles de Campbell, Lloyd Thomas, Tyrell, Sonnenschein, Hall, Royce, Jones.) — Mars, 15, II, à 18, II.
International Journal of Ethics. Juillet 1907. (Articles de Shrubsde, Sorley, Carrel, Boodin, Johnson, Stewart, Morse). — Octobre. (Warner Fite, Bruver, Harnle, Wodehouse, Freemann, Findlay, Pigon). — Janvier 1908 (Balmforth, Ryan). — Avril (Mackenzie, Mead, Cook). — Novembre, 20, II, à 24, II.
Journal de Psychologie normale et pathologique de JANET et DUMAS, 1 vol. in-8, 572 p., Alcan. — (Articles de Dumas, Grasset, Piéron, d'Allone, Seglas.) Janvier, 19, I, à 20, II.
Journal of Philosophy Psychology, and Scientific Methods, 4e année, Sept.-Déc.; 5e année Janvier-Août. (Articles de Meyer, Dewey, Strong, James, Boodin, Calkins, Tawney, Davies). — Novembre, 24, II, à 26, I.
Philosophical Review, t. XV, n° 1 (Warner Fife, Sabine). 2 (Dwey, Bawden), 3 (Lalande, Wilm, Hollands), 4 (Tuffts, Doeson, Russell), 5 (Devey, Creighton, Leighton), 6 (Ragers, Pitkin., Hollands). Novembre, 18, I, à 20, II.
Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the American philosophical Association, vol. XVII, n° 2. Mars 1908 Discours de MM. Sardiner, W. James, Norman, Smith, Erden, Marvin). — Novembre 27, I, à 28, II.

Przeglad filozoficzny. 10e année. — Articles de Bieganski, Lukasiowicz, Tevardowski, Bondrowski, Borowoski, Stoegbrauer, Gabryl. — Septembre, 24, I, à 27, I.

Revues catholiques. Annales de Philosophie chrétienne (Articles de Laberthonnière, Le Breton, Duhem, Huit). Revue de Philosophie (Gayraud, Duhem). Revue pratique d'Apologétique (Touzard, Mangenal, Guignebert). Revue Thomiste, Revue Néoscolastique, Revue des Sciences philosophiques et théologiques. Novembre, 14, II, à 15, II.

Revue des Idées, 15 Août 1907 à 15 Juin 1908. — (Articles de Meillet, Dubos, Benoit, Delage, Trouessart.) — Septembre, 19, II, à 20, II.

Revue du Mois de E. Forel, n° 23. — (Articles de Perrier sur l'évolution des forces.) — Janvier, 20, I, à 21, I.

Revue générale des Sciences. — 15 Sept. Article de Gandillot sur la gamme. — Janvier, 2, II. — 15 Janv. Art. de Duhem (La valeur de la théorie physique). Mars, 14, I, II. — H. Poincaré, La dynamique de l'électron; Jacquerod, Recherches sur les poids atomiques. — Juillet, 21, II, à 22, II.

Revue scientifique. — Ch. Méray : Les nouveaux éléments de géométrie. — Janvier, 21, II, et 22, I. — N° 23 : Bloch : La mécanique de Newton et la mécanique moderne. N° 25 : Blaringhem : L'évolution des espèces végétales. — Juillet, 22, I, et 23, I. — 18 Fév. : G. Le Bon : L'édification scientifique de la connaissance; De Cyon, La réfutation scientifique de l'apriorisme kantien. — Mai, 15, II, à 16, II.

Revue de Synthèse historique de H. Berr (Articles de Lacombe, Rauh, Hermant, Bouglé, Fribourg, Berr, Roberty, Eucken, Jankelevitch, Rodier, Andler, Benrubi). Juillet, 19, I, à 21, I.

Rivista di Scienza. 1re année, fascicules II, III, IV (Articles de Driesch, Carver, Delage, Volterra.) Septembre, 21, I, à 24, I.

Tjidschrift voor Wisbegeerte, I, Année 1907. (Articles de Bierens de Hans, Kohnstamm, Clay, Rethy, Grondijs, Bollands, Faddegon, Heymans, Pit, Kobustaum.) — Mars, 18, II, à 19, II.

Thèses de Doctorat.

L. Bloch. — Thèse complémentaire : *Les origines de la théorie de l'éther et la physique de Newton*. — Thèse principale : *La philosophie de Newton*. — Mars, 33, I, 40, II.

E. Bréhier. — Thèse complémentaire : *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. — Thèse principale : *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. — Mars, 19, II, 26, I.

A. Lalo. — Thèse complémentaire : *L'esthétique expérimentale de Fechner*. — Thèse principale : *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique*. — Mai, 22, II, à 26, I.

Revault d'Allonnes. — Thèse complémentaire : *Des inclinations*. — Thèse principale : *Psychologie d'une religion*. — Mars, 26, I, à 33, I.

L. Robin. — Thèse complémentaire : *La théorie platonicienne de l'Amour*. — Thèse principale : *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. — Mai, 16, II, à 22, II.

P. Rousselot. — Thèse complémentaire : *Pour l'histoire du problème de l'Amour au Moyen âge*. — Thèse principale : *L'Intellectualisme de St Thomas*. — Septembre, 27, I, à 30, I.

E. Van Biema. — Thèse complémentaire : *Martin Knutzen*. — Thèse principale : *L'Espace et le Temps chez Leibniz et chez Kant*. — Juillet, 27, II, à 32, II.

Agrégation de Philosophie.

Concours de 1908.

I. Dissertation. — II. Leçons. — III. Mémoires et textes proposés pour le diplôme d'études supérieures de philosophie. Universités de Paris, Aix, Besançon, Bordeaux, Caen, Clermont, Dijon, Lyon, Montpellier, Poitiers, Rennes. — Septembre, 31, I, à 32, II. Novembre.

Nécrologie.

V. Brochard. — Janvier, 1, I.
F. Paulsen. — Novembre, 1, I.
P. Poretski. — Janvier, 1, I.
E. Zeller. — Mai, 1, I.

Variétés.

IIIe Congrès international de Philosophie. — Janvier, I, I, et Juillet, I, I, à 4, I.
IVe Congrès international de Mathématiques. — H. Poincaré, *L'Avenir des Mathématiques.* — Mai, 26, I, à 27, I.
VIe Congrès international de Psychologie, Genève, 1909. — Mai, 27, I, et II.
Correspondance. — Janvier, 29, I, II.
Erratum. — Mars, 40, I.
Congrès international. — Mai, 27, I.
La Philosophie dans les Universités. — Septembre, I, I, à 5, II, et Novembre, 28, I, à 29, II.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1908)

TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

M. le docteur Windelband, président et M. le docteur Elsenhans, secrétaire général, du comité d'organisation, nous prient d'informer nos lecteurs que le troisième Congrès international de philosophie se tiendra à Heidelberg du 1er au 5 septembre 1908 ; le lundi 31 août, soirée de réception.

Le programme du Congrès est dès à présent tracé. Il y aura quatre séances générales, et sept sections spéciales, sous les rubriques suivantes : 1. Histoire de la philosophie. 2. Philosophie générale, métaphysique, et philosophie de la nature. 3. Psychologie. 4. Logique et théorie de la connaissance. 5. Morale. 6. Esthétique. 7. Philosophie religieuse.

NÉCROLOGIE

Victor Brochard.

Grand professeur d'enseignement secondaire, grand professeur d'enseignement supérieur, Victor Brochard avait déjà, il y a bien longtemps, attiré l'attention du public par des travaux originaux. Il avait, comme tant d'autres il y a une trentaine d'années, subi l'influence de la philosophie de Renouvier : et sa thèse *de l'Erreur* est une tentative curieuse pour appliquer la théorie renouvièriste de la croyance à la solution d'un problème de haute logique. Notons d'ailleurs que la philosophie de Renouvier, philosophie du hasard et de la contingence, doit à ses origines kantiennes d'être fortement imprégnée d'éléments rationalistes; et que chez Brochard, comme chez beaucoup d'autres qui vers 1875 subirent la contagion de la doctrine de Renouvier, l'inspiration rationaliste devait tendre insensiblement à devenir prépondérante, en réaction contre des formes plus récentes et plus radicales de l'indéterminisme et de l'irrationalisme. Il publiait, vers la même époque, son étude sur *les Sceptiques Grecs*, inspirée par la même préoccupation philosophique que son étude sur *l'Erreur*, et par laquelle il se révélait un maître dans l'histoire de la philosophie antique. C'est cette histoire qu'il enseigna successivement à l'École Normale, puis à la Sorbonne. On attendait de lui une Histoire de la Philosophie grecque, qui eût fait honneur à son nom et à l'Université de France, quand une fatalité cruelle vint brusquement interrompre le cours de ses travaux.

Sa vie s'est achevée par quinze années d'atroces souffrances, par dix années de cécité absolue. Mais cette épreuve le grandit encore. Il eut la force de continuer à aimer la vie, et il en fut récompensé : jusqu'à la dernière semaine, jusqu'au dernier jour de son existence, il fit son métier de professeur. Il aima l'amitié, et l'amitié lui fut fidèle. Chaque fin d'après-midi des camarades, des élèves, venaient lui rendre visite; et, dans la libre tranquillité de ses entretiens, ils oubliaient qu'ils étaient venus pour consoler un malade. Au cours de ses longues souffrances et jusqu'à ses derniers moments, des soins dévoués l'entourèrent. Il aima la sagesse; et, dans une série d'articles que publia la *Revue philosophique*, il nous apporta l'expérience, nous ne dirons pas de ses souffrances, mais de sa sérénité dans la souffrance. Mais la sagesse, l'amitié, ne sont-ce pas les notions fondamentales de la morale grecque, si semblable à elle-même en dépit de la diversité des systèmes, depuis Socrate jusqu'à Épicure? Brochard trouvait ainsi, dans son martyre, des raisons nouvelles pour comprendre et pour aimer les penseurs dont il étudiait depuis si longtemps les doctrines; ses recherches prenant pour

lui maintenant une valeur plus humaine, il devenait leur disciple en même temps que leur interprète. Il est à souhaiter qu'un recueil soit publié de ses essais de morale, réunis à son étude sur la morale d'Épicure. Ce sera le testament intellectuel de celui que nous savons avoir été, dans toute la force des deux termes, un philosophe et un sage.

Platon Poretsky.

Nous avons le vif regret d'apprendre la mort de M. Pl. Poretsky (10 août 1907). Docteur en astronomie, il avait été professeur à l'université de Kazan; mais sa santé l'avait obligé à quitter l'enseignement et à se retirer à la campagne (Gorodnia, gouvernement de Tchernigov). Il consacra ses loisirs à l'étude de l'algèbre de la logique, et s'efforça de développer cette science, à la suite de Schröder, par des méthodes originales et exhaustives, en formulant des lois pour trouver systématiquement toutes les formes, toutes les conséquences et toutes les causes d'une égalité logique (dans un univers de n termes); lois résumées synoptiquement dans un tableau très ingénieux. Il aborda ensuite la théorie des inégalités logiques, et la traita par une méthode qui le conduisait à des résultats contraires (en apparence) à ceux de Schröder. Ses principales œuvres ont paru dans le *Bulletin de la Société physico-mathématique de Kazan* à partir de 1881. Ce sont, outre des mémoires en russe : *Sept lois fondamentales de la théorie des égalités logiques* (1898), *Quelques lois ultérieures de la théorie des égalités logiques* (1901), et *Théorie des non-égalités logiques* (1903). Il a donné à cette *Revue* (mars 1900), puis au premier *Congrès de philosophie* (1900), des articles résumant sa méthode élémentaire. Il laisse un travail inachevé qui sera probablement publié dans le même *Bulletin* par les soins de M. le prof. Vassiliev. Poretsky mérite une place à part dans l'histoire des théories qui ont renouvelé la logique au cours du XIXe siècle; son nom restera attaché à quelques formules heureuses et fécondes, ce qui est la suprême gloire des vrais savants.

LIVRES NOUVEAUX

Science de la morale, nouvelle édition, par Charles Renouvier, 2 vol. in-8, 428-395 p., Paris, Alcan, 1908. — La *Science de la morale* est un grand livre; on le savait, on le répétait un peu de confiance, alors que l'ouvrage était rare et de lecture difficile : le jugement ne changera pas, croyons-nous, maintenant que l'œuvre réimprimée est à la portée de tous. Sans doute, elle est d'aspect un peu compact, de forme un peu abstraite et lourde : mais, même à cet égard, les belles pages n'y manquent pas, élevées, fermes, éloquentes; l'inspiration en est austère et haute et nulle part peut-être l'effort n'a été poussé plus loin pour déduire en toute rigueur les principes de la morale pure, et pour en éclairer ensuite l'examen des cas de conscience que la vie nous pose à chaque pas. Sans doute, ces principes peuvent soulever la discussion aujourd'hui comme il y a trente ans, mais le problème n'a pas vieilli ni même changé profondément de forme; Renouvier n'a pas connu, il est vrai, notre morale « sociologique » : mais si l'on voulait revendiquer, contre cette forme nouvelle de l'empirisme et de l' « historicisme » en morale, les droits de la raison et de la conscience individuelle à découvrir en elles-mêmes les termes essentiels du problème de la conduite, c'est dans ce livre qu'on pourrait trouver les arguments les plus solides et les plus forts. Ils seraient d'autant plus forts d'ailleurs qu'ils permettraient de faire une très large part à la science positive des sociétés, grâce à l'originale et précieuse distinction de l'état de paix et de l'état de guerre. — On s'explique ainsi que le théoricien du devoir, au premier abord si rigoureux et si abstrait, se révèle ensuite, dans la deuxième partie de l'œuvre, lorsqu'il s'agit de questions pratiques, du droit domestique, du droit économique, du droit national et international, le plus hardi, le plus direct, le plus concret des moralistes. Ces chapitres ont moins vieilli encore que ceux qui posent les principes; et je ne sache pas de livre de morale, sinon peut-être les récents *Devoirs* de M. Jacob, d'inspiration très renouviériste d'ailleurs, où la question de la propriété par exemple soit posée avec une telle netteté et une telle franchise; on en pourrait dire autant du chapitre sur la famille, où le moraliste du devoir se montre tout près par endroits de légitimer l'union libre. Et que de cas de conscience qu'on passe si volontiers sous silence sont ici considérés de front! l'état de droit que crée l'esclavage par exemple, ou les conditions de légitimité de la révolte, ou le droit de sécession pour un groupe social. L'une des grandes originalités de Renouvier est en effet de voir dans la morale presque uniquement une série de cas de conscience. « De tous les livres que j'ai composés, c'est la *Science de la morale*

que je préfère », écrivait-il avant de mourir : on peut être de son avis.

Cela ne nous empêchera pas de formuler le souhait que cette réimpression en annonce d'autres et que les œuvres essentielles de Renouvier, épuisées depuis si longtemps, soient rendues l'une après l'autre au public philosophique.

Morale des Idées-forces, par Alfred Fouillée. 1 vol. in-8 de LXIV-391 p., de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Alcan, 1908. — Au *Cogito* de Descartes, qui a produit une si importante évolution dans la philosophie théorique, doit s'ajouter, écrit M. Fouillée dans la préface de ce livre, un autre principe, *Cogito, ergo sumus*, qui peut entraîner une évolution analogue dans la philosophie de l'action. De cette nouvelle formule exprimant les faits de conscience, nous tirerons des conclusions qui fondent scientifiquement la morale sur la nature même de la pensée et sur son efficacité. Nous ferons ainsi jaillir la moralité, en sa source profonde, de la seule réflexion de la pensée sur soi.

La doctrine morale des Idées-forces commence donc par faire appel à la réflexion et par poser la *primauté théorique et pratique* de la conscience de soi. A ce point de vue, elle exprime une heureuse réaction contre les morales positivistes, d'après lesquelles la seule méthode scientifique permettant de trouver les règles et les conditions normales de la vie intérieure consisterait à faire d'abord abstraction des données correspondantes, du sentiment et de la pensée repliés sur soi, et à n'accorder de valeur expérimentale qu'aux constatations objectives de la physiologie, de la sociologie et de l'histoire. Le point de départ de la morale est avant tout, selon M. Fouillée, « une analyse radicale de l'expérience intérieure et de l'idée même de moralité, où la conscience s'exprime ». Mais ce n'est pas son unique point de départ. La doctrine des idées-forces n'est pas unilatérale, mais a la prétention d'être *omnilatérale*. Elle s'appuiera sur une synthèse intégrale des données de l'expérience et aura, par suite, également pour fondement les conditions objectives de la vie individuelle et sociale. La morale des idées-forces s'affirmera dès lors comme une morale métaphysique, quant à son principe premier, et comme une morale scientifique, quant à ses données objectives sur lesquelles elle établit des règles et par rapport auxquelles elle développe ses applications.

Vis-à-vis du kantisme, la doctrine de M. Fouillée marque aussi un retour vers la conception de l'efficacité pratique des vérités théoriquement rationnelles. Elle réagit contre l'impératif pur. Elle se rapproche ainsi, en un sens, des morales antiques. Sans tomber dans les sophismes classiques de l'hédonisme, elle restaure la saine croyance grecque à la vertu agissante et à l'énergie d'impulsion et d'arrêt de l'idée vraie, dont la vérité a d'abord été clairement appréhendée par l'entendement. Elle ne se suspend pas à une *loi* toute faite, qui nous dirait : *sic volo*. « Kant était préoccupé de découvrir le Sinaï au fond même de notre raison, identifiée à la raison divine. » (Introduction, p. LV.) Une doctrine scientifique ne saurait s'en tenir à l'antithèse violente du sensible et du supra-sensible, de l'expérimental et du rationnel, sans moyens termes. L'intérêt que suscite l'idée morale, sa spécificité même, se trouvent dans la loi des idées-forces, « regardées non plus comme Idées transcendantes, mais comme idées immanentes ». Contre l'assertion de Kant, que la raison, sans un intérêt pratique et moral, sans la considération de l'action, serait réduite à l'impuissance, à un état d'oscillation perpétuelle, la théorie des idées-forces proteste avec une abondance d'arguments empruntés à l'expérience psychologique et sociale. « Un des plus intimes fondements de la moralité, c'est précisément cette disposition scientifique et philosophique qui caractérise l'homme : sens de l'unité, aspiration à la synthèse totale... Dans la société comme en soi-même, l'homme conçoit et veut l'unité. Il est impossible de ne pas vouloir exister et vivre universellement. Cette vie, commencée par l'intelligence, tend, sous la loi des idées-forces, à s'achever dans le sentiment et la volonté réfléchie » (p. 186). De là la force de l'idée du typique et du normal, d'abord conçue par l'entendement, et tendant sans cesse à se réaliser davantage dans l'individu et dans la société. De là aussi l'idée-force de l'universel, qui tend à créer la société universelle des consciences. L'intérêt qu'offre l'idéal suprême est donc loin d'être inexplicable pour la raison théorique; il est parmi les choses les plus explicables pour l'intelligence humaine.

La morale la plus élevée, dit encore M. Fouillée, n'est pas celle de l'obligation proprement dite, de la légalité, qui conserve encore je ne sais quoi de physique; elle est la morale de la liberté. La suprême expression du bien n'a pas lieu en termes de loi. La morale des idées-forces relègue donc au second rang l'idée d'obligation. A l'impératif catégorique il convient de substituer le *suprême persua-*

sif. Nous nous persuadons nous-mêmes quand nous croyons obéir à une prescription supérieure. « Ce que nous *devons*, c'est ce que nous *voulons déjà au fond même de notre être et de notre conscience*, par cela même que nous avons en nous un *vouloir qui va à l'universel comme notre pensée*, non pas seulement un vouloir concentré dans le moi egoïste » (p. 193). Le principe de la moralité est donc finalement le désirable, mais le désirable défini par la science totale et non pas seulement par une impulsion partielle de notre être. Les anciens avaient raison, malgré toute l'ontologie qu'ils y mêlaient, d'appeler l'idéal « le souverain intelligible » et « le souverain aimable »; la science moderne confirme leurs vues. Une considération de « législation pure *a priori* » ne me touchera pas, à moins que, dans ce code de formes, je ne replace une réalité qui sera la perfection consciente. Sans doute, en substituant ainsi le *persuasif* à l'*impératif*, il ne faudrait pas se figurer avoir trouvé le dernier mot du problème moral. C'est encore là une expression métaphorique. Pourtant le mot d'auto-persuasion paraît être l'expression la plus exacte de la force par laquelle agit en chacun de nous l'idée de ce qui est suprêmement vrai et désirable. Le caractère esthétique de l'idéal moral n'est pas non plus négligeable. Le beau est, par excellence, une idée-force. Par malheur, la société est encore et sera peut-être toujours sous « le règne de la loi », si volontaire et consentie que cette loi doive être finalement. La morale purement esthétique pourrait convenir aux dieux de Schiller; elle ne suffira jamais aux hommes, qui, pour triompher de leurs appetits et de leurs besoins, ont pour fonction normale pratique de se créer à eux-mêmes des obligations.

En résumé, la morale des idées-forces s'efforce de concilier les traditionnelles notions de la morale comme science normative et comme technique rationnelle avec les résultats auxquels l'analyse kantienne, plus pénétrante et plus réfléchie sur ce point que les dialectiques anciennes, a définitivement conduit la pensée moderne en ce qui concerne le caractère impératif de l'idéal moral purifié de tout hédonisme inférieur. Elle apparaît comme un essai de synthèse extrêmement remarquable entre les morales de l'obligation et les morales du désirable, d'une part, et entre les théories de l'éthique révélée par la conscience et l'expérience intérieure et les doctrines contemporaines des évolutionnistes et des sociologues, d'autre part. Tâche ardue et délicate, dans laquelle M. Alfred Fouillée a magistralement déployé les qualités bien connues de son analyse claire, de sa dialectique souple et de son érudition toujours au courant des derniers travaux.

Devoirs, Conférences de Morale individuelle et de Morale sociale, par B. Jacob, maître de conférences aux écoles normales de Sèvres et de Fontenay-aux-Roses, 1 vol. in-16 de VII-451 p., Paris, Cornély, 1908. — « Nous n'apportons pas, nous avertit M. Jacob, une table nouvelle des valeurs morales, mais nous justifions celle qui est ordinairement reçue. Nous croyons que toutes les vertus traditionnelles sont éternellement nécessaires, même la résignation et la charité, tant méprisées par les novateurs. Dans l'ordre social, où beaucoup de nos contemporains demandent la solution de toutes les difficultés, tantôt un principe de la solidarité, tantôt à celui de la lutte de classe, nous tenons pour certain qu'aucun problème ne peut se résoudre que par la justice... Notre époque a moins besoin de se donner des vertus neuves que de sentir tout le prix des vertus anciennes et de les pratiquer intelligemment, en les adaptant à des conditions d'existence qui se sont compliquées » (p. VII). Et quelle est la méthode adoptée par M. Jacob pour opérer cette œuvre de restauration ? Ce n'est pas la méthode du doctrinaire, ni de l'érudit : c'est la méthode la plus convenable à un homme qui, sans avoir beaucoup lu, a beaucoup observé, beaucoup enseigné, la méthode qui consiste à dégager les règles de conduite de l'analyse de la nature morale commune, la méthode familière aux moralistes de l'antiquité grecque et latine. « Toutes les vertus de la spiritualité socratique et stoïcienne sont intelligibles et se justifient » (p. 103).

La doctrine nouvelle qui résout tous les problèmes de la conduite par le principe de la lutte de classes, M. Jacob consacre les derniers chapitres de son livre à la discuter (chap. XIII. Le Matérialisme historique. — Chap. XIV. La lutte de classe. — Chap. XV. Le Patriotisme). Nous ne méconnaissons pas l'intérêt ni l'efficacité de ces discussions : M. Jacob, en prenant parti dans ces querelles du jour, fait preuve de toute la rectitude et de toute la modération de jugement qui caractérisent le véritable philosophe. Mais enfin ce ne sont que les querelles du jour. Nous trouvons ailleurs ce qui fait l'originalité profonde, la valeur durable du livre de M. Jacob; et c'est dans toute la première partie du livre, là où M. Jacob réagit contre les doctrines qui prétendent absor-

ber le moral dans le social, et l'idée de justice dans le sentiment de la solidarité.

Le moral ne se confond pas avec le social. En fait, nous distinguons l'un de l'autre, instinctivement : et cette distinction de fait, M. Jacob la justifie par une considération de sens commun qui, pour être populaire et simple, n'en est pas moins fondée en raison. « Dès que l'homme, à la faveur de la vie sociale, a développé sa puissance d'aimer, de penser et de vouloir, il ne peut se comparer aux autres êtres de la nature sans éprouver un sentiment rationnel de dignité en découvrant à quel point il leur est supérieur... et ce sentiment n'est pas une prétention illusoire, puisque, plus il s'examine et se critique, c'est-à-dire plus il travaille à se libérer des suggestions de l'orgueil humain, plus il découvre dans cet effort d'impartialité la marque d'une excellence impossible à nier » (p. 15-16). Le moral a donc « sa causalité comme sa réalité propre » (p. 22). Il n'est pas subordonné au social, il l'utilise comme un moyen, il le juge, il le condamne à l'occasion, il l'oriente ; et en résumé, « puisqu'il existe un idéal humain que la société rend possible, mais qui la dépasse, il existe aussi une morale individuelle, un ensemble de devoirs qui s'imposent à chacun de nous à l'égard du génie que, selon les stoïciens, chaque homme porte en soi » (p. 24).

M. Jacob dressera donc le tableau des vertus cardinales, des « obligations que nous impose notre dignité de personnes » (p. 25). L'autonomie, le gouvernement de soi-même, condition nécessaire, mais formelle, de la moralité. Le savoir, à condition que l'on n'érige pas le savoir, instrument de la moralité, en fin morale suprême. La sincérité à l'égard de soi-même, ou la « vie intérieure », non pas celle des chrétiens et des mystiques, fondée sur la conception d'un ordre de choses surnaturel, irrationnelle, indifférente au salut social, mais cette spiritualité, tout aussi réelle, « toute laïque et humaine », celle de Socrate et des stoïciens, plus précieuse que l'autre. « Le viril examen de conscience par lequel Marc Aurèle, vieilli et malade, s'exhorte à accomplir jusqu'au bout sa tâche d'empereur et d'homme est certainement un meilleur exemple que l'examen de conscience, d'ailleurs très doux et très pénétrant, où le moine de l'Imitation trouve la force de se détacher de tous les biens de la terre et de s'absorber dans l'amour de Dieu et l'attente du ciel » (p. 101). Sur le sentiment de notre dignité se fondent pareillement la tempérance ; le courage ; la résignation ; la justice, de laquelle dépendant toutes les vertus proprement sociales, et qui a sa source dans une sorte d'« égoïsme » rationnel, et rationalisé. « Les exigences de l'individualité humaine, à mesure qu'elle s'enrichit, se modifient en espèce et en qualité : lorsque l'homme devient capable de penser avec indépendance et de se gouverner selon sa pensée propre, il prend conscience de sa noblesse intime, et, s'attachant à ses croyances et à ses opinions avec la même force qui l'attachait d'abord à ses moyens et conditions d'existence physiques et économiques, il repousse comme une brutale injustice tout ce qui atteint sa dignité d'être conscient et intelligent ». (p. 183). Ajoutons enfin la charité, dans laquelle M. Jacob refuse d'absorber la justice, mais qui se justifie, elle aussi, par l'analyse de notre nature individuelle : elle est fondée sur « un altruisme naturel qui, découvrant la communauté de nature, la communauté de raison et la solidarité sociale qui unissent l'individu à ses semblables, engendre le sentiment de la fraternité humaine » (p. 335).

Nous avons essayé de définir et la thèse et la méthode de M. Jacob. Mais peut-être avons nous trahi notre auteur. Car rien ne ressemble moins que son livre à la démonstration en forme d'une thèse philosophique : M. Jacob procède non en argumentateur, mais en analyste. De sorte que nous hésitons maintenant à louer, dans ce petit livre, la perfection de la forme : car cette perfection consiste surtout dans l'absence d'artifice, dans l'adéquation du style à la pensée, dans la sincérité de l'expression. Ne cherchez ici ni appareil dialectique, ni procédé oratoire : cherchez-y une pensée qui, visant toujours, et pour son propre compte, la conviction intime, produit par surcroît, et comme sans effort, la persuasion du lecteur. La *Revue de Métaphysique et de Morale* exprimait, il y a quelques années, le désir qu'un philosophe entreprît d'écrire « le livre de la sagesse laïque ». M. Jacob, enfin, vient de l'écrire.

La crise des temps nouveaux, par Paul Bureau. Préface de M. Alfred Crosset. 1 vol. in-16 de xi-462 p. Paris, Bloud, 1907. — Ce n'est pas seulement un bon livre de morale, c'est un bel et rare exemple de loyauté individuelle que vient de nous donner M. Bureau. Croyant fervent et convaincu, résolument attaché à l'Eglise catholique, M. Bureau est aussi un esprit large et généreux, qui sait presque toujours résister aux entraînements de son milieu, se libérer des formules et des préjugés traditionnels, pour comprendre et juger impartialement les doctrines et les

mouvements sociaux qu'il étudie. Avec une franchise courageuse et brutale, il ose dire à tous de très dures vérités; — il ne recule devant aucune hardiesse, n'éprouvant de répulsion profonde que pour l'hypocrisie et le pharisaïsme moral, partout où il peut les découvrir. — Envisager le problème moral dans la réalité concrète, comme un problème d'intérêt et de portée éminemment sociale, — et retrouver pourtant au terme d'une étude méthodique, la vieille conception métaphysique et religieuse de la Morale, — soutenir que le seul remède aux défaillances morales d'aujourd'hui est le retour aux croyances d'hier, mais que ces croyances peuvent s'accorder parfaitement avec les exigences nouvelles des esprits, — telle est l'attitude remarquable qui caractérise le livre de M. Bureau : livre attachant et pénétrant, toujours vibrant de sincérité émue, et qui, s'il prête le flanc à bien des critiques, n'en reste pas moins une œuvre salutaire, aussi nettement conçue que vigoureusement écrite, appel éloquent en faveur d'une réforme morale que chacun de nous devrait, suivant M. Bureau, commencer par réaliser sur lui-même.

La première partie est un effort très intéressant et très suggestif pour dresser *le bilan de l'immoralité*. Dans un tableau bien noir, mais qui renferme encore d'importantes lacunes (le jeu, par exemple), M. Bureau passe successivement en revue les désordres de la vie collective, et surtout ceux de la vie privée, à l'égard desquels l'opinion publique semble se montrer de plus en plus indifférente. Loin d'opposer superficiellement le moral et le social, M. Bureau indique, avec beaucoup de clairvoyance, la source profonde de *toutes* ces défaillances, à savoir l'*individualisme* croissant : « Nous professons tous une doctrine anarchique de la vie individuelle, nous avons perdu le sens social » (p. 445). La crise morale est essentiellement une « maladie sociale ».

Mais d'où provient cette désorganisation générale des mœurs ?

Dans la seconde partie (les causes de la crise morale), M. Bureau resserre déjà singulièrement le cadre de son étude : il ramène tout le problème à une question d'éducation individuelle. — La crise actuelle n'aurait d'autre cause que l'absence totale d'une éducation morale adéquate au cours du XIXe siècle, et cette absence résulterait elle-même de la lutte, aussi ardente que stérile, engagée depuis cent cinquante ans, entre les deux grands groupements qui se disputent les suffrages des intelligences, et que M. Bureau désigne par les termes très vagues d'*Enfants de l'esprit nouveau* et d'*Enfants de la tradition*.

Avec un souci évident de justice distributive, il cherche à établir leur part respective de responsabilité.

Aux premiers, c'est-à-dire à tous les artisans du progrès scientifique, économique, politique ou social, M. Bureau reconnaît le mérite d'avoir brisé les anciens cadres qui entravaient la libre expansion des énergies individuelles et d'avoir provoqué ainsi l'incomparable essor naturel des sociétés modernes. Mais, sans distinguer aucunement les philosophes rationalistes, les savants, les grands industriels, les démocrates, les économistes conservateurs, il prête à tous une même doctrine *physico-naturaliste*, un même désir d'organiser rationnellement la Société, sans faire intervenir les notions de devoir et d'effort moral, — en comptant uniquement sur la diffusion de la culture intellectuelle, sur le développement de la richesse, sur l'utilisation scientifique des forces naturelles, pour assurer mécaniquement le plus grand bien social et le règne de la vertu.

Mais, comme il est avant tout « un homme d'aujourd'hui », M. Bureau est obligé de juger plus sévèrement encore l'esprit étroitement réactionnaire, l'idéal de vie étriquée « hiérarchisée, soumise moralement et socialement à des disciplines extérieures », qui a été de tous temps celui des Enfants de la Tradition, qui a sans cesse inspiré leur conduite et leur système d'éducation.

Tel est le passé. M. Bureau sent parfaitement que la religion, pour s'être tenue à l'écart du mouvement moderne, pour avoir voulu s'y opposer, s'est elle-même retranchée de l'avenir, que la Morale, évoluant toujours en fonction de la vie sociale, réclame des hommes nouveaux, des vertus nouvelles, et se détache de plus en plus de toutes les croyances confessionnelles. Mais il ne peut se résigner à cette scission : il veut, sans revenir en arrière, trouver dans la religion la solution de la crise morale qu'elle a en grande partie provoquée, et c'est cet effort touchant de conciliation qui remplit les deux dernières parties du livre.

M. Bureau commence par resserrer encore le problème : la valeur de l'enseignement moral dépendrait essentiellement du fondement qu'on lui donne. Comment fonder l'autorité de la morale, comment légitimer « le décret souverain du devoir » ? Ici reparaît, avec son caractère, à notre gré, trop scolastique, la notion de la morale impérative qui doit s'imposer du

dehors « au respect de l'humanité », et qui répond à des réalités mystérieuses et objectives, inintelligibles pour notre science bornée et utilitaire. — A une telle morale, il faut évidemment un fondement surhumain, et deux critiques, d'ailleurs fort intéressantes, de la morale de l'évolution et de la morale de la solidarité, suffisent à M. Bureau pour lui faire proclamer la faillite de l'esprit laïque. — La morale est de filiation céleste; l'individu toujours faible, égoïste, est incapable d'effort et d'élan, s'il ne se sent pas étroitement rattaché et subordonné à un Être supérieur et transcendant, qui le dépasse infiniment. — Seule la foi religieuse peut relier, coordonner, discipliner des volontés, seule elle peut entretenir en nous l'esprit de sacrifice et de dévouement, qui nous pousse à nous surpasser sans cesse et à vivre pour la collectivité : fondement de la Morale, l'idée de Dieu est aussi l'unique *soutien de la Société*.

A l'aide d'une définition très élastique du sentiment religieux et d'un « tri » plus ingénieux que convaincant, M. Bureau s'efforce de démontrer que l'esprit religieux s'insère dans tous les mouvements sociaux puissants et inspire profondément « tous les bons citoyens de la cité moderne ».

Malheureusement, cette religion élargie, qui se borne à « éclairer intérieurement les intelligences », et qui se concilie harmonieusement avec la science et l'esprit critique, n'est encore qu'un idéal lointain, — et cet idéal de réforme, de renaissance religieuse, auquel M. Bureau subordonne toute marche en avant, suppose déjà résolu le problème moral, au lieu d'en apporter la solution, car il ne pourrait se réaliser que si des consciences individuelles s'étaient déjà élevées par ailleurs à un degré supérieur de moralité et de culture.

Mais M. Bureau ne désespère jamais, il voit partout des « symptômes de rénovation », présageant le retour prochain de tous les bons esprits aux croyances religieuses — il est plein de confiance dans l'action bien timide et bien limitée du petit groupe des *catholiques modernistes* — et ce gros livre, que traverse pourtant la vision précise et angoissante de la crise morale actuelle, se termine sur un grand acte de foi et d'optimisme, en plein rêve.

La solidarité sociale, par G. L. Duprat, professeur au lycée de Rochefort, avec une préface de G. Richard. 1 vol. in-18 de xiv-357 p. Encyclopédie scientifique dirigée par le docteur Toulouse : Bibliothèque de sociologie, Paris, Doin, 1907.

Le livre de M. G. Duprat fait partie de l'Encyclopédie scientifique que fonde le docteur Toulouse. Le docteur Toulouse nourrit de grands desseins. Cette Encyclopédie ne comprendra pas moins de 40 bibliothèques, qui comprendront chacune un grand nombre de volumes. Chaque bibliothèque est dirigée par un savant « spécial ». Citons la bibliothèque de Philosophie des sciences dirigée par M. Painlevé ». M. Perrin dirigera la bibliothèque de Chimie physique. Il y aura aussi une bibliothèque de photographie, dirigée par M. Seyenetz, etc. Le livre de M. Duprat appartient à la bibliothèque de sociologie, qui est dirigée par M. G. Richard.

Encore un livre sur la solidarité sociale! M. Richard nous explique, dans la préface qu'il a mise en tête de l'ouvrage de M. Duprat, que la première publication de la Bibliothèque de sociologie devait être consacrée à l'étude de la solidarité sociale, car la « solidarité sociale est le plus général des faits sociaux » (Préface, p. ix). Sans doute : mais précisément une science peut-elle commencer par l'étude des généralités? Le premier chapitre d'un traité de Physique traite-t-il de la constitution de la matière? Et pourtant, la matière est le plus général des faits physiques. Et du reste, si vraiment la sociologie a le droit de débuter par l'étude de la solidarité sociale, elle a largement usé de ce droit. M. Richard le reconnaît : mais il estime qu' « aucun lecteur impartial ne pourra penser que le livre de M. Duprat fasse double emploi avec ceux qui l'ont précédé ».

En effet la solidarité (p. ix) a été étudiée en France à deux points de vue. L'école criticiste considère la solidarité comme un fait d'abord opposé au libre développement de l'individu, mais que la volonté peut dominer et contrôler toujours davantage (cf. Marion). L'école naturaliste rattache ce fait, soit à la solidarité organique (M. Espinas), soit à la suggestibilité naturelle (Tarde), soit à un fait sui generis « qui serait le fait proprement sociologique », la division du travail social (M. Durkheim). Toute cette école veut expliquer la solidarité par la causalité naturelle, et en cherche les lois en dehors de la volonté réfléchie et même de la vie consciente. « Le problème de la solidarité, ce ne serait donc qu'un nouvel aspect du problème de la liberté et du déterminisme. »

C'est l'examen de ce problème que M. Duprat a repris. Pour lui, la solidarité, c'est l'interdépendance des phénomènes sociaux. Cette indépendance d'ailleurs se

ramène immédiatement à celle des individus associés. Or, l'individu n'est pas totalement absorbé par le groupe dont il est solidaire. Du moins, il n'y est plus totalement absorbé. Le sauvage appartient à un seul groupe : le civilisé au contraire est, à tout le moins, le point d'intersection d'un grand nombre de cercles sociaux différents. Et ces sociétés diverses où un même individu est engagé sont le plus souvent en lutte. Ainsi, la solidarité devient de plus en plus toute morale. Car l'unité de ces différents groupes sociaux dont un même individu est membre ne peut résider que dans la conscience de cet individu. Dans « son aptitude à les harmoniser » (Préface, p. XI), M. Duprat examine successivement la nature, l'évolution et les conséquences de la solidarité sociale. La solidarité est d'abord « grégaire » et la solidarité grégaire d'un groupe est d'autant plus étroite que la lutte entre chaque groupe et tous les autres est plus intense (cf. Première partie : Nature de la solidarité, p. 162, et notamment le chapitre III : Lutte et solidarité). Cette cohésion grégaire, qui est la forme primitive de la solidarité, se retrouve, à un stade supérieur de l'évolution, dans la vie des partis politiques, des corporations économiques, des sectes religieuses. Mais cette solidarité « grégaire et oppressive » fait place à une solidarité d'un nouveau genre (p. 62-183, Deuxième partie : Évolution de la solidarité), à une solidarité qui développe, au lieu de la restreindre, la responsabilité et la liberté individuelle (cf. p. 101 : De la responsabilité collective à la responsabilité individuelle; c'est le meilleur chapitre du livre, un bon résumé de la question). Mais ce qu'il faut bien marquer, c'est que la solidarité sociale n'est pas du tout affaiblie par le développement de la liberté individuelle, au contraire, elle est fortifiée. L'association primitive « omni-fonctionnelle » fait place à des associations hétérogènes « uni-fonctionnelles » qui sont reliées entre elles par le lien le plus fort : la libre et vivante volonté de leurs membres communs. Ainsi l'évolution de la solidarité (abstraction faite de certaines répressions) va dans le sens de la liberté. La lutte entre les classes est un phénomène rétrograde puisqu'elle tend à rétablir la solidarité omni-fonctionnelle (v. p. 233). « Communisme, collectivisme et solidarité sociale »).

Dans la troisième partie du livre, « Solidarité sociale et vie normale » (?), M. Duprat examine les « doctrines philosophiques de la solidarité sociale « (bon exposé critique de la doctrine du quasi-contrat); : puis « il réprouve le communisme et le collectivisme », il « s'élève » contre la tyrannie des syndicats (ch. IV, 3me partie : Solidarité sociale et association libre »), et étudie la mutualité et la coopération (ch. V); il signale le danger des trusts (p. 301, 302) : il demande à l'Etat d'organiser l'éducation sociale de la solinarité (ch. VI). — Il conclut en affirmant que la solidarité sociale pour devenir morale doit être « l'œuvre des volontés fortes ». La solidarité morale, c'est la « coopération des êtres libres en vue d'une harmonie toujours plus grande des bonnes volontés ». — Tout se passe donc comme si la théorie personnaliste de la solidarité était justifiée.

Le « lecteur impartial » qui lira ce résumé jugera peut-être que le livre de M. Duprat n'a pas toute la nouveauté que M. Richard lui prête. Ce qui s'appelle ailleurs « solidarité mecanique » s'appelle ici « solidarité grégaire ». Et ce que M. Durkheim nommait solidarité organique, M. Duprat le nomme « solidarité supérieure ».

L'originalité de M. Duprat consiste en un singulier compromis entre le criticisme et le sociologisme. Son livre est composé de résumés objectifs et d'homélies. Les constatations sociologiques y alternent avec les « élévations morales », et souvent aussi M. Duprat se livre à une dialectique de la bonne volonté. — La méthode du livre est donc incertaine : mais l'érudition sociologique de l'auteur est réelle. Son information est très riche, très étendue. Peut-être n'est-elle pas toujours très sûre ni très profonde. La bibliographie que M. Duprat a placée à la fin du livre est bien éclectique.

Le problème de la conscience, étude psycho-sociologique, par D. Draghicesco, 1 vol. in-8, de IX-245 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce titre est trompeur. Qu'il s'agisse de la conscience, de la société ou de l'évolution cosmique tout entière, il n'y a pas de problèmes pour M. Draghiscesco; il a toujours des solutions à nous proposer, et toutes le satisfont également. Esprit chercheur et inventif, M. Draghicesco nous expose, avec une tranquille assurance, un système très ample et très touffu de philosophie sociale. Ce système, déjà esquissé dans un ouvrage précédent, il le developpera jusqu'à ses conséquences extrêmes : entraîné par son besoin de logique et de symétrie, il entassera les observations les plus pénétrantes pêle-mêle avec les hypothèses les plus naïves ou les plus contestables, il ne s'inquiétera des faits que pour les faire harmonieusement

rentrer dans le cadre de ses théories; bien plus, il tâchera d'étayer sa construction d'une foule de citations diverses, croyant retrouver ses thèses, à titre de « pressentiments », chez la plupart des penseurs du passé et du présent, depuis Platon et Kant jusqu'à M. de Roberty.

Ne nous plaignons pas cependant de cette absence de toute critique, de cette absolue liberté d'allure à l'égard de la réalité sociale. Le livre y perd en valeur scientifique, mais nous y gagnons des idées neuves, des aperçus originaux.

Indiquons rapidement les principaux thèmes qui relient les parties de ce vaste ensemble.

I^e^ Phase : *L'apparition de la conscience.* — Il y a deux espèces de relations possibles entre l'individu et la société. L'individu biologique est le produit de l'adaptation au milieu cosmique et naturel. Quand à ce milieu se surajoute un milieu nouveau, humain, social, psychique, individu et société sont d'abord essentiellement *hétérogènes* : la société est une réalité supérieure indépendante des individus. Cet état primitif correspond à la conception de M. Durkheim.

Peu après, plongé dans ce milieu nouveau, l'individu se transforme; la société « descend » en lui, un individu social et raisonnable se greffe sur l'individu physique. La vie spirituelle et intérieure, la conscience (ou du moins la conscience *réfléchie*, car il y a ambiguïté sur ce point) est ainsi l'œuvre, le produit de la vie en commun. Tout vient donc à l'individu du dehors, et en ce sens M. Draghicesco semble aller plus loin que M. Durkheim; son « parallélisme psychosocial » fait de la conscience un simple « prolongement intérieur », une « reproduction rapetissée » des rapports inter-individuels.

Dès lors, la science fondamentale est celle qui étudie les rapports sociaux, la sociologie. Toute psychologie individuelle est impossible; il faut tirer les recherches psychologiques de l'individu considéré isolément, les diriger sur le milieu d'où dérivent tous les phénomènes, tous les actes, toutes les transformations de la vie consciente. Par sa nature et son origine, toute relation psychique générale est une loi sociologique.

On ne peut concevoir une attitude plus transcendante, plus réaliste; mais les extrêmes se touchent et par un renversement curieux M. Draghicesco adopte le point de vue opposé à celui de M. Durkheim : *effet* de la vie sociale, l'individu conscient peut et doit devenir la *cause* efficiente, l'agent actif des phénomènes sociaux; œuvre sociale, il tend de plus en plus à réagir, et à faire de la société une œuvre réfléchie et artificielle.

IIe Phase : *Le point de départ de l'évolution.* — Originairement, en effet, le milieu humain est essentiellement « anomique », son déterminisme ne s'est pas encore condensé en lois fixes et immuables analogues aux lois cosmiques; la complexité infinie et contradictoire, le caractère instable et irréductible des phénomènes sociaux excluent toute périodicité et toute prévision.

De cette inorganisation des rapports sociaux dérive nécessairement l'inorganisation de la conscience individuelle.

Partant de cette double anarchie, M. Draghicesco montre avec force le vice radical de toute sociologie objective (v. un chapitre remarquable sur la morale de M. Lévy-Brühl, p. 135 sqq.). Le milieu social n'est pas une *nature* dont l'homme pourrait contempler et découvrir les lois; d'une part il n'y a pas ici de réalité *extérieure* à l'homme, *indépendante* de lui, les phénomènes sociaux ne se réalisant que par l'action des individus eux-mêmes. D'autre part il s'agit d'une réalité essentiellement *mouvante*, en plein devenir. Sans cesse les individus organisent et modifient directement les relations sociales, dont on voudrait qu'ils enregistrent, passivement et sans intervenir, les prétendues lois immuables.

Il est donc absolument anti-scientifique de vouloir « désubjectiver » la science des sujets, et absolument vain de vouloir trouver dans la « nature » sociale des lois qui n'y sont encore qu'à l'état de *velléités*, de « devoirs », ou qui, déjà créées par l'action organisatrice des hommes sont essentiellement modifiables et ne permettent jamais de déduire objectivement l'avenir des constatations faites sur le passé ou le présent.

IIIe Phase : *Le mouvement.* — Individu et société, sans cesse réagissant l'un sur l'autre, sont donc dans une période dynamique d'effort, de croissance, de développement parallèle et corrélatif :

1° D'une part l'individu tend à se constituer. Grâce à la *Science*, la conscience se rationalise, devient de plus en plus une synthèse de notions scientifiques claires et précises, notions qui forment dès lors le fonds commun à tous les esprits.

Science impérative et généralisatrice, la *Morale* ne se borne pas à prescrire la soumission à la discipline sociale : elle est un effort continuel pour mettre nos idées, nos actes, « d'accord entre eux et avec ceux des autres ». La morale aboutit donc à identifier finalement le psychique

avec le social : éliminant toute incohérence de la conduite individuelle, elle nous ordonne de travailler à ériger chacune de nos actions en « principe d'une législation universelle ». C'est donc en se généralisant, en se *socialisant*, que l'individu se constitue solidement.

2° Inversement, pour se rationaliser et se régulariser, la société doit *tendre vers le psychique*, c'est-à-dire se rapprocher de plus en plus des individus, n'exister que par eux.

L'individu, élément actif au sein de la collectivité, doit donc prendre une attitude *volontaire* et législative. Exactement renseigné sur les phénomènes sociaux qu'il s'agit de coordonner, il doit *décréter leur uniformité* par un acte de volonté créatrice, en supprimant les exceptions et les faits irréductibles. Pratiquement, c'est la *Démocratie* qui réalise cette œuvre régulatrice. La conscience individuelle, anticipant toujours sur le milieu social, invente une idée, une formule de loi nouvelle, elle tâche de la suggérer aux masses par un effort énergique de propagande (méthode *déductive*).

Puis, lorsqu'une certaine uniformité a été ainsi répandue, un procédé d'*induction*, le suffrage universel, permet de dégager la loi implicitement désirée par beaucoup de consciences, et le principe des *majorités*, admirable instrument de régularité sociale, généralise et impose la loi à tous, en éliminant toutes les divergences.

Ce mouvement démocratique et socialiste, qui crée les lois de l'esprit et de la société, n'est donc qu'une « méthode scientifique qui s'est formée à l'insu et à côté des savants ».

Dans la période actuelle la science sociale ne peut être *réflexion* sur le donné, mais transformation du donné, la pratique sociale se confond avec la sociologie, » la démocratie est la science sociologique vivante et vécue, se créant elle-même ».

IV° Phase : *L'Absolu*. — N'insistons pas sur la dernière étape. M. Draghicesco n'hésite pas à prophétiser et à nous prédire qu'après une série de crises et de périodes organiques provisoires, la société devenue universelle, dans 500 000 ans environ, arrivera au « dernier terme du progrès », à un ordre *définitif* et éternel, état de stabilité et d'uniformité complète, qui rendra possible une sociologie naturaliste et parfaite, et qui sera la réalisation intégrale des tendances socialistes.

Très inégal, écrit dans un style généralement obscur et confus, ce livre, où l'analogie et l'à-peu-près semblent trop souvent régner en maîtres, est cependant une œuvre digne de retenir l'attention du lecteur. Il fourmille de points de vue, de rapprochements suggestifs. Il fait parfois sourire, il fait souvent penser.

L'Energétique et le Mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance par Abel Rey, professeur agrégé de philosophie au lycée de Beauvais, docteur ès lettres, 1 vol. in-16 de 187 p., Paris, Alcan, 1908. — Le petit livre de M. Rey est une thèse complémentaire, qui se rattache au sujet de sa « grande » thèse : *La théorie physique chez les physiciens contemporains*. On y retrouve la même manière d'aborder les questions, naturelle, claire, « sympathique », à laquelle on pourrait seulement reprocher de demeurer quelque peu générale et sommaire. M. Rey voudrait dire le mot du philosophe sur le débat qui est pendant actuellement entre les théoriciens de la physique. Le mécanisme et l'énergétique correspondent à deux conceptions différentes du savoir scientifique. L'un est une explication de l'expérience par les modalités du mouvement, il fournit à l'intelligence une représentation imaginative des phénomènes. Pour l'autre, au contraire, les principes sont les symboles mathématiques qui n'ont aucune connexion nécessaire avec le réel, qui n'en donnent nullement une figuration directe. Les lois de la connaissance peuvent-elles servir de criterium pour décider entre les deux conceptions rivales? Tel est le problème qu'a posé M. Rey. Pour le résoudre, il formule deux lois générales de la connaissance : « 1° La connaissance va du connu à l'inconnu en retrouvant toujours en une certaine mesure le connu dans l'inconnu; 2° La connaissance procède par un rythme perpétuel de synthèse et d'analyse, de généralisation et de restriction ». L'énergétique serait en contradiction avec ces deux lois, parce qu'elle tendrait à éliminer toute hypothèse imaginative, pour ne faire appel qu'à l'abstraction mathématique (il est vrai qu'elle échoue dans cette tentative, puisqu' « on ne pense pas sans images », et que le symbole algébrique constitue encore une façon d'imaginer), et parce qu'elle introduit une rupture de continuité entre l'induction qui part de l'expérience et la déduction qui se superpose à elle en partant de définitions arbitraires et conventionnelles : « Une théorie conceptuelle, au sens moderne de cette expression, n'a besoin d'avoir aucun rapport direct avec les connaissances expérimentales auxquelles elle s'applique ». Non seulement donc l'énergétique sera moins

instructive en soi que le mécanisme ; mais elle est aussi, elle est surtout, beaucoup moins favorable au progrès de la science. Le mécanisme, prenant soin de satisfaire à la fois aux exigences de l'intelligence et aux intérêts de l'imagination, a l'avantage précieux et décisif de ne jamais perdre le contact avec l'expérience et le réel : « Le mécanisme, le mécanisme actuel surtout, ne sont-ils pas alors la voie royale de la physique? » A cette question se relie la question plus générale qui forme la conclusion du livre de M. Rey et qui nous renseigne complètement sur sa pensée : « Le rationalisme serait-il la direction unilinéaire du développement inflexible de la pensée humaine, et la physique mécaniste contemporaine représenterait-elle une étape inévitable de ce développement, un rationalisme plus souple, plus psychologique, plus près des faits, plus positif en un mot? Ou, en renversant le point de vue, le rationalisme philosophique ne serait-il pas l'effort ininterrompu et progressif vers la science positive, vers la Science? »

La psychologie de la force, par A. Brasseur, 1 vol., in-8° de 235 p., Paris, Alcan, 1907. — Malgré son titre, cet ouvrage est moins une étude psychologique qu'une étude critique : l'auteur n'étudie les facteurs psychologiques qui ont contribué à la constitution de l'idée de force que pour montrer le peu de fondement de cette notion, et prétend établir que la force, source intarissable de confusion et d'obscurité, « n'est d'aucune nécessité rationnelle ou logique » et que la science ne pourrait que gagner à l'élimination complète d'une telle notion.

Parmi les travaux se rapportant à ce sujet, outre les œuvres des philosophes et des savants classiques, M. Brasseur a surtout utilisé, soit pour les critiquer, soit pour s'appuyer sur eux, les études critiques de H. Poincaré et de Mach, la logique scientifique de Delbœuf, l'étude de Lange « relative à la critique historique des principes mécaniques » (Ph. Studien, 1886) et l'article de P. Tannery, sur la « théorie de la matière d'après Kant » (Rev. Ph. 1885).

M. Brasseur examine successivement la loi physique, « suggérée par l'expérience et généralisée par l'induction », système de classification, qui implique bien comme postulat fondamental une loi d'ordre, mais n'a que faire de la force, — la résistance, donnée première, « fait qu'il faut accepter tel quel et qui nous est fourni d'ailleurs par l'expérience », sans que cette qualité primaire des corps trahisse l'existence objective de forces, — la continuité et la causalité, qui ne saurait s'expliquer par les notions grossières de causes et d'effets séparés ni par des forces, mais dont le principe est « une conséquence directe de la loi de continuité, laquelle repose sur la loi d'ordre que nous avons assise sur l'existence même de l'univers », — le mouvement, « notion première et incompréhensible », « donnée fournie par l'intuition », dont l'essence nous est inconnue, mais qui néanmoins *est*, ne commence ni ne finit, ne se crée ni ne se perd, persiste et se suffit à lui-même. L'étude du mouvement est particulièrement détaillée (p. 143-201), et l'auteur passe rapidement en revue les idées des principaux penseurs sur le mouvement, depuis Aristote jusqu'à Kant, Après cette étude du mouvement, il aborde l'étude de la force, pour montrer qu'elle n'apporte aucun éclaircissement et aucune précision nouvelle à l'exposé des lois du mouvement, et qu'au lieu de la regarder comme cause du mouvement, ce qui est à la fois vague et inutile, il serait préférable de la considérer comme un effet du mouvement à un instant donné, comme le « mouvement synthétisé ». Mais, même prise en ce sens, le mot « force », par suite des associations d'idées qu'il évoque invinciblement, est dangereux pour la science, ne répond à rien, puisque aussi bien « dans la nature on ne voit ni force, ni cause, qu'on n'y rencontre que le seul mouvement poursuivant son travail évolutif avec une constance et une régularité qu'on ne peut attribuer qu'à l'action d'un déterminisme universel ».

Tels sont, brièvement résumés, le livre et la thèse qu'il contient. Il est inutile d'insister sur l'importance du sujet et l'intérêt des questions soulevées. Malheureusement il est à regretter que l'auteur n'ait pas suffisamment soigné l'exposition, mieux composé ses chapitres et ses livres, plus vigoureusement charpenté son argumentation. L'ouvrage se présente trop, à notre gré, sous la forme d'une série de réflexions. Il n'en mérite pas moins la peine d'être lu avec attention, et représente assez bien un courant important de pensée scientifique et philosophique, courant d'inspiration à la fois positiviste et mécaniste.

Le Miracle et la Critique Historique, 1 vol. in-12 de 154 p. — **Le Miracle et la Critique scientifique**, 1 vol. in-12 de v-101 p., par P. Saintyves, Bibliothèque de critique religieuse, Paris, Nourry, 1907. — Ces volumes sont les deux premiers d'une série qui sera complète en quatre

volumes. Car « le fait miraculeux relève de quatre disciplines distinctes : l'histoire, la science, la philosophie et la théologie » (*Miracle et Critique Historique*, p. 8). C'est à l'histoire et à la science, jusqu'ici, que l'auteur a demandé de prononcer leur verdict sur les miracles de la religion chrétienne. Verdict négatif. Et pourtant il semble bien que l'auteur reste chrétien et catholique. Attendons les deuxième et troisième volumes pour savoir comment le philosophe et le théologien répondront aux objections de l'historien et du savant.

Le premier volume, très méthodique en même temps que très populaire, étudie successivement le miracle au point de vue de la critique textuelle (le texte primitif n'a-t-il pas été altéré?), de la critique de provenance (le texte primitif a-t-il vraiment l'origine qui lui est attribué?) de la critique d'interprétation (l'auteur a-t-il voulu écrire un roman, ou un livre d'histoire? a-t-il compris la distinction qui sépare les deux genres?), de la critique réelle enfin, qui porte sur le degré de sincérité et le degré d'exactitude du livre. « Les neuf dixièmes des miracles bibliques, sans qu'on puisse nier leur réalité, ne peuvent être considérés comme vraiment historiques. Dans le groupe historique formé par l'autre dixième, il n'y en a guère de véritablement certains si l'on s'en rapporte à la seule histoire. Il est vrai que la science moderne, en confirmant leur possibilité, leur rend une probabilité inattendue; mais déjà nous entrevoyons que la définition que nous avons donnée du miracle devra se modifier devant les progrès de la science et de ses explications » (pp. 140-1). Passons donc au second volume.

Le second volume expose, avec une parfaite clarté, les difficultés que la science oppose à la thèse du miracle. Ou bien la critique scientifique, après mûr examen, rejette le prétendu fait miraculeux; ou bien elle le déclare authentique, mais alors, c'est pour lui refuser « le brevet de singularité et d'irréductibilité que lui décerne le théologien » (p. 20). Ou bien les lois scientifiques sont conçues comme ayant une existence objective : alors il n'y a pas de miracle, ce que nous appelons miracle est seulement l'effet d'une cause inconnue. Ou bien les lois sont considérées comme des constructions subjectives de l'esprit, et nous adoptons la thèse de la contingence : alors, tout devenant miracle, de nouveau, et par un detour, rien n'est miracle. Suit un exposé de la loi des trois états, que l'auteur semble considérer comme constituant la loi normale d'évolution de l'esprit humain. Donc le miracle est absolument indiscernable? En aucune façon. « Le miracle est indiscernable à la science », et voilà tout. « Le miracle n'est qu'un fait ordinaire dans lequel un esprit et un cœur pieux croient connaître et reconnaissent en effet l'action singulière de l'Universelle Providence. L'affirmation du miracle est un point de vue de la piété ou de l'esprit religieux en faveur duquel la science ne saurait témoigner, mais contre lequel elle ne saurait non plus protester sans sortir des limites que lui assignent ses propres méthodes » (p. 46). Nous attendons que la suite de l'ouvrage nous livre le secret de ce subjectivisme religieux.

La femme dans la famille, par Paul Lapie, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, 1 vol. in-18 jésus de 324 p., Bibliothèque biologique et sociologique de la femme, publiée sous la direction du Dr Toulouse, Paris, O. Doin, 1908. — L'ouvrage se divise en deux parties. Dans la première, qui comprend les chapitres I à V de l'ouvrage, l'auteur cherche à déterminer quelle est, dans les diverses sociétés humaines, et en particulier dans la société européenne, la valeur de la femme comparée à la valeur de l'homme. Ces « valeurs » tiennent aux jugements collectifs portés, à un moment donné, par la société tout entière, sur les fonctions qui échoient respectivement aux femmes et aux hommes : M. P. Lapie n'a pas de peine à démontrer l'insuffisance de la théorie spencérienne, qui voit dans l'amélioration de la condition de la femme un cas particulier de sa loi générale d'après laquelle toutes les sociétés passent du type militaire au type industriel. La situation de la femme est privilégiée dans des sociétés aussi différentes que celles des Peaux-Rouges, celle des Égyptiens de l'antiquité, et les États-Unis d'aujourd'hui. Il étudie ensuite la situation faite à la femme par notre Code Civil, il se demande si, en dépit de la quasi immutabilité du Code, le jugement de valeur porté par la société française sur la femme n'a pas changé depuis un siècle. La famille, considérée comme une unité politique, comme une unité religieuse, et même comme une unité économique, se désagrège de jour en jour. Pourtant la désagrégation est encore assez peu avancée pour que, sur huit millions d'épouses françaises, sept millions de femmes, travailleuses des champs, ouvrières à domicile, ménagères et éducatrices, vivent sous la direction de leur époux ». Il faut donc, pour les familles

européennes, plusieurs régimes. Suppression du gouvernement autoritaire, là où la désunion politique, religieuse, et économique, a fini de s'effectuer. Maintien de ce gouvernement là où il est nécessaire encore, mais non pas nécessairement au profit de l'homme. Car la femme, contrairement à l'opinion des rédacteurs du Code Civil, a de moins en moins besoin d'obéir pour être heureuse. De plus en plus, la valeur de l'Européenne — valeur apparente, valeur réelle — tend à se rapprocher de celle de son mari.

D'où les conclusions pratiques où l'ouvrage aboutit, et qui sont enoncées dans les deux derniers chapitres, sous le titre de l' « Union Juste ». Sans suivre l'auteur dans les détails où il entre, disons qu'il repousse le système de l'union libre. « Dans l'union libre, la rupture, libre, elle aussi, menacera la femme plus que l'homme, et cette menace la soumettra, plus durement que le Code, à la loi du mâle... L'Etat s'aperçoit aujourd'hui que même s'ils sont signés par des hommes, en apparence égaux, des contrats peuvent être injustes; et il tend à intervenir — entre patrons et ouvriers, par exemple, — pour prévenir ces injustices. Comment laisserait-il sans surveillance les relations des deux sexes, alors que l'un paraît encore si souvent inférieur à l'autre? » Le système qu'il préconise, c'est ce qu'on pourrait appeler le système de la multiplicité des contrats. Sans parler de certaines règles absolues qu'il conviendrait d'édicter (M. Lapie propose de relever, par exemple, à vingt et un ans pour les deux sexes la majorité matrimoniale), la loi poserait des règles générales, mais laisserait les conjoints, au moment de l'union et même postérieurement à l'union, libres d'en adopter d'autres. « La loi, si l'on veut, décrirait un modèle de contrat qui régirait tous ceux qui n'éprouveraient pas le besoin d'en rédiger d'autre. Elle pourrait même présenter plusieurs de ces modèles entre lesquels choisiraient les fiancés. Mais elle les autoriserait à composer des conventions plus détaillées et plus spéciales, n'interdisant que les clauses contraires à la morale et au droit.

Il se trouvera peut-être des critiques pour reprocher à M. P. Lapie une utilisation, à leur gré, trop rapide des documents historiques qu'il a recueillis. Mais que nous importe, si le livre est riche en faits curieux, s'il se lit avec intérêt et profit? On reprochera peut-être encore à M. P. Lapie, réformateur, de ne pas s'attacher assez scrupuleusement, dans ses projets de législation du mariage, à observer et à suivre le cours de l'histoire, et de fabriquer de toutes pièces, dans son esprit, le système matrimonial dont il préconise l'adoption. Mais, encore une fois, qu'importe? Depuis le jour où il a paru en librarie, le livre de M. P. Lapie fait partie, comme on dit, de « la réalité sociale donnée »; il est impossible dorenavant que les idées de M. Lapie n'exercent pas une influence, si légère soit-elle, sur la législation française du mariage, dans un an ou dans cinquante ans.

Le langage musical et ses troubles hystériques, par le Dr J. Ingegnieros, professeur à l'Université de Buenos-Aires, 1 vol. in-8 de 208 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce qu'il y a de personnel et de nouveau dans le livre de M. Ingegnieros, c'est, comme il sied à un médecin, une série d'observations cliniques. Ces observations, déjà publiées dans des revues spéciales, concernent des cas d'*amusies* soit complètes, soit partielles, qui permettent de construire un tableau des amusies analogue au tableau classique des aphasies. On aura ainsi une *surdité* musicale, une *aphémie* musicale (soit vocale, soit instrumentale; cette dernière mériterait plutôt du reste d'être rapprochée de l'agraphie, étant comme elle un trouble moteur), une *cécité* musicale, et une *agraphie* musicale. L'auteur distingue de l'amusie l'*hypermusie* (raptus musicaux, mélodisation de la lecture) et la *paramusie*, cette dernière classe comprenant des groupes de faits très hétérogènes (obsessions musicales, phonophobie, audition colorée, etc.). M. Ingegnieros ne tente pas de trouver pour ces cas d'explication nouvelle, et il se borne à les faire rentrer dans les cadres de la vieille et classique théorie de l'aphasie. Signalons, dans la première partie du livre, un résumé intéressant et très complet des faits et des théories relatifs à la *psychophysiologie de l'évolution musicale*.

Il serait évidemment ridicule de demander à l'auteur de traiter un autre sujet que celui qu'il a choisi. Nous voudrions pourtant demander à M. Ingegnieros pourquoi il s'est borné à étudier les troubles musicaux chez les hystériques seulement. On sait avec quelle défiance il faut aborder l'étude de l'hystérie en général. Il n'est pas rare qu'on rencontre là des pseudo aphasies, plus apparentes que réelles, et ces cas tentent généralement beaucoup l'observateur, précisément parce qu'ils sont plus beaux, et pour cause, que les cas d'aphasie véritable, dus à une lésion organique. Un pareil danger n'est-il pas à craindre pour l'amusie? Espérons que le Dr Ingegnieros

répondra bientôt à toute critique de ce genre, en complétant et en élargissant son travail.

Logik. 3e édition remaniée, par Wilhelm Wundt. Tome I : *Logique générale et théorie de la connaissance*, 1906. Tome II : *Logique des sciences exactes*, 1907. Tome III : paraîtra prochainement. Stuttgart, Ferdinand Enke. — La logique de Wundt, dont la 1re édition a paru en 1880-3, la 2e en 1893-5, et dont la 3e est en cours de publication, est une œuvre monumentale, dont la valeur est généralement reconnue. A son apparition, inaugurant la série des ouvrages philosophiques de l'auteur, elle marquait nettement son indépendance à l'égard de la tradition et révélait une puissance et une rigueur de pensée de premier ordre. Comparée aux traités également originaux de Sigwart et de Schuppe, on peut dire qu'elle insiste moins sur les questions formelles et de principe. Mais, par contre, fondée sur les données réelles du savoir positif, elle étudie le développement de la connaissance, les méthodes et les problèmes des sciences particulières, avec une ampleur et une sûreté d'information, qui ont pu la faire comparer à une sorte d'encyclopédie philosophique du savoir humain à la fin du XIXe siècle.

Si nous comparons la dernière édition à la précédente, il nous faut indiquer d'abord une petite modification extérieure. Les deux parties traitant de la méthodologie, qui formaient ensemble le tome II, paraissent maintenant en deux tomes distincts. La troisième édition comprend donc trois tomes, dont le premier contient la logique générale (développement et formes de la pensée) avec la théorie de la connaissance (développement et principe), dont le deuxième étudie la méthodologie générale ainsi que la Logique des Mathématiques et celle des Sciences de la nature, et dont le troisième, encore à paraître, sera consacré aux sciences de l'esprit.

Les changements et additions ne sont pas négligeables; ils ne modifient sans doute aucun point essentiel, mais ils mettent l'ouvrage au courant des théories contemporaines et des derniers résultats de la science, en exposant ceux-ci et en critiquant celles-là. Nous allons signaler simplement, mais avec précision, les choses nouvelles les plus notables.

Dans le tome I : p. 10-16, un paragraphe sur « Psychologie et Logique », où l'auteur, entre autres choses, se justifie d'appliquer le point de vue psychologique à son sujet; p. 47, où il fait intervenir le sentiment intellectuel (Begriffsgefühl); p. 82-3, où, s'opposant à Sigwart, il définit avec plus de précision la nature de l'évidence; p. 386-97, où il expose et critique les principales théories positivistes de la connaissance à l'heure actuelle, reposant sur les principes de l'immanence, de l'économie, du conventionalisme; p. 443-8, deux petits paragraphes sur les hypothèses permanentes, sur hypothèses et théorie; p. 471-3, quelques remarques sur l'évolution psychologique de l'intuition de temps; p. 482, 488-91, 494, 505-6, des considérations sur l'espace, avec discussion des idées d'H. Poincaré; p. 512-4, sur l'extension du concept de nombre; p. 530-2, sur le concept de substance en psychologie; p. 548-50, sur la signification des axiomes logiques; p. 563-5, 597-603, sur le principe de causalité, son caractère d'universalité et de nécessité, défendu contre certaine tendance positiviste; p. 616-8, un paragraphe sur le concept psychologique de force.

Dans le tome II, p. 85-100, un nouveau chapitre, « le système des sciences », qui la forme un utile anneau de passage entre Méthodologie générale et la Méthodologie spéciale, et qui complète des expositions analogues dans le « System » et la « Einleitung » ; p. 450-1, 458, 533-8, sur la théorie des électrons et la composition des atomes, les éléments chimiques et la conservation de la matière; p. 563-6, sur la finalité dans l'explication des phénomènes de la vie; p. 579-80, sur les adaptations chimiques; p. 585-6, sur la théorie des mutations; p. 594-8, sur les substances colloïdales et le protoplasme; p. 605-7, sur le passage de la physiologie à la psychologie; 625-31, sur quelques formes, récemment étudiées, d'altération et de défense de l'organisme.

Ces renvois, dans leur brièveté, seront plus utiles pour les recherches, croyons-nous, que de longues considérations générales.

La Logique, comme on le sait, n'est pas un ouvrage isolé dans la pensée de Wundt. Elle représente, peut-on dire, une aile, et l'Ethique ensuite l'autre aile, d'un édifice philosophique, dont le corps central est formé par le Système, et qui porte dans son architecture puissante et majestueuse la marque du génie intellectuel. Maintenant qu'il devient possible d'embrasser d'un coup d'œil avec assez de recul l'ensemble de cette œuvre qui

a pris sa forme définitive, la Revue se propose d'y consacrer une étude spéciale qui paraîtra prochainement.

Das Problem der Empfindung. Die Empfindung und das Bewusstsein, par J. Paulsen. 1 vol. in-8 de 113 p., Giessen, Töpelmann, 1907. — Le point essentiel du problème de la sensation est, pour l'auteur, le rapport qui semble établi par elle entre la conscience et la réalité. — De ce point de vue théorique, les principes de la psychophysique de Fechner et de la psychologie expérimentale de Wundt sont minutieusement discutés et mis au point. Leur vice commun est de supposer comme donnée l'indépendance de la sensation et de l'excitation à l'égard l'une de l'autre, série intérieure et série extérieure de phénomènes, entre lesquelles il s'agirait de découvrir empiriquement une relation. Ainsi posé le problème théorique est insoluble. — Jean Müller, dont l'auteur, dans une troisième partie, étudie la physiologie des sens, accomplit « la suppression de cette corrélativité, dans l'intention d'écarter l'opposition de la Physique et de la Psychologie en tant que deux sortes de réalités différentes » (p. 87). « La sensation correspond à une modification de nos nerfs. » (p. 91). « Comme telle elle définit le rapport de deux moments de la conscience et non pas le rapport d'un état de conscience à un phénomène extérieur hétérogène » (p. 94). Tandis que la conscience au début n'était qu'un vague « sentiment de soi-même », déjà « la sensation est le commencement d'un développement de la conscience, dont la fin sera la conscience du monde extérieur » (p. 96). « Pour ce développement doivent intervenir d'autres facteurs psychologiques, la représentation et le jugement dans lequel le monde s'engendre et se détermine » (p. 97). En sorte que le rapport entre l'excitation et la sensation se doit comprendre comme transcendental (p. 98). Et dès lors la psychologie des sens ne peut se passer d'une logique transcendentale : l'auteur analyse « les hypothèses logiques et psychologiques de la physiologie des sens ».

L'ouvrage n'a pas de conclusion générale ; il n'en comportait pas : c'est une étude documentaire, abstraite et dialectique, mais vigoureuse et, dans sa troisième partie, d'une forte discipline Kantienne, comme on pouvait l'attendre d'un des grands professeurs de l'Allemagne contemporaine.

Aphorismen zur Moralphilosophie, par Martin Meyer, 1 vol. in-8 de 297 p., Berlin et Leipzig, Seemann, s. d. — On ne lira pas sans une vive surprise le livre de M. Meyer. Mais cette impression ne sera pas pour lui déplaire : dans ces quelque deux mille aphorismes, il a volontairement accumulé bizarreries, trivialités et contradictions ; on croirait qu'il a tenu à justifier l'un de ses mots : « Bouffon de Sa Majesté la Société, voilà ma vocation ! » Toutefois, il écrit ailleurs : « Un seul postulat : être sérieux dans la vie ». Quelle est donc, quand il n'oublie pas son postulat, la philosophie de M. Meyer ? C'est une philosophie à la dernière mode, violemment hostile au rationalisme. « La science est une partie de la vie » ; donc, la vie prime la science et lui impose ses lois. Il n'y a pas deux espèces de connaissance, mais une seule : l'intuition. Et quand l'intuition s'appelle extase, la connaissance parvient à son optimum. La raison est essentiellement arbitraire et contradictoire ; elle est la mère de tous les maux ; elle paralyse l'action, elle analyse quand il faudrait synthétiser, elle exalte l'orgueil humain. Tout ce qui naît de l'intelligence est mauvais : sciences naturelles, philosophie du XVIIIe siècle, révolution française, suffrage universel, individualisme, socialisme, etc. Aucune des idées de M. Meyer n'a le mérite de la nouveauté, et il se garderait bien d'employer, pour les exposer, une méthode rationnelle ; il procède par fulgurations. Avouons que certaines sont éclatantes : « Les empiristes, c'est de la canaille », proclame-t-il.

On n'est pas surpris d'entendre cet ennemi de la raison et de l'expérience déclarer qu'il n'est pas de morale sans religion. Seule, à son avis, la religion peut expliquer la conscience, mettre l'unité dans la vie individuelle, souder les unes aux autres les générations, synthétiser le triple idéal du vrai, du beau et du bien, faire régner sur les hommes non pas un droit d'une rigueur trop sèche, mais la véritable justice et le véritable amour. Mais quelle religion opère ces merveilles ? M. Meyer maltraite les religions positives presque autant que les philosophies rationalistes. Le christianisme lui-même ne trouve pas grâce devant lui. Sans doute il donne d'excellents préceptes pour la vie intérieure, mais « pour régler les rapports mutuels des hommes, il ne dit qu'un mot : Amour ! amour ! et ce n'est pas une solution ! » Bien plus, il nous propose comme modèle un contrat immoral où l'une des parties est sans compensation sacrifiée à l'autre. La religion à laquelle M. Meyer sacrifie lui-même la science, la philosophie et l'esprit moderne, c'est une religion qui n'existe pas, c'est la « religion de l'avenir », religion qui synthétisera le réel et l'idéal, réconciliera toutes les religions positives

s'harmonisera avec le progrès, aura, en un mot, toutes les vertus. M. Meyer affirme qu'il ne veut pas « river la conscience moderne à celle du moyen âge, mais la relier à l'Éternel » : belle formule, mais que nous gâte le souvenir d'un autre aphorisme où, tout en accordant que « chaque religion, avec le temps, perd son contenu et finit par n'être qu'une forme vide », on se résignait à « conserver la forme vide, tant qu'une religion supérieure ne viendra pas la remplacer ». Puisque la « religion de l'avenir » n'est pas née, peut-être ferons-nous bien de préférer aux « formes vides » des disciplines rationnelles, qui sans doute ne sont pas parfaites mais que M. Meyer n'en a pas moins calomniées.

Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standprunkte und Probleme, par Frischeisen-Köhler, privat-docent à l'Université de Berlin, 1 vol. in-8° de xii-412 p., Ferdinand Enke, Stuttgart, 1907. — Le livre de M. Frischeisen Köhler est un recueil de morceaux choisis de philosophes contemporains que son auteur présente comme une introduction à l'étude de la philosophie moderne. Il a préféré, pour atteindre à plus d'objectivité, cette présentation directe des différentes doctrines actuelles par leur auteur même, à un exposé systématique qui risquerait de les déformer. L'une d'entre ces dissertations, celle de Lange, dans la théorie de l'illusion, a été écrite spécialement pour le présent-recueil, les autres sont empruntées à divers ouvrages philosophiques, pour la plupart allemands, et groupées, non dans un ordre historique, mais d'après leur contenu, sous cinq grandes rubriques : Problèmes se rapportant à la théorie de la connaissance et à la logique. — Problèmes de la philosophie de la nature. — Problèmes de la philosophie de l'esprit. — Problèmes d'esthétique. — Problèmes de philosophie pratique ; le plus souvent opposées deux à deux, de manière à présenter sur une même question les opinions diverses ou contraires exprimées par différents penseurs. C'est ainsi qu'en face de la théorie de l'énergétique de W. Ostward est placée la critique de l'énergétique de W. Wundt, et qu'à côté de la dissertation de Paulsen sur le déterminisme on trouve un exposé de la doctrine indéterministe de W. James.

M. Frischeisen-Köhler ne craint pas, en juxtaposant ainsi des solutions opposées, donner à son livre l'apparence d'un plaidoyer en faveur du scepticisme; il laisse seulement au lecteur, qui peut être, suivant ses tendances, diversement touché par des arguments divers, le choix entre des points de vue variés. Son intention principale est de donner une impression d'ensemble des diverses directions prises par la pensée philosophique allemande à l'époque contemporaine, époque qu'il considère comme une véritable renaissance de l'esprit philosophique. Quant à l'impression de diversité qui paraît devoir résulter de la lecture de son recueil, M. Frischeisen-Köhler la considère volontiers comme caractéristique des recherches philosophiques. Il n'y a point, dit-il, de Philosophie en tant que science; son développement est tout autre que celui de la science; et pourtant ce développement est continu à sa manière, et marque un progrès.

Lay Sermons and Addresses, *Delivered in the Hall of Balliol College, Oxford*, par Edward Caird, 1 vol. in-12 de 312 p., Glasgow., James Maclehose, 1907. — Thomas Hill Green, quand il devint tuteur, se décida à continuer, bien que laïque, la pratique des tuteurs ecclésiastiques d'Oxford : il fit des sermons aux étudiants. M. Caird, son ami et son admirateur, devenu tuteur à son tour, fit aussi des « sermons laïques ». Les sermons de M. Caird sont moins ardus que ceux de Green ; ils sont d'une inspiration moins austère ; ils reviennent plus souvent à la vie concrète, c'est-à-dire dans le cas présent, à la vie de la nation anglaise, du collège anglais. Mais les principes des deux philosophes sont en grande partie les mêmes. L'un a été le fondateur, l'autre est le représentant éloquent de l'école néo-kantienne, ou hégélienne, dans les universités anglaises. Caird examine les problèmes moraux en philosophe hégélien qui cherche à réconcilier les vérités partielles dans des vérités plus hautes ; en esprit religieux, pour qui la religion est une expérience individuelle, indépendante des dogmes.

Le christianisme a pu combattre l'amour de la vie ; mais il évolue, il se développe, et aujourd'hui, ce qu'il doit nous faire comprendre, c'est la signification divine de la nature et de l'homme, la pureté universelle, la toute-puissance de la foi ; il doit nous dire que toute passion peut être transformée en devoir, et tout devoir en passion ; il ne doit pas nous faire reculer devant les devoirs imposés par la vie, même pas devant la concurrence, qui nous conduit à une vie bonne et belle, si du moins nous nous montrons bienfaisants envers les faibles et les malheureux, et si nous attendons avec confiance la venue prochaine du royaume de Dieu sur cette terre.

La valeur de l'individu se mesure à son rayonnement social, nous dit Caird ; et il réconcilie ainsi le principe social et le

principe individuel, le catholicisme et le protestantisme. Ce qui fait la grandeur de la nation, c'est l'utilité de la mission qui lui a été imposée par Dieu pour le bien de l'humanité, nous dit-il encore ; et il réconcilie ainsi le respect de la patrie et le respect de l'humanité. Caird est guidé dans tous ses sermons par ce qu'il appelle « un utilitarisme élevé », par « une tendance à évaluer ces choses par leurs résultats pratiques, mais leurs résultats pratiques, dans le sens du développement du caractère, dans le sens du bien-être social grandissant ».

The aim and achievements of scientific method, an epistemological essay, by T. Percy Nunn, M. A., D. Sc., Vice-Principal of the London Day Training College. 1 vol. in-8 de x-144 p., London, Macmillan and Co. 1907. — Chapitre I. M. Nunn fait au Pragmatisme, « the prevailing fashion in Thought », cette concession de remplacer « la conception courante de la science, purement statique, comme un ensemble de vérités, par une conception dynamique, la science apparaissant comme une tendance définie » (*a definite pursuit*) ou encore comme un « processus conatif » (p. 4). Mais il se révolte quand le pragmatisme lui demande de ne définir l'objet, ou l'objectif, que par sa relation à l'action. Se ralliant au réalisme de MM. G. Moore et B. Russell, il affirme la réalité objective, indépendante de notre activité mentale, de tout l'univers du sens commun. L'erreur capitale du matérialisme consiste non dans la croyance à l'objectivité des qualités premières, ou de quelques-unes d'entre elles, mais dans le refus d'admettre l'objectivité des qualités secondes. Contre MM. William James, Poincaré, Pearson, M. Nunn tient également pour la réalité absolue du temps et de l'espace. Il reconnaît d'ailleurs, tout en se déclarant d'accord sur ce point avec M. B. Russell, que « l'attitude qu'un penseur adoptera sur cette question dépend à un haut degré de son tempérament intellectuel » (p. 44). Le voici donc de nouveau pragmatiste, alors même qu'il réfute le pragmatisme. A travers tout l'ouvrage, ce sera la même oscillation, à moitié voulue, à moitié involontaire, entre deux formes très différentes de pensée philosophique.

Chapitre II. C'est le plus faible de tout le livre. En quatorze pages, on ne saurait, comme paraît vouloir le faire M. Nunn, nous donner un tableau des progrès accomplis par la pensée scientifique depuis les origines jusqu'au XVIIe siècle. Il s'agit d'expliquer comment aux « synthèses inévitables ou primaires » qui constituent l'univers du sens commun, se surajoutent ces « synthèses secondaires, non inévitables », qui constituent le monde de la science. Animisme des époques primitives, hylozoïsme de l'âge hellénique (et les Pythagoriciens, et les Platoniciens, que M. Nunn ne mentionne pas, étaient ce des hylozoïstes ?), raisonnements théologiques ou métaphysiques de Descartes, de Leibnitz, de Kepler (ici quelques curieuses citations). Chez Kepler, M. Nunn montre le passage insensible de la préoccupation théologique à l'état d'esprit désintéressé où se place le savant en face du donné. Ce n'est pas tant la méthode qui change, c'est l'objet de la recherche : on commence à s'intéresser à l'objectif en tant que tel.

Chapitres III et IV, très documentés, les meilleurs du livre. M. Nunn étudie le rôle de l'hypothèse dans la science moderne depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours. Il prend pour exemple d'abord la notion d'atome. Il analyse ensuite les progrès effectués par la science de la chaleur. La science fait entrer les faits primaires dans des « constructions secondaires, ou systèmes aperceptifs », « au moyen d'idées empruntées à d'autres domaines de l'expérience ». Chaque science est libre de choisir à son gré ses hypothèses directrices, libre de les adopter à un certain moment, puis de les rejeter plus tard, comme étant, suivant les instants, utiles et nuisibles à son progrès. Aucune n'a le droit de faire rentrer ces hypothèses dans la réalité objective elle-même, à titre de partie intégrante.

Nous voici donc bien près du pragmatisme. Dans un dernier chapitre, M. Nunn définit sa position moyenne. Il commence par établir une distinction entre trois types de « construction secondaire ». Premier type : étant donné un certain nombre de faits, constituant un « système spatio-temporel incomplet, mais d'aspect familier », on reconstruit, par interpolation d'un nombre suffisant d'autres faits, le système dont les faits connus étaient les éléments détachés (exemple : la reconstitution d'un fossile). Second type : l'hypothèse « éjective ». Elle consiste à attribuer à d'autres êtres que nous, nos mobiles et nos intentions un juré qui cherche à deviner les motifs du prévenu, le savant du XVIIe siècle qui attribue à la matière une force d'attraction) : elle porte non sur les existences spatio-temporelles, mais sur les relations de ces existences entre elles ; elle est, au moins idéalement, vérifiable. Troisième type : l'hypothèse scientifique proprement dite. Elle est caractérisée par le défaut

d'homogénéité entre les données et les faits interpolés ; par le caractère invérifiable des faits interpolés ; par le fait que la construction secondaire se substitue aux faits, au lieu de les compléter seulement. On est donc, nous dit M. Nunn, assez naturellement porté à établir une solution de continuité entre les jugements de sens commun et les jugements qui impliquent une hypothèse du troisième type. M. Nunn va plus loin, et essaie d'établir une semblable solution de continuité entre les jugements de sens commun et les jugements qui impliquent une hypothèse scientifique du premier type. Il y aurait donc, d'une part, une réalité de sens commun, donnée en bloc, objet de jugements sans hypothèses, et, d'autre part, un système, toujours évitable, d'hypothèses de genres divers. Voilà le concordat que M. Nunn propose, entre le pragmatisme et le réalisme. Il est douteux que l'esprit humain y trouve le repos. Les pragmatistes n'accepteront pas les limites que M. Nunn impose à leur doctrine ; et bien des gens s'apercevront peut-être qu'ils étaient des pragmatistes sans le savoir, s'il faut être pragmatiste » pour regarder les faits primaires et les constructions secondaires, comme étant simplement des stades différents d'un processus créateur homogène auquel il est impossible d'assigner une limite, soit inférieure, soit supérieure » (p. 143).

Istoria Pedagogiei (Histoire de la pédagogie) vol. III, par J. Gavanescul, professeur à l'Université de Jassy. 1 vol. in-16 de 426 p., Bucarest, typ. « Minerva », 1907. — On trouve en ce volume le résumé du savant cours fait en 1903-4 par M. Gavanescul à l'Université de Jassy. Dans les deux volumes précédents, l'auteur avait montré la nécessité de l'histoire de la pédagogie, et il avait esquissé les doctrines de l'antiquité grecque et romaine et des temps modernes jusqu'au XVIIe siècle inclusivement. Le présent volume s'occupe du XVIIIe siècle.

L'intérêt pédagogique du XVIIIe siècle gravite autour de Rousseau. L'*Emile* a influencé toute la littérature pédagogique de son temps. Il s'est concrétisé même en des institutions comme le Philanthropinum de Basedow. L'auteur cherche la place du système pédagogique de Rousseau dans sa philosophie et la place de celle-ci dans le cadre de la pensée du XVIIIe siècle. Il critique ensuite cette doctrine.

Suit une étude fort intéressante sur le réalisme et « l'humanisme », sur l'organisation des universités allemandes et sur l'état de culture des principautés romaines.

L'ouvrage est aussi intéressant qu'agréable à lire.

Educatia priu sine îususi (L'Éducation par soi-même) par G. Aslan, docteur de la Faculté des lettres de l'Université de Paris. 14 fascicules de 16 p., in-8, Bucarest, typ. « Universala », 1907. — L'Université d'aujourd'hui se borne à l'enseignement, elle ne donne pas l'éducation morale, ni même l'éducation professionnelle. Il n'y a que la Faculté de médecine qui échappe en partie à ce dernier reproche. M. Aslan s'est proposé de combler partiellement cette lacune à l'Université de Bucarest en y faisant un cours pratique d'éducation par soi-même.

A l'âge d'étudiant, l'homme peut et doit se cultiver lui-même. La vie humaine étant très complexe, l'éducation reçue en famille et à l'école ne suffit pas. Pour tirer le meilleur profit de sa nature, le jeune homme doit développer ses facultés, il doit tirer des leçons de sa propre conduite et de la conduite des autres, il doit se former de bonnes habitudes, se défaire des mauvaises, etc.

Cette éducation de soi par soi est possible, bien que difficile. Le moyen, c'est de se traiter soi-même comme autrui. On se corrige soi-même comme s'il s'agissait de corriger un autre. On juge ses actions d'après leurs conséquences et on juge sa personne en se rappelant l'état d'âme et les circonstances qui ont déterminé l'action. On découvre ainsi ses qualités et ses défauts. Une fois arrivé à la connaissance de soi-même, on fait un plan de perfectionnement que l'on observe jour par jour. On note dans un calendrier les succès et les échecs, pour rendre visible le résultat de ses efforts vers le mieux.

L'éducation de soi est une œuvre de tous les instants. Or la volonté n'est pas toujours prête à lutter contre l'inertie, les penchants ou les mauvaises habitudes. C'est pourquoi on recourt à l'auto-suggestion. Chaque soir on examine sa conduite de la veille et on décide son activité du lendemain. On affirme, on répète qu'on accomplira sa décision jusqu'à ce que l'on se persuade qu'il en sera ainsi.

La suggestion venue des autres est également très importante. Il faut chercher le commerce des hommes et des livres, qui font désirer la vie énergique. L'idéal de chacun doit être de vivre une vie aussi complète et aussi intense que sa nature le lui permet.

L'ouvrage s'achève par des conseils sur l'éducation de l'intelligence, des sentiments, de la volonté, et sur la formation des bonnes habitudes, etc.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Journal de Psychologie normale et pathologique. Directeurs : Dr Pierre Janet et Dr Georges Dumas. 1 vol. in-8 de 672 p., Paris, Alcan, 1907. — Pour réaliser plus complètement les intentions qui ont présidé à sa création et constituer mieux encore un organe central d'information pour les psychologues, le *Journal de Psychologie* a joint, cette année, à sa bibliographie, accompagnée d'analyses, des ouvrages psychologiques nouveaux et à un certain nombre d'articles originaux, la publication des comptes-rendus des séances de la *Société de Psychologie*. L'ensemble fourni par ces articles et les communications fournit des renseignements utiles sur les principales questions à l'ordre du jour.

C'est d'abord la psychologie religieuse à laquelle se rapportent les communications du Dr Dumas, qui, très ingénieusement, étudie la stigmatisation des mystiques, analysant le mécanisme psychologique par lequel la plaie du flanc se produit chez eux, tantôt à droite, tantôt à gauche. *La plaie du flanc chez les stigmatisés chrétiens*, II, S. p. 324. Dans une autre note (*Physiologie d'un miracle*, V. p. 452), il tente d'expliquer les phénomènes d'odeur de sainteté rapportés par de nombreux hagiographes, en les rapprochant de faits cliniques facilement observables (odeurs de musc, d'ananas, de violette, de sainfoin, etc., exhalées par certains malades; odeur bien connue de pomme de reinette des diabétiques atteints d'acétonémie). Enfin il rapporte dans une troisième communication (*Les loups-garous*, III, p. 225) de nombreux faits de lycanthropie que la pathologie lui permet de ranger en deux groupes. Certains lycanthropes auraient été des imaginatifs, des extatiques pour la plupart inoffensifs ; d'autres, au contraire, assassins et cannibales, paraissent atteints de maladies nerveuses et mentales très diverses mais que M. Dumas incline à ranger toutes dans le groupe des dégénérescences. Il s'agissait de dégénérés, d'impuissants qui tuent parce qu'ils ont besoin d'une émotion violente pour éprouver une sensation voluptueuse.

Le problème de la responsabilité, soulevé cet été au Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française réunis à Genève, est étudié par M. Grasset dans un article intéressant (VI, p. 481. *La responsabilité des criminels devant le Congrès des aliénistes et neurologistes de Genève*), où il critique les conclusions du rapport de M. Gilbert Ballet et la motion votée à ce congrès et qui proposait d'exclure des rapports des experts le terme de responsabilité comme n'ayant aucun sens médical et de réduire le rôle du médecin devant le tribunal à l'exposé des tares physiologiques et psychologiques des sujets dont l'examen lui a été confié. M. Grasset au contraire, à côté d'une responsabilité sociale et d'une responsabilité morale, conçoit l'idée d'une responsabilité médicale qui serait fonction de la normalité des neurones psychiques et entraînerait nécessairement la notion d'irresponsabilité et de responsabilité atténuée. Il voudrait que, conformément à cette conception et au principe énoncé dans la nouvelle loi sur les aliénés (« l'assistance et les soins nécessaires aux aliénés sont obligatoires »), dans certaines circonstances, le juge ordonnât, comme complément ou en remplacement de la peine, le *traitement obligatoire*, dans des établissements spéciaux, des condamnés dont la responsabilité a été reconnue atténuée ou abolie. Un vœu déposé en ce sens au Congrès de Genève ayant été rejeté, M. Grasset expose sa doctrine avec des exemples et des preuves nouvelles à l'appui, et répond aux nombreuses critiques de ses adversaires.

A la théorie des émotions se rapportent un grand nombre d'études. Suivant M. Pieron (*La question d'un centre nerveux sous-cortical des émotions et la théorie périphérique*, Comm. Soc. de Psych. IV, p. 335. *La théorie des émotions et les données actuelles de la physiologie*, V. p. 439). S'appuyant sur les expériences de Pagano — qui provoquait diverses émotions chez des chiens en irritant par des piqûres de curare des points déterminés du noyau caudé — et dans celles de Shewington — qui rendait des chiens anesthésiques, par section de la moelle dans la région cervicale inférieure, et des pneumogastriques qui contiennent les troncs sympathiques, sans que fussent supprimées les émotions et leurs manifestations, — il admet que l'émotion a son siège physiologique dans le noyau caudé : elle serait un phénomène mental et cérébral, non le résultat des modifications de la cœnesthésie. M. R. d'Alloxnes (*l'explication physiologique de l'émotion*, VI, p. 517) soutient contre M. Piéron sa séduisante théorie de l'origine périphérique viscérale de l'émotion. Il reproche à M. Piéron sa conception des localisations cérebrales. A l'ancienne conception des centres psychiques doit être substituée celle de cycles fonctionnels psychiques. Le noyau

caude ne serait alors qu'un lieu de commutation, d'aiguillage, qui ferait « éventuellement partie du circuit affectif » et serait nécessaire, mais non suffisant, pour produire l'émotion. Mais pour répondre aux objections que soulèvent, contre quelques points de sa théorie, certaines expériences de Sherrington, il est contraint d'admettre l'existence de *sentiments inémotifs*, conception qui nous paraît bien paradoxale, sinon contradictoire. Enfin, à la théorie des émotions se rattache une observation très remarquable de M. Sollier (Comm. Soc. de Psych. IV, 339. *Sur un cas d'émotion localisée*).

Parmi les observations accompagnées de remarques cliniques et d'excellentes analyses psychologiques, citons celles de M. Séglas (*Rapport des idées de grandeur et de leur expression verbale* (*Symbolisme et fétichisme mégalomaniaque*, Comm. Soc. de Psych., III, p. 239; et : *Un cas de négativisme mnésique* (*idée fixe de l'oubli*, Comm. Soc. de Psych. II, p. 97); parmi les études originales l'article un peu anecdotique de M. Marie (*Eunuchisme et psychologie*, Comm. soc. Psych., II, 113); un bon résumé du travail de M. Laignel-Lavastin sur le plexus solaire, dont il montre le rôle considérable dans la vie affective et par suite l'intérêt pour les psychologues (*Le plexus solaire et ses fonctions*, III, 216, IV, 312). Les travaux de M. Dromard sur les troubles de la mimique (*Les troubles de la mimique émotive chez les aliénés*, I, 1, et *de la dissociation de la mimique chez les aliénés*, V. 417); de M. Polimanti qui, dans une note ingénieuse sur les sensations gustatives subséquentes, leur attribue pour origine une modification de nature physico-chimique de la membrane qui renferme les papilles gustatives (*Contribution à la physiologie des sensations gustatives subséquentes*, I, 24), de M. Solange Pellat sur la graphologie (*La graphologie et ses méthodes de vérification expérimentale*, Comm. Soc. Psych., I, 36), et deux articles insignifiants de MM. Waynbaum et Tassy.

Archives de Psychologie, tome VI, n° 23, p. 251-9, Genève, janvier 1907. La vocation de Socrate, *Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, par Pierre Bovet, professeur à l'Académie de Neuchâtel. — L'authenticité de l'oracle de la Pythie qui proclamait Socrate le plus sage des hommes n'est généralement pas mise en doute par les historiens de la philosophie, mais la plupart d'entre eux, en particulier Zeller et Gomperz, s'appuyant sur cette raison que, pour qu'un semblable oracle ait pu être rendu à Delphes, il fallait de toute nécessité que la renommée de Socrate fût parvenue déjà aux prêtres du sanctuaire, se refusent à lui reconnaître l'influence déterminante sur la vocation de Socrate que lui attribue Platon dans l'Apologie (21, A. B. sqq.).

C'est contre une telle conception des oracles que s'élève M. Bovet. Celui que Chéréphon obtint de la Pythie lui paraît être un cas très simple de lecture de pensée. « Pour qu'à la question qu'il pose : Quel est le plus sage des hommes ? la Pythie répondit : Socrate, il n'était pas nécessaire que les prêtres de Delphes eussent entendu parler du fils de Sophonisque, il suffisait que Chéréphon fût entré dans l'adyton avec le désir d'obtenir une réponse favorable à son ami, dont il était peut-être encore le seul à avoir discerné l'esprit délié et profond (p. 265). M. Bovet fonde cette explication sur le chuchotement involontaire, même la bouche restant close, étudié par MM. Hansen et Lehmann (cf. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei*, 1898, p. 386-387). La tendance à parler ses pensées est très générale et dans un grand nombre de cas un mot présent à l'esprit est chuchoté inconsciemment d'une manière imperceptible, pour des oreilles ordinaires, sans le secours d'appareils acoustiques convenablement disposés. Il peut être perçu également par l'ouïe hypéresthésiée des hystériques en transe hypnotique ou somnambulique.

Rien n'empêche donc d'admettre que l'oracle ait précédé la carrière philosophique de Socrate et qu'il ait eu sur sa vocation l'influence que Platon lui attribue. Cette influence s'expliquerait alors facilement en tenant compte de la psychologie de Socrate, du rôle de son « démon » bien étudié par Lélut dans son livre : *Le démon de Socrate et l'amulette de Pascal* (1839), mais que M. Bovet explique un peu différemment par le dédoublement de la personnalité, et rapproche très ingénieusement du Léopold de Mlle Smith, étudié avec tant de détails par M. Flournoy (*des Indes à la planète Mars*, 1900).

Revue du Mois, n° 23. 10 novembre 1907. Jean Perrin : *A propos de l' « Évolution des forces »*, p. 606-610. — A signaler ce compte-rendu, qui est une mise au point de l'œuvre de M. G. Le Bon. Tout en reconnaissant la valeur de certaines idées et de certaines expériences de M. Le Bon, M. Perrin indique ce qui a valu à M. Le Bon la méfiance des physiciens. « Des prétentions injustifiées, un langage confus, des énoncés à grand

effet que n'appuie pas l'ombre d'une preuve, enfin des ignorances dénoncées [illegible], sans qu'aucune découverte de premier ordre puisse faire oublier ces défauts, voilà ce qu'on trouve aux livres de M. Le Bon. Et en jugement, M. Perrin le motive par des preuves de fait.

N. 24. Décembre 1907. — *Nature et Mécanisme* — G. Le Bon. *A propos des conclusions de M. Perrin*, p. 728-729. — Réponse au compte-rendu de F. — Evolution des Forces : M. Le Bon reproche à M. Perrin de l'avoir injurié, et rappelle ses expériences sur l'Uranium (Académie des sciences, 1907).

J. Perrin. *Les arguments de M. Le Bon.* — M. Perrin maintient ses critiques précédentes et dénonce une équivoque sur le mot radioactif. « Pour un physicien la radioactivité est une propriété inhérente à l'atome, sur laquelle tous nos moyens d'action se sont montrés jusqu'à présent aussi rigoureusement impuissants qu'ils le sont sur le cours des planètes. Pour M. Le Bon, un corps est radioactif, sitôt qu'il peut émettre des charges électriques, ce qu'on sait obtenir et varier de beaucoup de façons ». Grace à un raisonnement fondé sur cette confusion de sens (1° les corps radioactifs ressemblent à l'uranium [sens ordinaire] ; 2° toutes les fois qu'un corps émet des charges électriques, il est radioactif [sens Le Bon] ; 3° tous les corps peuvent être amenés à émettre des charges électriques ; 4° Donc tous les corps sont radioactifs et par suite ressemblent à l'uranium), M. Le Bon prouve sa loi générale : que tous les corps possèdent la radioactivité. Malheureusement cette loi n'est encore qu'une hypothèse douteuse, en faveur de laquelle il y a bien quelques présomptions, mais qui n'est pas encore susceptible d'être prouvée.

Revue générale des Sciences, 15 septembre 1907, p. 714-721. — Maurice Gandillot : *Le débat sur la gamme. Les conceptions de Pythagore et de Descartes.* — Cet article, très précis, n'étant pas susceptible d'une analyse, nous ne pouvons que le signaler aux lecteurs qui s'intéressent à la physique pythagoricienne ou cartésienne. L'auteur se propose de « démontrer que la base de notre musique est cartésienne, non pythagoricienne ». « A cet effet, écrit-il dans une phrase qui donne le plan de son étude, je ferai remarquer l'incertitude des principales preuves théoriques ou pratiques sur lesquelles les partisans des quintes fondent leur opinion ; j'indiquerai ensuite quelques expériences à faire, en signalant les nombreuses causes d'erreur qui peuvent conduire à mal interpréter les résultats enregistrés ; enfin j'examinerai le principe même des gammes de Pythagore et de Descartes ».

Revue scientifique (Revue Rose). — Meray. « Nouveaux éléments de géométrie » — 17 août (p. 193-198) et 24 août 1907 (p. 231-237). — D'abord une critique très vive de la disparate conditionnée et des livres faits sur le type de la géométrie d'Euclide : rigorisme pedantesque et artificiel, rabougrissement des théorèmes, désordre [illegible], pauvreté de l'ensemble, aridité rebutante, insuffisance de la préparation fournie aux études théoriques ultérieures, imperfection des principes prêtés aux applications pratiques, voilà les défauts de la méthode euclidienne. A l'enseignement qui se fonde sur cette méthode, M. Méray oppose une exposition nouvelle des éléments, la fondant sur un minimum de postulats, « cherchés parmi les faits simples, ayant une valeur propre, les plus aptes par leur consistance et par leur forme » à être ouvrés par le raisonnement, simple machine à transformer les idées, — asseyant solidement sur ces postulats la démonstration des théorèmes, — recherchant avant tout l'ordre et l'élégance. Les caractères essentiels de cette géométrie se résument ainsi : « emploi naturel du mouvement et du calcul, choix des premières propriétés cinématiques de la droite et du mouvement pour base de toute la construction », — et théorie de la droite et du plan faite simultanément, étant donnée l'identité de leurs rôles respectifs dans le plan et l'espace. Suit un plan du livre, avec explications nécessaires.

Voilà pour l'esprit général de la méthode : sa portée éducative est une question de fait. Le second article de M. Méray retrace la fortune diverse de son livre depuis plus de vingt ans, les difficultés rencontrées, le succès constant toutes les fois qu'on a osé essayer sa méthode. — Sur cette question de pédagogie, outre cet article de M. Meray, nous renvoyons les lecteurs au n° de novembre 1907 de la *Revue de l'Enseignement des Sciences*, qui contient un article de Vareil : « *La géométrie enseignée par la méthode de M. Meray* » (p. 307-312), un article de Lassani : « *Sur la méthode de M. Meray pour l'enseignement de la géométrie* » (p. 312-314) et les opinions de nombreux professeurs qui ont appliqué cette méthode (p. 314-318). Nous devons aussi signaler la réponse très courtoise et très conciliante de M. Borel (« *A propos de l'enseignement de la géométrie élémentaire* », apud *Revue scientifique*, 23 novembre 1907, p. 656-658) aux accusations

quelque peu violentes portées contre lui par M. Meray dans les articles précédents.

Pio : *La structure mécanique des atomes chimiques*, 26 octobre 1907, p. 513-518. — Admettant comme hypothèse 1° deux matières primordiales distinctes, possédant toutes deux de l'inertie et de la masse, dont l'une, matière, possède la propriété d'exercer une attraction sur sa semblable, l'autre, éther, une répulsion sur sa semblable : 2° le choc mutuel provenant de la vitesse implantée dans l'unité physique primordiale comme seul mode d'action mutuelle de la matière chimique et de l'éther, M. Pio essaie de montrer comment on peut, en s'appuyant uniquement sur les théories de la mécanique traditionnelle, concevoir la formation, à partir d'archiques (électrons) primitivement donnés, de tourbillons élémentaires stables ou atomes du premier degré, — la combinaison des atomes du 1er degré en atomes du 2e degré déjà moins stables, et des atomes du 2e degré en atomes du 3e degré plus instables, — et la disruption des atomes du 3e degré sous le choc d'un archique. Cette hypothèse rend compte, au moyen de la mécanique traditionnelle, de la stabilité des espèces chimiques par l'arrangement symétrique des archiques, et permet d'expliquer par une rupture de cette dispositions ymétrique ce que Le Bon appelle la dissociation de la matière et Thomsen le choc ionique, puisqu'elle montre comment le choc ionique sur une espèce chimique de 3e ordre peut donner soit *plusieurs* espèces chimiques nouvelles du 2e ordre, soit une nouvelle espèce chimique *unique* du 2e ordre.

L'Enseignement mathématique. — Nos 3, 4, 5 et 6. *Enquête sur la méthode de travail des mathématiciens.* — L'enseignement mathématique publie depuis 1905 un questionnaire destiné à nous renseigner sur le mode de travail des mathématiciens. Dans le n° 3 de 1907, M. Flournoy avait posé cette triple question : « *a*) Quelles sont vos distractions ou occupations favorites ou vos goûts dominants, en dehors de l'étude des mathématiques ou dans vos moments de loisirs? *b*) Les occupations ou distractions artistiques, littéraires, la musique, la poésie en particulier, vous semblent-elles de nature à détourner de l'invention mathématique, ou bien la favorisent-elles, par le repos qu'elles procurent à l'esprit momentanément? *c*) Vous sentez-vous attiré par les questions d'ordre métaphysique, éthique ou religieux, ou au contraire celles-ci vous répugnent-elles? » Les réponses sont des plus variées, il est difficile d'en tirer rien de bien significatif. En gros, elles semblent nous apprendre, sur le premier point, que les mathématiciens aiment surtout la musique, la littérature et la marche à pied; sur le deuxième point, qu'aux yeux de la plupart des mathématiciens les distractions artistiques et littéraires ne font aucun tort au travail mathématique et sont plutôt reposantes pour l'esprit. Sur le troisième point, grande divergence d'opinion. La métaphysique a 22 amateurs contre 24 indifférents ou adversaires; la religion, 25 contre 20; enfin l'éthique 26 contre 15. Enfin une quinzaine de mathématiciens déclarent spontanément s'intéresser à la philosophie des sciences [p. 204-217]. — M. Fehr, dans le n° 4, pose cette double question : « Quels conseils, en résumé, donneriez-vous : *a*) à un jeune homme poursuivant ses études mathématiques? *b*) à un jeune mathématicien ayant achevé ses études ordinaires et désireux de poursuivre une carrière scientifique? » Belle variété dans les réponses : les unes très pratiques : « Se faire d'abord une position » ; les autres recommandant surtout la lecture des grands maîtres ou le travail personnel sur une question limitée. Boltzmann répond : « Ayez du génie, le reste importe peu » [p. 306-312[. — Dans le n° 5, M. Bobynin présente quelques réflexions sur les questions 11 (importance de la lecture), 12 (importance de la documentation sur un travail précis), 13 (la documentation doit-elle précéder ou suivre l'étude personnelle de la question). Somme toute, beaucoup de mathématiciens se défient de la lecture, parce qu'ils craignent qu'il ne reste plus de temps ensuite pour le travail personnel (6 ou 7, sur 36 réponses, nient complètement l'utilité de la lecture, 6 autres semblent nier implicitement, mais plus ou moins nettement cette importance, 6 seulement affirment nettement l'utilité de la lecture, 5 l'affirment moins clairement ...) [p. 389-396]. — M. Claparède, n° 6, s'enquiert du mode de vie du mathématicien : « 22. Croyez-vous utile au mathématicien d'observer quelques règles particulières dans l'hygiène : régime, heures des repas, intervalles à observer? 23. Quelle durée normale quotidienne de sommeil vous semble nécessaire? » Cette enquête révèle que les mathématiciens sont soumis aux mêmes lois de l'hygiène que le reste des mortels. Il en est d'eux comme des autres hommes : les uns ont besoin de plus de sommeil, les autres de moins.

N° 4. Bobynin : *Cas particuliers d'emploi dissimulé de la méthode expérimentale dans les temps les plus récents.* — M. Bobynin

étude la méthode d'essai (déterminer les différents chiffres d'un quotient, d'une racine, en essayant d'abord tel chiffre) et montre combien les démonstrations algébriques sont longues et obscures, alors que l'intuition géométrique peut simplifier et éclairer la démonstration : « En remplaçant la méthode géométrique par le procédé algébrique et en renonçant à la méthode des essais et à sa forme particulière, on a non seulement privé le procédé de l'extraction de la racine carrée de sa clarté primitive, mais on en a compliqué l'exposé. La considération du schéma et la déduction de la règle facilitent grandement la première étude de l'extraction de la racine carrée, tandis que pour les commençants elle devient un objet d'étude des plus difficiles et vite oublié, lorsqu'on se borne à la méthode algébrique » (p. 274-280).

N° 6. Richard : *Sur la nature des axiomes de la géométrie.* — « La géométrie est la première d'une série de sciences, fondées sur des hypothèses d'un caractère très général, mais dont le développement est logique. Parmi ces sciences se trouve d'abord la mécanique rationnelle, puis l'optique des ondulations... Il convient d'envisager la géométrie non comme une science de pure logique, mais comme une sorte d'introduction aux sciences de la nature, à la mécanique, à l'astronomie, à l'optique et à toutes les branches des sciences physiques. Je ne considère pas les propositions géométriques comme d'une nature essentiellement différente de celles envisagées en physique. Comme ces dernières, elles concernent des objets réels, concrets, existant ou pouvant exister en dehors de l'esprit ». Les axiomes sont les hypothèses d'où part la géométrie : ces hypothèses se trouvent avoir un caractère particulier d'évidence et être requises pour toutes les autres sciences. Leur fonction c'est de permettre l'identité de deux objets, ou l'invariabilité d'un objet, condition nécessaire pour la science.

Bulletin des Sciences Mathématiques. Août 1907. — Comptes Rendus et Analyses. *The Scientific Papers of J. Willard Gibbs*, Ph. D. L. L. D., formerly Professor of mathematical Physics in Yale University, 2 vol. gr. in-8°, avec portrait, Longmans, Green et C°. Londres New-York, et Bombay, 1906.

A l'occasion de ce compte-rendu, le Bulletin (pp. 181-211) publie une longue étude anonyme sur la vie et l'œuvre de Gibbs. D'abord quelques renseignements biographiques. Issu d'une famille de gens instruits, établie depuis 1658 en Amérique, Gibbs, né en 1839, fait ses études au Yale College de New Haven (), dans le Connecticut, où son père professe la littérature sacrée, devient gradué (1858), prépare son doctorat de philosophie et reste ensuite comme « tutor » à l'Université de 1863 à 1866. Un voyage en Europe, de 1866 à 1869, à Paris d'abord (1866-7), puis à Berlin où il suit les leçons de Magnus, à Heidelberg (1868) où il entend Helmholtz et Kirchhoff. — trente-trois ans de professorat (1871-1903) à l'Université de New Haven, dans la chaire de physique mathématique, et voilà toute sa vie. Vie de professeur consciencieux, de savant inlassable, vouée tout entière à la recherche de la vérité.

Passons maintenant à l'étude de l'esprit du savant. Une tendance dessine son intelligence, la tendance à la concentration : « Par une concentration progressive, réduire le multiplicité à une unité toujours plus parfaite, telle est assurément la démarche habituelle et préférée de l'esprit de Gibbs. « L'instrument dont il se sert pour effectuer cette concentration, c'est la langue algébrique, sous sa forme la plus concise : l'algèbre vectorielle, « la plus délicate et la plus admirable des machines destinées à épargner le travail humain », qui le séduit par « l'unité et la simplicité de ses principes ». Cet esprit de synthèse abstraite se retrouve dans ses grands travaux de thermodynamique et dans la méthode d'exposition et dans le choix des hypothèses d'où sont issues ses théories. Dans l'exposition, il ne s'attache qu'à ce qu'il y a de plus général et de plus abstrait, à quelques équations très générales, sans aucun souci d'applications particulières. Ainsi procède-t-il dans son mémoire « *Sur l'équilibre des substances hétérogènes* » (1876) où « se trouvent dans leur entière généralité les lois thermodynamiques de la statique chimique », en particulier la loi des phases : les chimistes ne surent reconnaître ces lois dans les équations de Gibbs et les découvrirent indépendamment de lui, quelque dix ans plus tard (Van't Hoff, 1885, et Roozeboom, 1886). « La plus grande partie de la statique chimique actuelle se trouvait déjà dans les équations que Gibbs avait établies en ses divers Mémoires de thermodynamique, cependant cette statique chimique a été presque entièrement découverte hors de l'influence du savant américain; les chercheurs qui l'ont retrouvée n'avaient pas reconnu la portée de l'œuvre composée par le savant algébriste de New Haven », et cela, parce que « son esprit répugnait à dérouler la

suite intime des cas particuliers qu'enveloppait cette proposition universelle. » Dans le choix des hypothèses, même inspiration. L'idéal d'une théorie physique, c'est, quelques hypothèses, — c'est-à-dire quelques propositions, revêtues d'une forme mathématique, très peu nombreuses et très générales, — étant posées, d'en déduire rigoureusement, dans une suite parfaitement ordonnée, la foule des vérités particulières qu'elles impliquent, confronter les conséquences particulières avec les lois qui révèlent l'observation, et alors seulement, juger les hypothèses initiales par le degré d'accord entre leurs conséquences et les lois d'observation. « La valeur des hypothèses ne saurait être appréciée justement, tant que la théorie n'a pas reçu son complet achèvement et que l'ensemble de ses conséquences n'a pas été soumis au contrôle des faits ». Gibbs essaie de réaliser cet idéal logique. Il pose ses hypothèses dans leur absolue généralité et se refuse à les illustrer et à les justifier psychologiquement par la suggestion trompeuse d'un exemple ou d'un modèle. Jamais non plus l'indication de la lente évolution historique qui a amené à poser l'hypothèse. Il la pose toujours sans préambule ni explication, dans la nudité de sa formule abstraite et générale, puis déduit les conséquences. Nous ne pouvons que renvoyer à l'article que nous analysons pour les exemples particuliers qui prouvent cette attitude d'esprit : les hypothèses sur lesquelles reposent ses théories de la double réfraction, — de l'équilibre chimique, — des systèmes canoniques (dans ses études de Mécanique statistique).

Quelles idées philosophiques présidaient, dans l'esprit de Gibbs, à la genèse des théories physiques? Nous devons nous résigner à l'ignorer; l'auteur n'était pas, par son tempérament, disposé à livrer jamais des pensées forcément par leur nature indécises et flottantes. Était-il énergétiste ou mécaniste? Ses premiers travaux paraissaient consolider la thèse énergétiste, suivant laquelle on doit traiter les diverses branches de la physique, en particulier la thermodynamique, comme des sciences autonomes. Mais, par contre, ses recherches de Mécanique Statique (1902) « témoignent du très vif intérêt qu'il portait aux essais tentés pour asseoir la physique sur les seuls fondements de la Dynamique. Il fut surtout très circonspect en ces matières. « Certainement, nous dit-il dans la préface de la Mécanique, celui-là bâtit sur des fondations fort peu sûres, qui prend pour bases de son œuvre des hypothèses relatives à la constitution de la matière. » De telles difficultés ont effrayé l'auteur; elles l'ont dissuadé de consacrer son attention à l'explication des mystères de la nature; elles l'ont contraint à se contenter de poursuivre un but plus modeste; il se bornera à démontrer quelques-unes des propositions les plus obscures de la partie statique de la mécanique. Les résultats de cette recherche n'ont pas à craindre de se trouver erronés par suite de leur manque d'accord avec les phénomènes naturels, car on n'a nullement supposé que cet accord dût avoir lieu. »

Archiv für systematische Philosophie. — N° 1. E. Fischer-Planer : *Vererbung psychischer Fähigkeiten*, p. 63-96. Réponse à un article de Victor Stern, qui soutenait que le savoir n'est pas transmissible héréditairement, tandis que les propriétés psychiques (facultés de voir, d'entendre, talents, etc.) le sont, et tirait de cette théorie argument contre le matérialisme, expliquant la non-transmissibilité du *Wissen* par sa nature immatérielle. Planer, se fondant sur des études de Philipp (*Ursprung und Lebenserscheinungen tierischer Organismen*), soutient qu'il ne peut y avoir hérédité que relativement aux organes. D'où résultent les conséquences suivantes. La sensibilité est une fonction qui est transmissible héréditairement; le sont aussi les degrés de sensibilité en tant qu'ils dépendent de la force ou de la faiblesse des organes intéressés. Le savoir n'est pas transmissible héréditairement : on ne saurait concevoir que les impressions contenues dans le cervéau des parents passent dans celui des enfants; mais les organes qui possèdent la faculté de former les concepts le sont : d'où transmissibilité possible des maladies de l'esprit et du génie (au sens de Lombroso), mais non transmissibilité des talents (musicaux, commerciaux, par ex.) La conscience n'est pas transmissible héréditairement, mais seulement les organes aptes à exécuter la transformation des impressions extérieures. De même pour la mémoire. La volonté n'est pas davantage transmissible : parler d'un caractère acquis par hérédité est un non-sens. Il faut en général distinguer ce qui revient d'une part à l'hérédité, d'autre part à l'éducation, à l'influence du milieu, et à la suggestion, souvent trop négligées.

N° 1-2. F. Bulzheimer. *Bericht über Rechtsphilosophie aus den Jahren 1899-1906*. N° 1, p. 121-137, et n° 2, p. 273-283. — Revue d'une trentaine d'ouvrages ou articles concernant la philosophie, tous allemands (Stammler, Köhler, Bierling,

Stein, etc.) sauf del Vecchio (*Su la theoria del contratto sociale*, 1906, et Labriola, *Revisione critica delle più recenti teorie su le origini del diritto*, 1901.

N° 3. K. Grissler. *Die Dimensionen des Raumes, und ihr Zusammenhang*, p. 313-332. Essai de justification de notre espace euclidien à trois dimensions comme étant l'espace proprement géométrique, grâce à des considérations philosophiques générales qui ont déjà servi à l'auteur à élucider les difficultés relatives à l'infini et son rôle en mathématique. D'abord la théorie des degrés d'être (*Seinstufen*) : les géométries non-euclidiennes, formelles, n'ont pas le même degré d'être que la géométrie euclidienne, où, outre des relations formelles analogues aux relations des autres géométries, est impliqué un élément d'intuition, qui est proprement le spatial. Puis la théorie des « *Behaftungen* », la *Behaftung* étant la liaison d'une représentation fondamentale d'un certain ordre avec une représentation d'un autre ordre. Ce qui lui permet de contester le procédé des géomètres non-euclidiens, qui partent d'une dimension, puis passent progressivement à 2, 3, 4,...n. Ce procédé n'est pas légitime : car il faut tenir compte de la liaison de représentations d'ordres différents comme le point, la ligne, le plan, et alors on s'aperçoit que ces représentations n'ont de sens et ne sont représentables que dans et par notre espace qui est réellement « l'Espace » : ce n'est que grâce à cet espace que les conventions formelles des autres géométries peuvent recevoir un sens.

D. Kogen. *Jahresbericht über die Literate zur Metaphysik*, p. 403-420. — Analyse critique des *Principes de Métaphysique* de Branislaw Petronievics (Heidelberg, 1904), inspirés par un esprit mathématico-dialectique, et de la *Weltanschauungslehre*, d'H. Gompertz (Diederich, Leipzig, 1905), où se retrouve une méthode historique et hégélienne.

N° 4. Haas. *Die Physik und das Kosmologische Problem*, p. 511-525. — Acceptant les principes généraux de la physique actuelle, l'auteur cherche quelles conséquences on est amené à en tirer relativement au problème cosmologique. Les deux assomptions fondamentales de notre physique, c'est la « réalité du monde des phénomènes » et le « principe de causalité » qui justifie l'hypothèse des « lois de la nature » et a pour conséquence la « continuité du devenir ». A ces postulats est liée la conception de l'*Einheitlichkeit* des lois et des phénomènes de la nature. Étant définis les concepts de quantité, d'intensité, de tension (ou différence entre l'intensité d'une quantité et l'intensité moyenne (*Ausgleichsintensität*) du système dont elle fait partie), et d'*Ereignisvorrat* (ou somme de toutes les quantités multipliées par leurs tensions), on sait que le résultat des processus ayant lieu dans un système fermé est l'amoindrissement de l'*Ereignisvorrat* du système. Ces prémisses posées, Haas cherche à établir, par une démonstration applicable à un univers spatialement illimité, que, d'une part, dans la supposition d'un processus de l'univers sans commencement et fermé, l'*Ereignisvorrat* spécifique (ou quotient de l'*Ereignisvorrat* d'un élément par son volume) aurait du être, à un moment donné, à distance finie dans le passé, plus grande que tout nombre donné, que, d'autre part, d'après les lois de la physique actuelle, ce quotient $\frac{E}{V}$ a dû, pour tout moment donné à distance finie dans le passé, avoir lui-même une valeur finie et inférieure à un nombre assignable μ_1. D'où il suit que, d'après les lois de notre physique, le processus de l'univers a dû avoir un commencement. Haas montre ensuite que l'hypothèse d'un commencement du devenir successif dans les différentes parties du monde n'est qu'un mauvais expédient pour parer à la difficulté. De cette incompatibilité de l'hypothèse d'un devenir éternel du monde avec les lois de la physique, il tire la conclusion que cette physique exige l'hypothèse d'un être dont les actions ne soient pas soumises aux lois de la nature, qui, indépendant de la nature, soit au-dessus d'elle et la gouverne.

N° 4. G. Batault. *Nietzsche ennemi de sa philosophie*, p. 526-542. — La philosophie de Nietzsche semble reposer sur deux conceptions antithétiques et inconciliables : d'une part, le principe psychologique et métaphysique de la volonté de puissance, principe de liberté, d'autre part, l'hypothèse du Retour éternel, système cosmologique strictement déterministe et fataliste. D'où le dilemme où semble acculée cette philosophie : « Ou bien les événements sont strictement déterminés, et le monde est régi par un système fataliste, alors pas de volonté; ou bien il existe une volonté personnelle, agissante et consciente, alors pas de Retour Éternel ». Sans doute Nietzsche a senti la difficulté, et il semble vouloir s'en tirer, en niant d'une part énergiquement que la volonté de puissance soit libre arbitre, en faisant consister d'autre part l'œuvre de la volonté de puissance non seulement à accepter avec indifférence, mais à désirer l'ordre de la fatalité. La difficulté est-elle résolue ainsi?

Non, pense M. Batault. Car « le surhomme n'est pas qu'un simple interprète optimiste, c'est un lutteur libre, qui par les forces de son être se place au-dessus de la multitude, au delà du monde habituel. »

Archiv für Geschichte der Philosophie. XVIII. Band, 4. Heft, 1905.

XXII. H. Gomperz. *Platon Ideenlehre.* — Dans cet article, M. Gomperz examine, à la lumière d'une connaissance large et précise du Platonisme, l'ouvrage de Paul Natorp : *Platos Ideenlehre Eine Einführung in den Idealismus.* Il essaie de montrer que cet ouvrage n'est pas un ouvrage d'histoire et ne nous fait pas pénétrer dans la pensée de Platon. La faute en est au parti-pris systématique de l'auteur, à son idéalisme, ou plus exactement à son criticisme. Nous ne pouvons pas suivre M. Gomperz dans le détail de ses observations, souvent très judicieuses (V. en particulier les p. 443 et sqq., où est examinée la question de savoir si les idées de Platon sont des méthodes).

XVIII. James Lindsay. Kilmarnock, Scotland. *Some Criticisms on Spinoza's Ethics.*

XIX. Paul Wapler. *Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers.* (Voir le début de l'article, III. Heft, *XIV*). — Dans une première partie sur l'Idéalisme allemand contemporain, M. Wapler, après avoir signalé l'importance du séjour à Weimar où, dans le salon de Johanna Schopenhauer, paraissaient plusieurs littérateurs, entre autres Gœthe, et après avoir signalé aussi l'influence du poète Tieck, insiste, avec grande raison, croyons-nous, sur l'influence de Schelling. (v. pp. 379 et sqq. M. Wapler attribue en particulier à cette influence la liaison, chez Schopenhauer, de la théorie de la volonté et du Platonisme). Dans une seconde partie, il s'occupe des rapports de Schopenhauer avec la philosophie française des lumières, avec Voltaire surtout. Le style de Schopenhauer, d'après M. Wapler, est, dans une grande mesure, voltairien. Schopenhauer aime Voltaire pour sa liberté d'esprit, pour ses allures frondeuses. Il est voltairien par l'union qui existe chez lui entre le pessimisme et la conscience du génie ; il l'est par son absence de sens historique. Dans une troisième partie, M. Wapler marque l'influence de la théorie de la connaissance de Kant, dans une quatrième celle du dualisme éthique de Kant, Fichte et Platon. Dans une cinquième il étudie le développement de la théorie de la volonté d'après les premiers manuscrits, les remarques sur Kant, Fichte, Schelling, et la Dissertation. Enfin, M. Wapler indique, dans une première note, quels furent les cours suivis par Schopenhauer à l'université de Göttingen pendant l'hiver de 1809-10, l'été de 1810, l'hiver de 1810-1811, l'été de 1811, et à l'Université de Berlin pendant l'hiver de 1811-12 et l'été de 1812. Dans une deuxième note il publie, avec quelques remarques, « ein Systemchen », écrit par Schopenhauer à Berlin, en 1812; dans une troisième, un extrait d'annotation aux leçons de Schulze sur la métaphysique ; dans une quatrième, des annotations aux premières leçons de Fichte sur les faits de la conscience; dans une cinquième il examine les rapports de Schopenhauer et du Bouterwek.

Ce travail est très consciencieux, souvent pénétrant; il contient des renseignements nouveaux fort précieux.

XX. Jules Maldidier. Paris. *Bossuet probabiliste.* — M. Maldidier commence par critiquer assez vivement la théorie de la probabilité indiquée dans la Logique de Port-Royal. Puis il en arrive à Bossuet. « Plus succincte encore que celle de Port-Royal sur la question de la probabilité, la Logique de Bossuet est plus nette et plus hardie, plus conséquente et plus complète, nous dirions volontiers plus moderne ». « La conclusion qui se dégage de cette étude, c'est que, s'il est possible, selon le vœu maintes fois exprimé par Leibniz, de constituer une Logique du Probable, Bossuet a compris le haut intérêt pratique de cet « art d'estimer les veresimilitudes », essayé, non sans un succès partiel, d'en formuler quelques préceptes, entrevu l'universalite de ses applications, soupçonné même par moments, à ce que pense M. Maldidier, deux siècles avant Stuart Mill et Cournot, le caractère nécessairement probabiliste de toute méthode. »

XXI. Theodor Lorenz in Ightham (Kent). *Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte George Berkeleys.* — Il s'agit du Commonplace Book de Berkeley. M. Lorenz indique, en particulier, plusieurs endroits où l'édition de M. Fraser n'est pas d'accord avec l'original.

Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre (1894-1904), par Heinrich von Struve. II. Lemberg. III. Warschau.

XIX Band, I. Heft. — I. Karl Weidel. Magdeburg. *Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes.* — M. Weidel s'efforce de dégager la coexistence dans l'esprit de Lotze de deux tendances. L'une, scientifique (mais non empiriste : car la notion du mécanisme de la nature repose sur des présuppositions métaphysiques), conduit Lotze à formuler nettement la théorie mécaniste et à démontrer

qu'elle a son application dans tous les domaines (Lotze est ainsi un précurseur, en particulier pour ce qui touche à la physiologie mécaniste). L'autre, subjective, esthétique, métaphysique, ne permet pas à Lotze de se satisfaire de cette représentation mécaniste du monde; elle est à l'origine de ses idées téléologiques. M. Wendel voit dans cette seconde tendance une maîtresse d'erreur. Il est, selon lui, aussi peu scientifique de parler, avec Lotze, d'un ordre du monde que de parler d'un désordre du monde, d'une absence de finalité dans le monde avec Lange.

II. — Dr. R. Salinger. *Kant Antinomien und Zénons Beweise gegen die Bewegung.* — Kant a eu grand tort, suivant l'auteur, de voir, dans la discussion des antinomies, un moyen de prouver la thèse critique. La conscience des antinomies peut se lier aussi bien à la thèse de Berkeley, à celle de Fichte, etc., qu'à celle de Kant. Elles sont psychologiques pour l'idéalisme, métaphysiques pour le réalisme. Kant a eu le plus grand tort de ne pas voir que la question qu'il débattait était posée depuis longtemps déjà et que Zénon d'Elée l'avait traitée avec profondeur. M. Salinger expose les arguments de Zénon d'Elée. Puis il conclut que les antinomies résultent d'une opposition inévitable entre les nécessités de la donnée expérimentale et les nécessités de la pensée.

Jahresbericht. *Die Polnische Philosophie der letzten zehn Jahre* (1894-1904) par Heinrich von Struve (fin).

XIX Band, 2. Heft. — III. Ferdinand Tonnies. *Hobbes-Analekten* II. — M. Tonnies publie trois lettres de Hobbes à Mersenne, dont deux latines et une française. La première a été publiée dans l'édition Adam-Tannery de Descartes (Correspondance, T. III, pp.-341 sqq.). Elle contient des renseignements précieux sur les rapports entre Hobbes et Descartes, sur des questions concernant le mouvement. Elle éclaire une époque sur laquelle nous n'avions que les renseignements de Baillet.

IV. — Prof. Wm. Romaine Newbold, University of Pennsylvania, America, *Philolaus.*

V. — Dr. Wilh. M. Frankl. *Zum Verständnis von Spinozas « Ethik ». Ein Beitrag zur Naturgeschichte philosophischer Systeme.* — Cet article n'apporte aucun éclaircissement sur le spinozisme. Et l'on voit difficilement quelle est la portée des généralisations de l'auteur, résumées dans un tableau final où sont figurés les embranchements du *Wirklichkeits-Sinn* et du *Panintellektualismus.*

Jahresbericht. — *Die deutsche Litteratur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie.* 1901-1904. H. Gomperz.

Jahresbericht über Neuerscheinungen aus dem Bereiche der arabischen Philosophie. Dr. M. Horten (Bonn).

XIX Band, 3. Heft. — VI. Lewis Robinson. *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik.* Saint-Pétersbourg. (La fin de l'article est dans le fascicule IV, n° IX). — C'est sur le Court Traité que porte l'étude de M. Robinson. Il s'efforce d'établir que, dans ce traité, Spinosa s'inspire très souvent et très précisément de Descartes. Le Court Traité n'est pas un traité *naturaliste*, à la manière de Bruno, comme l'ont cru Sigwart et beaucoup des interprètes modernes de Spinosa. Spinosa n'y traite fondamentalement ni de la Nature identique à Dieu, ni non plus de la Substance, mais de Dieu à proprement parler. Le caractère *moral* de l'œuvre en est une preuve, entre beaucoup d'autres. Cet article est bien conduit et assez abondant en passages intéressants. Remarquons les pages où M. Robinson montre quelles sont les raisons pour lesquelles Spinosa dans le Court Traité n'a pas identifié Dieu et la Substance; où il fait remarquer que le Dieu de Spinoza, dans le Court Traité, ce n'est pas l'Un incompréhensible des néoplatoniciens, mais l'*ens perfectissimum.*

VII. Prof. W. A. Heidel, Wesleyan University, Middletown, Conn. U. S. A. *Qualitative change in Pre-Socratic Philosophy.*

VIII. By Arthur Lovejoy. Washington University, Saint-Louis. *On Kant's Reply to Hume.*

Jahresbericht. *Die Deutsche Litteratur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie.* 1901-1904. H. Gomperz.

Berichte über Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der arabischen Philosophie. Dr. M. Horten (Bonn).

XIX. Band, 4. Heft. — X. *L'Etre et le Bien d'après Platon*, par Clodius Piat, Paris. — Remarquons seulement que des questions très difficiles, comme celle qui se pose à propos des quatre genres du Philèbe ne sont résolues par M. Piat avec trop de facilité, où ne sont même pas indiquées.

XI. Albert Leclère, Dr ès lettres, Privat-Docent à l'Université de Berne. *L'Esquisse d'une Histoire générale et comparée des Philosophies médiévales de M. François Picavet.*

XII. Andreas Freiherr du Pauli. Innsbruck. *Quadratus Martyr, der Skoteinologe. Ein Beitrag zu Herakleitos von Ephesos.* — Sur l'importance qu'avait la doctrine d'Héraclite pour l'apologétique chrétienne des premiers temps.

XIII. James Lindsay. Kilmarnoch (Scotland). *Plato and Aristotle on the problem of efficient causation.*

Jahresbericht. — *Die Deutsche Litteratur über die Sokratische, Platonische und Aristotelische Philosophie*, 1901-1904. H. Gomperz.

CORRESPONDANCE

A la discussion de son livre récent sur « Enseignement et Religion », parue dans notre supplément de novembre, M. Georges Lyon nous a répondu par la lettre suivante, qui nous a paru de nature à intéresser le lecteur, et que nous nous faisons un plaisir de verser aux débats.

Lille, le 8 décembre 1907.

Monsieur le Directeur,

Jamais plus qu'en lisant le compte-rendu critique que la *Revue de Métaphysique* vient de consacrer à mon dernier ouvrage, je n'ai compris et senti la vérité du mythe de Theuth, dans le *Phèdre*, alors que Socrate déplore l'infériorité des discours écrits comparés aux vivantes paroles : celles-ci aptes à se protéger, à se compléter, à se justifier, ceux-là inertes et impuissants, livrés à l'agression, comme des orphelins sans défense.

A l'École, voici cinq ans, dissertant un peu en théoricien, j'ai tenu à orienter nos jeunes amis, les futurs précepteurs d'esprits, dans leur prochain et long voyage de philosophes éducateurs. J'ai voulu leur montrer comment le principe républicain de la neutralité confessionnelle, libéralement interprété, pouvait désigner à leurs divers enseignements et même à leurs discussions les plus entreprenantes un point fixe, comme une étoile polaire les préservant de faire fausse route. D'accord avec W. James, j'ai pu les convaincre qu'un certain critère théorique et pratique, permettant à ce principe de prévaloir dans leurs leçons, tout en étendant un champ immense devant leur critique rationnelle et historique, s'accordait avec la philosophie la plus exigeante. Depuis lors, ni la réflexion ni l'expérience administrative que j'ai pu acquérir n'en ont amoindri la valeur à mes yeux. Et c'est pourquoi j'ai publié ce livre, dans une intention de haute utilité.

Aucune des objections que m'a opposées votre collaborateur ne porte à ce critère une sérieuse atteinte. « Quelle religion, demande-t-il, se laisserait reléguer dans un monde à part? Je l'ignore ainsi que lui et n'ai pas à m'en inquiéter. Ce dont je me préoccupe, ce n'est pas de me conformer aux exigences de telles et telles confessions, mais c'est de maintenir vis-à-vis de toutes mon droit, à moi, professeur, de spéculer même à leur sujet, jusqu'au point limite que ma raison elle-même m'a assigné, parce qu'*au delà cesse son absolue compétence*. C'est ce dont je conviens avec William James et que votre collaborateur paraît perdre de vue. Il parle bien, en termes enveloppés, d' « une autre méthode que la méthode religieuse » alors que, pour mon compte, je n'avais nullement à prendre souci de cette dernière). Mais il lui aurait été difficile de préciser, sans verser, je le crains, dans d'inextricables contradictions.

De même pour ce qui regarde le devoir de respect. Votre collaborateur accepte le mot, mais à la condition de lui attribuer une signification toute différente. Or, cette substitution, je la repousse catégoriquement et cela parce qu'y souscrire serait, selon moi, manquer à la vérité et à l'équité. Le respect, je le maintiens, est dû à l'idée religieuse, le respect au sens psychologique et moral que j'ai posé, et non au sens inférieur d'égards et de déférence envers les désirs — d'ailleurs si variables — des familles. Ce sentiment est dû, parce que l'idée religieuse, quand on la dépouille des formes mythiques dont les multiples révélations l'ont revêtue, concentre en elle de très hautes aspirations intellectuelles et morales qui sont l'honneur de l'humanité.

Aussi bien un tel sentiment est, vous pouvez m'en croire, au nombre de ceux qu'en réalité partage, dans son ensemble, cette Université que j'aime à appeler la nation enseignante. Elle tient que ce droit : hardiesse de critique et de spéculation, et ce devoir : tolérance doublée de respect, ne sont en rien incompatibles. Et tout ce que, dans mon livre, je me suis proposé de faire, a été d'établir que la plus libre philosophie ne pouvait que lui donner raison.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

Georges Lyon.

Corbeil. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MARS 1908)

LIVRES NOUVEAUX

Le Droit et l'Esprit démocratique, par J. Charmont. 1 vol. in-8 de 243 p., Montpellier, Coulet, 1908. — M. Charmont réunit dans ce volume une série d'articles ou de conférences sur des matières assez diverses (L'Esprit juriste. — L'armée et la démocratie. — Les Analogies de la jurisprudence civile et administrative). Deux de ces articles (Les Sources du Droit positif à l'époque actuelle, La Socialisation du Droit) sont bien connus des lecteurs de cette Revue, et cela nous dispensera d'insister longuement sur l'intérêt et la valeur du livre. Ce sont en effet les mêmes qualités qui distinguent toutes ces études, — qualités de simplicité, de probité, de parfaite clarté, — qui en rendent la lecture très vivante et très attachante.

A travers tout l'ouvrage, se manifeste une même tendance fondamentale, — une large inspiration humaine et généreuse, dont on sent à chaque page toute la profondeur et toute la sincérité. — M. Charmont voit très clairement les iniquités du régime instauré par le Code civil; en face de ce régime, il pose hardiment un idéal juridique de justice et d'égalité croissante; idéal dont il nous fait voir que la réalisation, depuis longtemps commencée, s'accélère sans cesse de nos jours dans les faits et dans la doctrine. — Cet état d'esprit « démocratique », cette attitude nettement réformatrice, sont encore choses trop rares dans le monde des juristes et surtout des civilistes, pour n'en pas savoir grandement gré à M. Charmont.

Malheureusement, en dehors de cette notion un peu vague du perpétuel devenir qui emporte nécessairement les idées et les systèmes juridiques les plus solidement construits, il semble que M. Charmont ne cherche à démontrer aucune thèse précise, à mettre en lumière aucun principe bien nouveau. De là, un certain flottement, qui donne souvent à ces études une allure indécise. A lire ces courts exposés historiques ou juridiques, on a l'impression que l'auteur se promène à travers les questions qu'il étudie, allant quelque peu au hasard, sans but défini, sans direction bien déterminée, ne sachant trop où s'arrêter ni comment conclure, se plaisant surtout à signaler, en cours de route, quelque progrès récent vers l'adoucissement ou l'élargissement du droit et de la jurisprudence.

D'autre part et surtout, pourquoi M. Charmont se montre-t-il si sobre en développements étendus, pourquoi cette volontaire insuffisance? Craignant sans doute d'alourdir son livre, M. Charmont met une sorte de coquetterie à nous donner en passant quelques indications sommaires, sans approfondir aucun des sujets qu'il entreprend de traiter (par exemple la notion si complexe de *l'abus du droit*, ou encore le problème de la propriété corporative).

Cet excès de discrétion est d'autant plus fâcheux qu'il nous prive bien certainement de pages très intéressantes, et qu'il nous empêche de trouver dans ce livre beaucoup des qualités extérieures que nous avons pris l'habitude d'exiger de tout travail sociologique vraiment scientifique. N'est-il pas regrettable que M. Charmont, qui pouvait si aisément faire œuvre de science, ne nous ait donné qu'une œuvre de vulgarisation?

L'Individualisme économique et social, *ses origines, son évolution, ses formes contemporaines*, par Albert Schatz, professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Dijon. 1 vol. in-18 de 590 p.; Paris, A. Colin, 1907. — En réaction contre le socialisme à la mode, M. Schatz veut réhabiliser la tendance, ou la « doctrine », individualiste. Il adopte

une méthode d'exposition historique de cette doctrine assez analogue à celle dont s'était servi M. Henri Michel dans son *Idée de l'État*. Dans la première partie du livre, il étudie la formation, au XVIIIe siècle, en Angleterre et en France, de la doctrine libérale classique. Dans la deuxième partie, plus étendue, il passe en revue « les divers aspects de l'individualisme au XIXe siècle ». Théories de Dunoyer, de Stuart Mill, de Bastiat, conjonction du libéralisme économique et du libéralisme politique chez les théoriciens de la Démocratie libérale, interprétation individualiste de l'histoire chez Tocqueville et Taine, christianisme social (que M. Schatz dans son zèle antisocialiste rattache à l'individualisme bien compris), sociologie d'Herbert Spencer; enfin individualisme anarchiste (Proudhon, Stirner), et individualisme aristocratique. Pour ces formes excentriques de l'individualisme M. Schatz est plein d'indulgence : toute grande armée doit avoir ses avant-postes détachés, tout grand parti ses enfants perdus.

L'érudition historique de l'auteur est abondante. Il sera permis, peut-être, de lui reprocher, sans l'offenser, un certain manque de précision dans sa terminologie. Car M. Schatz se pique, en quelque sorte, d'être imprécis : il reproche à l'école libérale orthodoxe, par excès de rigorisme dogmatique, d'avoir perdu tout contact avec la réalité complexe et mérité de la sorte sa croissante impopularité. Mais enfin qu'est-ce que M. Schatz entend par « individualisme » ?

L'individualisme, ce sera, selon lui, l'ensemble des tendances qui s'opposent au socialisme. Et voici comment M. Schatz définit le point de vue socialiste : « La société est une entité réelle et concrète; c'est la grande réalité économique. L'individu est le produit de l'organisation sociale. Il est indéfiniment perfectible par la faculté de tout être pensant : la Raison. Indéfiniment il pourra s'adapter à un cadre social moralement meilleur » (p. 5). Or cette définition même n'est-elle pas contradictoire? Le socialisme est défini d'abord comme une doctrine en vertu de laquelle l'individu n'existe que par et pour la société; puis comme une doctrine en vertu de laquelle l'individu, libre et raisonnable, est capable de modifier indéfiniment la machine sociale, au gré de ses caprices, en vue de son émancipation. Mais cela, n'est-ce pas la perfection de l'individualisme?

M. Schatz, assurément, entend le mot « individualisme » en un sens plus défini. Trois propositions, nous dit-il, exposant la pensée de Taine, résument l'individualisme. « La première, c'est que l'individu est un être de passion et non de raison. La seconde, c'est que l'ordre économique est une création spontanée de la nature et non une création arbitraire de la volonté humaine. La troisième, c'est que la fonction de l'État comme de tous les organes vivants ou instruments inertes doit aller en se spécialisant » (p. 357). Soit. Le tout est de définir les termes. Mais est-ce bien ici la meilleure façon, la plus conforme à l'usage courant, de définir l' « individualisme »? Bornons-nous à un exemple pour justifier les doutes que nous concevons à cet égard. Auguste Comte ayant écrit : « La société se compose de familles et non d'individus », M. Schatz le cite, et l'approuve, et ajoute : « Cette idée... est essentiellement dans la logique de l'individualisme... aucun individualiste ne l'a contestée » (p. 379). Et voilà qui nous déconcerte; voilà qui, avant nous, eût déconcerté Auguste Comte.

L'erreur de M. Schatz est, croyons-nous, d'avoir voulu parler la langue, nécessairement mal faite, des partis politiques. Pour avoir voulu faire rentrer tous les penseurs du siècle dernier dans les deux grandes armées du socialisme et de l'individualisme, quels états-majors hétéroclites n'a-t-il pas été condamné à donner aux deux partis! A gauche, Rousseau, Hegel, Karl Marx. A droite, Adam Smith, Proudhon, Léon XIII et Frédéric Nietzsche. Nous avons peur que M. Schatz n'ait pas encore réussi à débrouiller la question. Du moins a-t-il eu le réel mérite, grâce à sa solide érudition, de faire sentir à ses lecteurs combien elle est embrouillée.

La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs, par JULES DE GAULTIER. 1 vol. in-16 de 345 p., Paris, Mercure de France, 1907. — Des cinq études séparées qui composent ce recueil, la première seule donne son titre à l'ouvrage. Une préoccupation commune les relie : réagir contre « le vœu de rationalisme et de systématisation universels que l'instinct théologique a légué à la spéculation philosophique, mettre plus spécialement en évidence la part d'arbitraire, d'aléa, d'incalculable et d'illogique qui est inhérente à l'existence et la préserve de sa fin » (p. 25). En morale, cette préoccupation conduit à opposer la « catégorie du conflit à la catégorie de la logique », à dénoncer les dangers du rationalisme, qui menace d'étouffer l'existence dans une tentative de systématisation universelle. En morale, tout s'affirme et tout s'impose. L'effort intellectuel en vue de découvrir une réalité qu'il s'agit de créer n'est ici

qu'impuissance et naïveté. Aussi, pour constituer une morale collective, ni le logicien, ni le philosophe, ni le savant ne conviennent, mais seulement l'homme doué d'une sensibilité fortement accentuée, le créateur de valeurs, le héros de Carlyle ou le surhomme de Nietzsche. A tout débat de conscience en vue de savoir qui a tort et qui a raison, doit être substituée cette seule interrogation possible : sommes-nous des hommes de même désir?

Dans une étude sur *Henri Heine*, M. J. de Gaultier essaie de montrer, par un exemple concret, l'insuffisance de tout dogme rationaliste en éthique. « Le rationalisme du Droit, de la Justice, de la Liberté, de l'Egalité constitue un dogme aussi faux que l'autre, l'ancien dogme théocratique, qui décrétait une forme immuable du servage et des inégalités sociales » (p. 193). La Raison n'intervient pas plus de notre temps pour décider du juste ou de l'injuste que ne faisait autrefois la divinité pour décider du rang. Le désespoir intellectuel d'un Henri Heine est causé par les antinomies irréductibles du rationnel et du théologique. Heine aurait peut-être retrouvé la paix intérieure s'il avait su faire abstraction des dogmes et s'attacher à la considération directe de la seule réalité créatrice effective des valeurs morales, à savoir « l'état de sensibilité qui s'est formé au cours des âges du choc des deux points de vue théoriques, manière d'être saisissable où tous les contrastes peuvent se fondre, car son essence est d'être un compromis » (p. 194).

Une autre étude, intitulée « une signification nouvelle de l'idée d'évolution », est consacrée aux théories de M. R. Quinton. L'auteur ne cache pas sa sympathie et son admiration pour ces idées ingénieuses, quoi qu'elles n'aient pas encore pris rang dans la science officielle. Quelque jugement qu'on porte sur les « lois de constance biologique » de M. Quinton, on n'aperçoit pas bien le lien qui pourrait rattacher sa doctrine, en tout cas très systématique et fortement coordonnée, à l'empirisme sceptique et sensualiste de M. J. de Gaultier. Ce dernier n'hésite pourtant pas à affirmer qu' « aucun exemple ne pouvait montrer d'une façon plus saisissante comment l'instabilité fondamentale (qui est la norme de l'existence) s'accommode de principes secondaires de fixité, comment elle les exploite »; et il ajoute : « l'évolution, identifiée avec le fait d'insurrection que dénonce la théorie de M. Quinton, perd, dans les cadres de l'opposition universelle, son caractère merveilleux. Elle se range sous le déterminisme majeur du principe d'opposition » (p. 1[illegible]). Formule sybilline, qui n'explique guère comment des « lois de constance biologique » viennent à l'appui d'une réaction contre le vœu de rationalisme et de systématisation universels légué par la théologie à la spéculation philosophique!

Pessimisme, féminisme, moralisme, par Camille Bos, docteur en philosophie. 1 vol. in-16 de VI-173 p., Paris, Alcan, 1907. « Le pessimisme est un « mal post-religieux » : on n'est vraiment pessimiste qu'après avoir cessé de croire, et il suffirait de substituer aux croyances religieuses disparues des croyances nouvelles pour remédier au pessimisme : telle est la thèse soutenue dans la première partie de ce volume. On nous montre qu'il n'y a dans l'antiquité que des germes de pessimisme, que la foi chrétienne fait échec au pessimisme d'un Pascal, tandis qu'un esprit religieux mais « dechristianisé » comme Léopardi devait professer un pessimisme radical. — Il faudrait, pour que cette thèse fût indiscutable, la faire reposer sur des observations plus nombreuses : le poète persan Kheyam énonce un pessimisme aussi radical que celui de Léopardi : a-t-il perdu la foi? Il faudrait aussi préciser le sens du mot pessimisme : l'auteur voit des traces de cette doctrine partout où des philosophes ont constaté l'existence du mal, chez les Stoïciens, chez Descartes, chez Spinoza : à ce compte, qui n'est pas pessimiste? Mais certaines remarques sont ingénieuses : par exemple, l'auteur estime, contrairement à l'opinion vulgaire qui allie scepticisme et pessimisme, que, le pessimisme affirmant avec énergie la réalité du mal, un sceptique ne pourrait sans contradiction se montrer pessimiste.

Le féminisme est condamné par la science et par la morale, bien qu'il soit plus défendable au point de vue moral qu'au point de vue scientifique : telle est la thèse sontenue dans la seconde partie du livre. La loi d'évolution veut que la différence entre les sexes s'accentue à mesure qu'on passe des formes inférieures de la vie aux espèces supérieures : on entre donc en lutte contre la science quand on proclame l'égalité des sexes. D'autre part, bien que le mouvement féministe ne soit que la suite du mouvement anti-esclavagiste, il est immoral, car il inspire aux femmes le dégoût du mariage et le goût de l'union irrégulière et stérile. — Les deux articles dans lesquels ces idées sont développées nous paraissent des plus superficiels. L'auteur prend la peine de démontrer que, pour le

physiologiste, les hommes ne sont pas des femmes, ni les femmes des hommes : là n'est pas la question. Proclamer l'égalité des sexes, ce n'est pas proclamer leur identité. L'auteur admet leur « équivalence » : quel féministe réclamerait davantage? L'auteur combat la réduction des faits psychiques aux faits physiologiques : pourquoi fonde-t-il sur des raisons exclusivement physiologiques sa condamnation « scientifique » du féminisme? Quant à la condamnation portée au nom de la morale, elle ne repose que sur des réflexions subjectives ou sur l'observation de quelques cas particuliers; l'auteur a tort de généraliser; il est possible que le féminisme soit responsable de la « crise du mariage »; mais rien ne prouve que cette crise, si elle est réelle, soit durable. Le meilleur chapitre de cette section est celui où l'auteur oppose le féminisme décrit par la littérature scandinave (qui pose des problèmes de morale individuelle) à celui que décrit la littérature française (qui pose des problèmes juridiques).

Qu'est-ce que le « moralisme » dont nous parle la troisième partie? L'auteur a changé le sens ordinaire du mot. Ce n'est pas une doctrine qui mettrait la morale au premier plan et construirait en fonction de la morale et la logique et la métaphysique. C'est un besoin de croyance morale « dû au bouleversement de toutes les valeurs jusqu'alors acceptées ». Ce besoin trouvera-t-il satisfaction dans la doctrine de Mæterlinck? Lirons-nous *Sagesse et Destinée* comme une nouvelle Bible? Non, car la doctrine, si belle qu'elle soit, est incohérente, à la fois mystique et rationaliste. La morale future reposera-t-elle sur les relations familiales ou sur l'amour? Elle n'y trouverait pas un fondement stable, car la notion de parenté évolue et l'amour change de nature : rationnel chez les Grecs, passionnel chez les chrétiens, il combinera sans doute dans l'avenir ces deux éléments. Quel sera donc le principe de la croyance moderne? « La solution n'est peut-être pas dans une réponse immuable, mais dans la sincérité et l'effort croissants avec lesquels la recherche sera poursuivie... indéfiniment. » — Voilà, quoi qu'en pense l'auteur, qui n'est pas très encourageant. Car on ne nous dit même pas dans quel sens il faut chercher. Et l'ouvrage fournit à cet égard des indications contradictoires. L'intellectualisme est, pour l'auteur, un ennemi. Mais le mysticisme lui paraît mort. La « sincérité » est recommandée dans la préface, mais le « mensonge vital » paraît parfois préférable (p. 96). Heureusement, l'auteur n'a pas examiné toutes les doctrines et tous les faits qui permettent d'avoir confiance dans une Éthique moderne; son choix est même très arbitraire, et ses conclusions, par suite, sont fragiles.

Philosophie des Sciences sociales (tome III). *Conclusions des Sciences sociales*, par René Worms, docteur en droit, docteur ès lettres, agrégé de philosophie, agrégé des sciences économiques, directeur de la *Revue internationale de Sociologie*. 1 vol. in-8 de 310 p., Paris, Giard et Brière, 1907. — Ce volume termine le traité de philosophie sociologique entrepris par M. Worms; le tome I (*Objet des Sciences sociales*) a paru en 1903, le tome II (*Méthode des Sciences sociales*) en 1904. C'est une intéressante tentative pour résumer d'une manière synthétique l'ensemble de nos connaissances actuelles en sociologie. Tout y est traité : le milieu, la race, la population, les groupements sociaux, le moment, l'individu, la vie économique, la vie familiale, les mœurs, la religion, la science, l'art, le droit, la politique, et l'évolution sociale. Il est assurément très méritoire de condenser tout cela en trois cents pages. Cependant certains esprits chagrins, — dont nous avouons être, — habitués au spectacle des recherches austères et vraiment scientifiques de l'école de M. Durkheim, et sachant au prix de quel minutieux labeur se paie le moindre résultat positif, ne pourront se défendre d'un mouvement d'inquiétude en voyant avec quelle aisance M. Worms aligne ses conclusions. La préface contient sans doute des déclarations fort sages : « Nous tâcherons... de dégager en quelque sorte la moyenne des jugements des hommes compétents et modérés, en faisant ainsi une œuvre aussi impartiale et aussi objective que nous le pourrons » (p. 2-3). Ce souci d'objectivité est louable; mais avant de faire « la moyenne » des jugements, une bonne critique des matériaux employés serait nécessaire, et c'est ce que M. Worms ne nous donne pas. Les opinions de Taine, Renan, Le Play, Spencer, Tarde, etc., sont toutes acceptées et s'accordent on ne sait trop comment. D'autre part, le livre fourmille de postulats que bien des sociologues modernes, et non des moindres, n'accepteraient vraisemblablement pas. Par exemple il est décrété (p. 6) que c'est la race blanche qui offre le plus d'intérêt à l'étude, et surtout considérée dans les temps modernes. « Qu'importerait à l'art (social) une science sociale fondée uniquement sur la connaissance, même supposée parfaite, du préhistorique? De tels

temps sont à jamais disparus, et personne ne songe à les ressusciter. Que lui importe même, au fond, la science étendue des sociétés sauvages ou barbares? Elle ne lui ferait connaître que des états dont il aspire justement à éloigner de plus en plus l'humanité » (p. 13-14). Plus loin, il est dit (p. 288) que la seule tentative fructueuse pour établir des lois d'évolution sociale est celle de Herbert Spencer! Nous nous arrêterons là. Nous n'avons pas la ressource de louer les qualités de style de l'ouvrage, car il est écrit d'une manière banale et même négligée.

La Dynamique des phénomènes de la vie, par J. Loeb, professeur de physiologie à l'université de Berkeley; trad. de l'allemand par H. Daudin et G. Schæffer, avec une préface de A. Giard. 1 vol. in-8 de 407 p., de la *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, Alcan, 1908. — Le titre de ce livre pourrait faire croire qu'il contient une théorie générale et mécanistique des phénomènes de la vie, mais le nom de l'auteur suffirait à lui seul pour prévenir toute méprise à ce sujet. Ce n'est pas de vastes et incertaines hypothèses que M. J. Loeb entretient le lecteur, mais d'observations exactes et de faits scrupuleusement notés. Son livre est un cours de biologie générale dans lequel l'état actuel de la science et les plus récents travaux sont exposés de façon claire, nullement dogmatique, en visant moins l'explication souvent prématurée des faits observés que « la prise de possession de phénomènes considérés longtemps comme hors de notre portée ». Parmi les douze leçons qui le composent, il convient de citer notamment celles qui ont trait à la structure physique du protoplasme, à l'action biologique des sels, aux *tropismes* et à la sensibilité différentielle, à la fécondation, à la parthénogénèse artificielle, et à la régénération des organes.

La théorie de la croissance cellulaire, que l'on enseigne aujourd'hui encore en botanique, repose sur les travaux de Traube et sur la théorie de la semi-perméabilité. L'enveloppe cellulaire est, en principe, une membrane semi-perméable, et l'échange de substances entre la cellule et son milieu paraît régi par les lois de l'osmose. Toutefois, beaucoup de faits sont en désaccord avec la théorie schématique de la semi-perméabilité; les membranes animales et végétales, surtout les premières, sont des filtres à fonctions complexes; elles ne sont pas absolument impénétrables aux sels; elles ne sont pas absolument pénétrables à l'eau; la nature des sels intervient aussi, contrairement aux lois simples de la pression osmotique. Il y a enfin des actions antagonistes des sels les uns vis-à-vis des autres, dont il importe de tenir compte. Bref tous ces faits, soigneusement discutés, tendent à prouver que les échanges intracellulaires sont des phénomènes encore peu connus et infiniment plus compliqués que ne l'indique la théorie générale de l'osmose.

Les leçons sur les *tropismes* sont du plus haut intérêt. M. Loeb interprète ces phénomènes au moyen de la notion des *lignes de force*, introduite en physique par Faraday. On peut se représenter l'espace comme traversé par des lignes de force de différentes natures, les unes permanentes, les autres se reproduisant périodiquement ou à intervalles irréguliers. Par suite de leur symétrie les animaux sont amenés à orienter leur corps d'une manière déterminée par rapport aux lignes de force issue d'une même origine : ils l'orientent de manière que les points symétriques de sa surface soient atteints par ces lignes de force sous un angle égal, et ils prennent cette position parce que les points symétriques de la surface du corps ont généralement même structure morphologique et même constitution chimique, de sorte que l'inégalité des excitations de deux parties symétriques détermine un mouvement de rotation aboutissant à une position telle que les éléments des deux côtés soient atteints par les lignes de force sous un angle égal.

L'héliotropisme en particulier s'observe chez de nombreux animaux relativement très élevés en organisation. Les réactions héliotropiques supposent : 1° une structure symétrique; 2° la présence de substances donnant lieu à des réactions que la lumière accélère (ou ralentit); or c'est le cas de la plupart des animaux. Mais les réactions héliotropiques sont, suivant les espèces, plus ou moins rapides; aussi « les auteurs imbus d'anthropomorphisme préfèrent-ils de prétendues explications psychologiques : par exemple, que l'animal « tâtonne de tous côtés » jusqu'à ce qu'il ait trouvé la « bonne direction » (p. 239).

Quant à la tendance personnelle de l'auteur vis-à-vis des explications et des tentatives d'explication des faits qu'il rapporte ou qu'il a lui-même découverts, elle est franchement antivitaliste. Il n'y a visiblement pour lui d'explications valables en physiologie, et même dans le domaine de la morphogénèse, que les explications physicochimiques. Les êtres vivants sont « des machines qui s'entretiennent elles-mêmes et qui produisent de nouvelles machines de leur espèce ». Définition cartésienne, qui a toutes chances d'être bien accueillie par le lecteur français.

« Les biologistes dégagés du préjugé dualistique ne peuvent qu'accepter cette manière de voir », ajoute M. Giard, en nous prévenant toutefois qu'une telle conception ne saurait épuiser la biologie, et qu'il serait « pour le moins téméraire de vouloir faire entrer nos conceptions biologiques dans le lit de Procuste d'une mécanique trop étroite ». C'est ainsi que les processus de développement que J. Lœb qualifie de « réversibles », observés notamment chez les hydroïdes, ne sauraient en aucune façon être assimilés à la réversibilité des machines simples, telle qu'elle est définie en physique. L'étude de la mécanique vivante, tout en vérifiant de plus en plus les lois actuellement connues de la physicochimie, nous révèle une telle complexité que ces mêmes lois nous apparaissent, d'autre part, comme des abstractions lointaines et des schèmes très grossiers de la réalité biologique.

Introduction physiologique à l'étude de la philosophie, *Conférences sur la physiologie du système nerveux de l'homme*, faites à la Faculté des lettres de Montpellier par J. Grasset, professeur de clinique médicale à l'Université de Montpellier. Préface de M. Benoist. 1 vol. in-8 de xi-368 p., Paris, Alcan, 1908. — Remercions le docteur Grasset d'avoir réuni dans cet ouvrage les conférences qu'il faisait l'année dernière à la Faculté des lettres de Montpellier et qu'il destinait aux étudiants en philosophie. C'est un enviable mérite d'unir à la probité, à l'aridité, aux scrupules de la recherche scientifique l'agrément et la clarté de l'exposition; c'est un mérite que personne ne refuse à l'illustre clinicien de l'hôpital Saint-Éloi. Il s'est proposé, dans son « Essai d'enseignement interscolaire », de résumer les notions de physiologie nerveuse indispensables pour qui veut faire de la philosophie, plus spécialement de la psychologie, une étude sérieuse, c'est-à-dire une étude positive. Mais il n'a pas fait un simple manuel. Son ouvrage est entier inspiré par les idées personnelles qu'il s'attache à défendre et à répandre depuis dix ans. Après quelques notions générales sur la constitution du système nerveux, il étudie longuement les fonctions psychiques. Il rappelle la distinction qu'il a contribué à rendre classique entre le psychisme supérieur, réfléchi, conscient et volontaire, et le psychisme inférieur, spontané, automatique, inconscient. Il combat la théorie suivant laquelle ces deux psychismes correspondraient à des degrés différents d'activité des mêmes neurones : il montre au contraire qu'ils sont conditionnés par deux groupes de centres nerveux distincts: il montre du moins — car c'est là une hypothèse, qu'il ne présente pas comme un fait scientifiquement établi, — il montre que cette hypothèse est la mieux adoptée aux faits, qu'elle vaut par elle-même et qu'elle vaut comme principe de recherches, que les centres des fonctions psychiques supérieures doivent être localisables au même titre que les centres polygonaux du psychisme inférieur. C'est là un problème auquel on peut espérer que les progrès de l'anatomie cérébrale apporteront un jour une solution. Quelle qu'elle soit, elle n'intéresse en rien la solidité des belles études, déjà connues du public, sur la responsabilité envisagée au point de vue médical, ou encore sur le sens de l'orientation et de l'équilibre, dont on retrouvera ici la substance. Mais on risquerait de faire mal connaître ce livre, ou même d'en fausser l'esprit, à n'en signaler que des détails. Il est impossible aujourd'hui d'aborder la philosophie sans un minimum de culture scientifique. M. Grasset, un neurologiste qui est aussi un philosophe, vient de donner aux étudiants l'introduction physiologique indispensable à leurs études; il a su faire un livre de science où des médecins trouveront à s'instruire, quoiqu'il demeure accessible à tous les esprits cultivés.

L'Attention spontanée et volontaire, par Ed. Rœhrich. 1 vol. de 174 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce livre, qui reproduit partiellement un mémoire récompensé par l'Institut, vaut par la conscience et l'étendue de l'information, par le désir aussi de traiter le sujet selon une méthode strictement positive. L'auteur étudie d'abord l'attention spontanée, qu'il considère comme une réaction tout automatique de l'intelligence aux excitations externes; il croit pouvoir en dégager un certain nombre de lois précises, susceptibles à leur tour de fonder quelques règles pratiques et pédagogiques : et ce chapitre est sans doute le meilleur de l'ouvrage. Puis, M. Rœhrich étudie ce qu'il appelle l'aperception et l'attention aperceptive : il entend par là, semble-t-il, une sorte d'afflux spontané de la masse de nos souvenirs ou de nos connaissances acquises en présence de toute perception nouvelle, grâce auquel celle-ci est immédiatement assimilée et encadrée dans l'ensemble de notre savoir. Enfin, il traite, d'une manière trop rapide et peut-être un peu vague, de l'attention volontaire, dont il distingue une forme positive et une forme négative (ce serait l'effort d'élimination de toutes les idées étrangères ou contraires à celle que nous voulons éclaircir).

M. Rœhrich a voulu de parti pris écarter toutes les discussions métaphysiques : ce qui l'amène à affirmer dogmatiquement des lois ou des faits prétendument expérimentaux, dont l'exactitude ou au moins l'interprétation est fort contestable et implique toutes sortes de postulats inaperçus. Ainsi il distingue des formes d'attention si nettement tranchées, et admet une attention spontanée si purement réflexe et si soumise aux conditions externes, qu'on ne voit même plus comment elle peut s'appeler du même nom que l'acte, d'origine tout interne, qu'il appelle attention volontaire. Rien de moins satisfaisant encore que la séparation radicale établie entre l'attention et l'attente, les fonctions intellectuelles et les sentiments ou tendances : peut-on concevoir cet état purement spéculatif et étranger au désir que définit M. Rœhrich? On ne peut nier enfin qu'il se laisse aller à présenter l'attention comme une sorte d'*état de conscience* sui generis, et qu'il oublie qu'on n'y peut voir qu'une forme, un caractère que peuvent prendre tous les états de conscience, qu'elle ne peut être qu'une attitude de l'esprit à leur égard : il est ainsi conduit à considérer ce qu'il appelle l'*aperception* comme une espèce particulière d'attention, alors qu'elle apparaît, dans son livre même, comme une opération ou fonction mentale plus ou moins complexe, qui suppose sans doute, mais ni plus ni moins que tout autre, une certaine dose d'attention. Livre qui pourra rendre d'ailleurs des services comme instrument de travail et répertoire judicieux et probe.

Le Sous-Moi, par M. le Dr Surbled. 1 vol. in-18 de 153 p., Paris, Maloine, 1908. — Descriptions rapide des faits d'automatisme psychologique. L'auteur discute en quelques pages la théorie de Grasset (théorie des deux psychismes; centre O et polygone) et lui objecte avec justesse la difficulté de distinguer aussi nettement les actes volontaires et les actes automatiques; de nombreux degrés relient la pleine conscience à l'inconscience absolue. Il esquisse en quatre pages une théorie personnelle, qui est du reste du même type, et beaucoup moins solide au point de vue psychologique (la rupture d'accord entre le cerveau et le cervelet comme explication de l'automatisme). En somme ce livre n'apprend rien de nouveau sur la question; et pour la vulgarisation de cette question, il en existe de beaucoup mieux faits. C'est de la vulgarisation tout à fait élémentaire.

L'Art et l'hypnose, par Émile Magnin. 1 vol. illustré de 403 p., Paris, Alcan, 1907. — Étude, à l'occasion de Mlle Madeleine G..., « de la manifestation expressive, sous l'influence d'un certain degré d'hypnose, de toutes les émotions que le sens de l'ouïe peut suggérer à l'âme ». On connaît la tendance de beaucoup de sujets hypnotisés à traduire automatiquement par leur attitude et leurs mouvements, les impressions musicales qu'on leur procure. Le cas étudié ici est particulièrement beau et minutieusement étudié; il est illustré de nombreuses images. Le livre est suivi de nombreuses « opinions », de psychologues et d'actrices; certaines sont fort intéressantes, par exemple, celles de Lipps, de Lœwenfeld, de Flournoy. A signaler aussi la préface de Flournoy.

La Fontaine (*Ses facultés, sa philosophie, sa psychologie, sa mentalité, son caractère*), par Jean-Paul Nayrac. 1 vol. in-8 de 250 p.; Paris, Henry Paulin, 1908. — M. Nayrac s'est proposé d'appliquer à l'étude de La Fontaine les procédés de la « psychologie moderne », par exemple ceux dont le Dr Toulouse s'est servi dans son travail bien connu sur Zola. La chose était-elle désirable? Était-elle possible? On pourrait en douter. Ce qui semble certain, c'est que M. Nayrac n'a guère réussi dans son entreprise, faute peut-être d'avoir suffisamment médité sur les méthodes qu'emploient nos voisins, les « littéraires », qui, sans s'en vanter, font souvent de la très bonne, très sérieuse, et, je crois, très utile psychologie. Le moindre défaut de la méthode peu avertie de M. Jean-Paul Nayrac est de présenter comme caractéristiques de son auteur des idées ou des sentiments dont la banalité est extrême. Le fabuliste se vante-t-il que ses ouvrages sont d'*airain*, M. Nayrac en conclut qu'il a des associations en rapport avec le sens du toucher! Lisez Horace, monsieur Nayrac, et apprenez la critique des sources. Que dire de cette audacieuse hypothèse qui prétend retrouver dans la fable « Un animal dans la lune » l'origine de la théorie de l' « hallucination vraie » de Taine? Il ne faudrait pourtant pas croire que pratiquer les méthodes de la psychologie moderne consiste seulement à parler un jargon et à appliquer de force à une individualité très complexe les cadres tout faits et les classifications très imparfaites d'un manuel. M. Nayrac, qui a déjà publié des travaux intéressants, ne l'ignore pas. Il nous semble qu'il l'a un peu trop oublié ici.

La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme, par Émile Bréhier. Une brochure in-8 de 63 p., Paris, Alphonse Picard et fils, 1908. — M. Bréhier

se propose dans ce travail, de déterminer le sens de la théorie obscure des incorporels dans l'ancien stoïcisme. Il s'agit d'abord de savoir ce que les stoïciens ont entendu au juste par « l'exprimable » qui est le premier des quatre incorporels, et ensuite il faut préciser le rôle que jouent, dans une philosophie purement matérialiste, ces quatre réalités immatérielles, l'exprimable, le vide, le temps et le lieu. D'après M. Bréhier, les stoïciens ont, en définitive, envisagé le corps comme quelque chose d'actif : les incorporels sont ceux des effets de l'activité du corps qu'il n'est pas possible de considérer comme des corps ainsi que la couleur ou le son. Il y a là un souvenir de certaines conceptions d'Aristote : Aristote, qui nie la réalité des idées séparées, admet, d'autre part, l'existence au moins logique des genres et il se trouve introduire ainsi dans la science la notion d'une nouvelle sorte de réalité. On aimera surtout, dans le travail de M. Bréhier l'analyse pénétrante de la théorie des exprimables. Ses vues générales sur le stoïcisme peuvent être contestées ; et son interprétation même de la théorie des incorporels est évidemment, en l'absence de textes décisifs, assez conjecturale. N'était-il pas possible de distinguer avec plus de précision ce qui appartient aux différents stoïciens? Mais il faut savoir gré à M. Bréhier de s'être attaqué à un sujet si aride et d'avoir contribué, par des considérations judicieuses, à l'éclaircir un peu.

Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, par Émile Bréhier. 1 vol. in-8 de xiv-336 p., Paris, Alphonse Picard et fils, 1908. — L'ouvrage de M. Bréhier est divisé en trois parties : le judaïsme, la théorie de Dieu, des intermédiaires et du monde ; la conception du culte spirituel et du progrès moral. — En ce qui touche le judaïsme, l'œuvre de Philon consiste essentiellement à transformer l'histoire juive en une théorie du salut, grâce à la méthode allégorique. La loi juive, que Philon conçoit à la manière d'un rhéteur néo-pythagoricien, devient loi universelle de la nature et perd toute signification politique. La méthode allégorique qui permet cette transformation vient, selon M. Bréhier, des thérapeutes ; elle était inconnue, sous la forme que Philon lui donne, des autres prédécesseurs de Philon, et notamment des Esséniens. Toute la théologie de Philon est destinée à montrer la communication constante de Dieu et de l'Univers. Après avoir séparé les deux termes d'une manière radicale, par l'idée d'un Dieu absolument transcendant, Philon les rapproche grâce à une multitude infinie d'intermédiaires, les dieux myrionymes. M. Bréhier s'attache surtout à montrer les éléments de provenance diverse qui sont venus se fondre dans cette théorie des intermédiaires. Mais, l'essentiel du Philonisme est, selon M. Bréhier, une certaine conception de la piété, que manifestent les théories de la divination, de l'extase, du culte spirituel. La piété implique surtout une « expérience religieuse » par laquelle l'âme s'unit immédiatement à Dieu. L'originalité de Philon consiste en ce qu'il a conçu la piété comme une sorte de vie intérieure. La possession du divin est interdite à l'âme humaine. Mais elle peut s'en approcher par un progrès continuel. La morale dans ces conditions n'est plus définie, comme chez les philosophes grecs, par des déterminations extérieures. Elle est tout entière dans une *attitude* de l'âme, qui, se repliant sur elle-même, découvre en soi, d'une manière d'abord fugitive puis de plus en plus stable, le divin qu'elle renferme, ou avec lequel elle communique.

Le travail très intéressant et très consciencieux de M. Bréhier n'est pas toujours facile à lire. M. Bréhier a mélangé sans cesse l'exposition des idées de Philon et les recherches sur leurs origines. De là provient souvent quelque confusion. En outre, tel quel, le livre paraît incomplet. Ce n'est point tant une exposition d'ensemble du philonisme, qu'un chapitre détaché d'un ouvrage plus vaste. Enfin, si l'interprétation générale de M. Bréhier est très probablement exacte, il est permis de trouver conjecturales beaucoup d'interprétations de détail. M. Bréhier écarte trop rapidement, semble-t-il, les théories qui font du Philonisme une doctrine spécifiquement juive : des deux éléments du problème — et l'on ne saurait s'en étonner —, il ne paraît connaître avec précision que l'élément grec. Il faudrait pour interpréter Philon un helléniste qui fût aussi un judaïsant. M. Bréhier, malgré toute sa bonne volonté, n'a pas réussi peut-être à se donner toutes les compétences nécessaires. Toutefois ce livre très sérieux et souvent très pénétrant sera fort utile à ceux qu'attire la personnalité attachante et énigmatique de Philon d'Alexandrie.

Spinozismus. *Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens*, von Dr E. M. Gans. 1 vol. in-8 de 110 p., Vienne, Joseph Lenobel, 1907. — Le titre de ce livre d'abord en indique la tendance et les défauts. Ce n'est ici ni

une exposition de la doctrine de Spinoza, ni une contribution à l'étude de cette doctrine, ni une biographie du philosophe, ni un essai historique sur les origines et les tenants de sa philosophie.

Ce n'est ni ceci, ni cela, mais c'est tout cela à la fois. C'est une série de « considérations » sur le spinozisme. Considérations à la Nietzsche — comme on en fait beaucoup en Allemagne, en ce moment — sur la philosophie en général et l'histoire de la philosophie en général — sur la psychologie de la philosophie et la psychologie du philosophe. Considérations à la Nietzsche, écrites « à la manière de Nietzsche » avec une continuelle affectation de tragique et de familier. Pastiche appliqué, où manquent la verve et l'imprévu du maître. Sans doute, à la page 5 Socrate est bien traité de « Philistin », et de « petit bourgeois d'Athènes »; on peut lire à la page 6 une réhabilitation de cette brave femme de Xantippe; et à la page 96 la philosophie de Spinoza est bien qualifiée de « tragicomédie ». Mais c'est uniquement par de tels traits que la manière de M. Gans s'apparente à la manière de Nietzsche.

Le sujet du livre, c'est la « psychologie » du spinozisme. L'auteur veut restituer l'expérience fondamentale de Spinoza, car il pense que philosopher, c'est avant tout faire une expérience. Cette expérience (p. 3) le philosophe la projette ensuite — mais ensuite seulement — dans un système ordonné. Tout système est individuel et périssable : mais l'expérience qui fonde le système d'un grand philosophe est quelque chose d'impérissable et de supra-individuel. C'est cette expérience que l'auteur veut découvrir, et qu'il désigne sous le nom de « Spinozisme ».

Du spinozisme ainsi conçu, la tendance primordiale, c'est cette « extrême sensibilité dans les choses de la connaissance qui porte le chercheur à ne vivre et à n'estimer chaque science que dans la mesure où elle comporte du développement de l'être moral » (p. 4). Et cette tendance trouve sa satisfaction dans l'expérience que Spinoza a instituée. Spinoza a tenté de vivre la vie scientifique comme une vie morale. La science devient pour lui un phénomène éthique (p. 4-26, p. 45). Comment une telle transposition est-elle possible? C'est ce que l'auteur essaie d'établir par des réflexions psychologiques tout à fait inutiles sur la possibilité de « vivre » l'abstrait, d'en jouir et d'en souffrir (p. 10-16). Après avoir ainsi établi psychologiquement la possibilité de l'expérience spinoziste, l'auteur cherche à en déterminer les origines et à en restituer le progrès. Cette expérience est donnée comme le développement d'un homme qui éprouve le sentiment d'une contradiction entre l'action et la pensée, entre le connaître et l'être, entre le concept et le sentiment : tel est le point de départ de la pensée spinoziste. Son terme, c'est une tentative pour résoudre en quelque manière cette opposition initiale (p. 24).

Cette opposition initiale, Spinoza l'a vécue, incarnée en lui-même (44-45). Et d'ailleurs, s'il l'a incarnée en lui, elle se retrouvait aussi dans la vie de son époque (p. 36 sqq. et 106-109). En même temps que le spinozisme est le dénouement d'une crise psychologique, il est la solution d'une antithèse historique.

1°) Le spinozisme est le dénouement d'une crise psychologique. Il y a trois types d'hommes : l'Homme d'action, « extensif » (p. 47), qui veut se projeter dans la nature, qui est lui-même une pièce de la nature, et l'homme de pensée, « intensif », qui veut, non se projeter dans les choses, mais réfléchir les choses en soi. — L'histoire de Spinoza est l'histoire d'un homme extensif qui a manqué sa vie, et qui devient intensif.

La volonté de puissance de Spinoza (p. 57) a été d'abord gênée par son éducation talmudiste et scolastique qui a étouffé ses instincts (p. 60), par sa faiblesse physique et par son déclassement social. Ne pouvant réaliser son type, devenir un homme extensif, et d'autre part incapable d'être un pur savant, un homme tout intensif, Spinoza a été un grand caractère. « Il a vécu la science, comme d'autres vivent l'action, il a créé sa vie, sa personnalité, sa pensée comme une œuvre d'art. (Inutile d'insister sur le caractère hautement fantaisiste de cette restitution.)

2°) D'autre part, la pensée de Spinoza est la synthèse où se résout l'opposition entre la pensée scolastique purement abstraite qui nie la vie, et la mystique allemande qui nie la science; entre la pensée scolastique qui nie la nature et la pensée de la Renaissance italienne qui l'a divinise. La philosophie de Spinoza est une philosophie scolastique dans sa forme, elle est une philosophie de la vie dans son fond (p. 38). (Voilà du bon hégélianisme.)

Telle est l'expérience spinoziste : telle est la méthode par où Spinoza sort de sa crise psychologique, concilie l'opposition historique. Mais suivons sa méthode dans son développement et voyons où elle l'entraîne.

Résoudre la contradiction de la connaissance et de l'être, c'est la vie (p. 95). Spinoza aboutit d'abord à un « logozoïsme éthique », puis à un logozoïsme métaphysique. Pour Spinoza, l'affection est le premier degré de la connaissance, l'idée adéquate, le suprême degré de l'activité spontanée. Ainsi s'efface l'opposition entre l'action et la pensée. Car la pensée adéquate est en même temps l'action pure : la pensée inadéquate est passive, elle représente (*Vorstellen*), la pensée pure est active : elle conçoit (*Darstellen*). Ainsi la réalité logique devient le principe de l'être, elle n'est plus seulement un impératif de la vie morale, elle est la source de toute réalité. Et elle n'est pas non plus un au-delà sans lumière et sans vie, car (p. 78) la pensée est puissance, la puissance est action, réalité. Comme la pensée parfaitement adéquate est enfin l'activité parfaitement spontanée, elle est enfin l'existence complète. Elle est Dieu. L'action de la loi logique est l'objet d'amour intellectuel. Car dans ce progrès qui va de l'affection à l'idée adéquate, l'affection n'a pas changé de nature, mais seulement de point d'application : elle ne s'attache plus à des idées inadéquates, elle devient l'amour intellectuel de Dieu (p. 94-103). — Le spinozisme est un panthéisme, mais ce panthéisme s'oppose directement à celui de Gœthe. L'homme de Gœthe va de la science à l'action : l'autre, de l'action à la connaissance. Pour Gœthe, Dieu ne peut être connu, mais senti, pour Spinoza, Dieu, c'est la connaissance adéquate de l'ordre du monde. Ce qui est commun à Gœthe et à Spinoza, c'est le monisme qui donne à l'être et au connaître des racines communes. Seulement, l'un se libère de la science par la vie, l'autre se libère de la vie par la science (p. 90-105).

Telles sont les conclusions de ce livre assurément prétentieux et fantaisiste. On peut y relever de grosses erreurs d'interprétation. Il nous gâte Spinoza, en lui prêtant le plus fâcheux romantisme littéraire. C'est gratuitement que M. Gaus fait de Spinoza un ambitieux déçu. Le pari de Spinoza, qu'a si bien expliqué M. Brunschvicg, n'est pas le coup de tête d'un homme désabusé : c'est une démarche toute spéculative. Toutefois, le livre de M. Gaus est très attachant, car, en même temps qu'il décèle chez son auteur une belle passion de la philosophie spinoziste, il contribue à restituer à cette philosophie son caractère concret, vivant, et héroïque.

Unsterblichkeit. *Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt*, par Hermann Graf Keyserling. 1 vol. in-8°, de 349 p., Münich, Lehmann, 1907. — Ce gros livre sur l'Immortalité se lit avec plaisir. Le mérite en revient sans doute à ses qualités d'ordre, de clarté dans l'exposition et de naturel dans l'expression; mais aussi au nombre d'idées prises directement, en dehors de toute scolastique et de toute routine professionnelle, aux travaux les plus modernes tant de l'étranger que de l'Allemagne. La méthode de l'auteur est « la critique au sens kantien ». Toutes les formes si variées, si bizarres, que prend la croyance en une vie future laissent atteindre, au fond de leurs mythes et de leurs symboles, une définition générale de cette espérance humaine. Ce type universel, c'est la conscience, plus ou moins confuse, qu'ont tous les homme de ce fait que le principe vital agissant en eux ne s'épuise pas dans l'existence individuelle, dans le temps et l'espace, mais qu'il se prolonge sans fin dans un devenir perpétuel.

Telle est la thèse centrale, vers laquelle convergent toutes les démonstrations, tous les exemples et toutes les digressions qui suivent le premier chapitre.

Au chapitre III se place une critique détaillée de la faculté de croire. C'est par elle que l'esprit affirme les choses comme existantes, qu'il « reconnaît » (*anerkennt*) ses expériences. « Qu'une chose existe, je ne puis que le croire » (p. 117). Mais ce jugement de réalite ne se rapporte pas à l'objet « déterminé »; toutes les déterminations viennent de l'expérience et de la pensée; la croyance n'affirme que l'objet indéterminé, en tant qu'il *est*. Par là elle est la fonction centrale de l'esprit. Pour toute recherche scientifique elle pose les premiers principes (*Voraussetzungen*) qui rattachent le fil de la pensée à la réalité.

Or cette faculté peut, dans la croyance à l'immortalité, retenir légitimement ce fait, que « nous sentons notre moi, immédiatement, comme une fonction, une force, un principe actif qui dure, une δύναμις et non pas comme une existence statique » (p. 133). C'est le fondement de la foi en une survie.

De nouvelles analyses nous ramènent à la même thèse et chaque fois la précisent : analyse des notions de durée et d'éternité, d'être et de devenir, pour lesquelles l'auteur se réfère souvent à M. Bergson. L'individualité n'est pas définitive, et surtout n'est pas l'essence de la vie : « Une intelligence permanente, impersonnelle, intemporelle, domine le devenir temporel des phénomènes de la conscience personnelle » (p. 153). Cette conclusion est confirmée par le chapitre VI, précis, intéres-

sant, qui étudie l'homme dans son rapport avec l'humanité et montre que le point d'attache de la moralité n'est pas dans la personne, mais dans une solidarité qui dépasse l'individu; par le chapitre VII, également riche d'idées précises, qui indique le caractère original de la vie, intemporelle et sans cesse incorporée tout entière dans le moment présent, sans cesse transformée dans sa constitution et éternelle dans son principe.

L'ensemble de ces études se résume par l'épigraphe spinoziste : *Sentimus experimur que nos aeternos esse.*

Gut und Böse. *Zur Psychologie der Moral-Gefühl*, von KRISTIAN B. E. AARS. 1 vol. gr. in-8 de 290 p. Christiania, Dybwad, 1907. — Les lecteurs français connaissent déjà quelques-unes des idées de M. Aars : l'ouvrage qu'il vient de publier développe des thèmes contenus dans ses communications aux deux Congrès de philosophie (Congrès de Paris, t. II, p. 1; Congrès de Genève, p. 600). Voici les principaux.

Que la morale soit ou non une science, il est possible de retracer scientifiquement la genèse psychologique des jugements moraux. Un jugement moral, c'est un jugement de valeur, jugement surprenant par lequel la nature humaine se condamne elle-même, se déclare mauvaise, ou moins bonne qu'elle ne devrait être. C'est un jugement immédiat qui vise non pas les effets de la volonté, mais la volonté même. Comment l'expliquer? En tant que jugement de valeur, il est dicté par des sentiments. En tant que jugement immédiat et portant sur la volonté même, il ne peut être dicté par des sentiments qui, comme les sentiments utilitaires, sont médiats et relatifs aux conséquences de l'acte volontaire plutôt qu'à ses motifs. En tant qu'il est sévère pour la nature humaine, le jugement moral ne peut être dicté par notre amour de l'humanité, car il consiste précisément à trouver insuffisant cet amour (« la morale commence où l'amour finit ») : l'altruisme est aussi impuissant que l'utilitarisme à expliquer l'origine de la conscience morale. Les sentiments moraux élémentaires, ce sont : l'indignation et l'admiration, le remords et la fierté. La colère implique ou impose immédiatement un jugement de valeur défavorable à une volonté humaine : elle contient tous les éléments que nous avons distingués dans le jugement moral. Nous aboutissons donc à ce paradoxe : est primitivement moral le sentiment le plus immoral en apparence : la haine. L'admiration contient, elle aussi, un jugement de valeur sur une volonté. Mais elle n'acquiert de signification morale qu'au moment où, faisant retour sur nous-mêmes, nous regrettons l'absence de la qualité admirée. La moralité véritable n'apparait qu'au moment où nous appliquons, pour nous juger, les mêmes procédés que pour juger autrui, au moment où je passe de « la critique égocentrique d'autrui à la critique hétérocentrique de moi-même ».

La conscience morale a pu naître, mais elle n'a pu se développer sans l'intervention de facteurs sociologiques. Les sentiments moraux élémentaires ont dû s'associer à d'autres sentiments que seule fait surgir l'organisation sociale : la crainte des ennemis communs, la crainte des chefs, la sympathie, etc. Une loi particulièrement importante résulte, pour l'espèce humaine, de la vie en société, c'est la « loi de l'échange des valeurs » (noter que le mot « valeur » n'est pas pris dans un sens étroitement économique. Est : « valeur » tout ce qui satisfait un désir Tandis que, dans le reste du monde vivant, les êtres se bornent à « detruire les valeurs » d'autrui pour en produire à leur tour, les hommes, sous l'influence de la vie sociale, substituent partiellement à la « lutte pour les valeurs » le commerce des valeurs. Cette substitution est due à un sentiment de crainte qui n'est pas moral. Mais l'échange des valeurs donne un nouvel aliment aux sentiments proprement moraux : l'indignation, par exemple, sera excitée si la loi de réciprocité, principe de l'échange, est violée. Le sentiment moral de justice résulte d'une application des sentiments moraux plus élémentaires à des phénomènes sociaux d'importance capitale : les échanges de « valeurs ». D'autre part, le progrès de la justice est favorisé par l'institution sociale qui suppose à la sélection naturelle et à la sélection sexuelle, uniques facteurs de l'évolution dans le monde animal, un facteur propre à l'espèce humaine : la « sélection criminelle ». Le moral et le social ne se confondent pas, mais ils se prêtent un appui mutuel.

L'évolution de la moralité rencontre des obstacles. M. Aars, s'il est évolutionniste, n'est pas lamarckien; il croit que l'histoire de la morale confirme l'hypothèse de Weissmann : les caractères acquis ne sont pas héréditaires; à chaque génération, l'œuvre éducative est à recommencer. Ce que nous tenons de nos ancêtres, c'est la nature humaine, qui est mauvaise. La doctrine du péché originel est le symbole d'une vérité. La sélection naturelle laisse passer les violents et les rusés; la sélection sexuelle ne favorise pas nécessairement les plus belles consciences; la sélec-

tion criminelle épargne les égoïstes adroits et les hypocrites. Le progrès moral est réel, mais il est lent.

Arrivé à ce point, il semble que M. Aars cesse d'étudier la genèse psychologique des sentiments moraux pour construire de toutes pièces une Éthique. La morale, telle qu'il la conçoit, est indépendante de la religion (bien que la religion ait été très utile à la formation de la conscience morale), parce que la religion suppose la morale plus qu'elle ne la fonde. Mais la morale n'est pas indépendante de la métaphysique. Ce n'est pas à dire qu'elle repose sur des postulats métaphysiques (la responsabilité morale, donnée immédiate de la conscience, n'a que faire de la garantie d'une hypothétique liberté). La morale ne dépend pas de telle ou telle métaphysique; « elle est elle-même une métaphysique ». Elle affirme qu' « il y a une beauté et une laideur objectives de la volonté ». Elle affirme la valeur du devoir. Elle n'est pas une science, car elle prime la science. « Mieux vaut se tromper avec la morale que d'avoir raison sans elle. » La conscience nous donne « le droit d'imposer nos fins morales à l'évolution » : les préceptes du christianisme sont contraires aux lois de la sélection naturelle : aussi ne sont-ils appliqués que par une faible minorité, mais c'est cette élite qui fait progresser l'humanité.

La morale de M. Aars, toutefois, diffère de la morale chrétienne. Sans méconnaître la valeur de l'humilité, il réhabilite en un sens la fierté morale; sans méconnaître la sublimité de l'amour, il indique la signification morale de la haine. Mais c'est l'idée de justice qui est l'âme de son Éthique. La « loi de la réciprocité » n'est pas seulement, à son avis, une éducation historique; c'est une loi normative : la tâche du moraliste est de « régler et de perfectionner l'échange des valeurs ». Ce n'est pas à dire qu'il établira partout l'égalité : l'échange n'implique pas nécessairement l'égalité des parties. De même qu'il admet, en politique, la suprématie d'un chef, sans le dispenser de rendre à ses subordonnés, en échange de leur obéissance, des services définis, de même M. Aars exige, dans la famille, que l'échange des valeurs entre époux soit conforme au principe de la réciprocité, sans dispenser la femme d'obéir à son mari. S'agit-il du problème social? il se montre, semble-t-il, plus hardi : il admet un socialisme mitigé qu'il appelle « solidarisme » (sans se référer, d'ailleurs, au solidarisme français). Mais il ne proclame pas pour cela l'égalité absolue de tous les hommes.

Nous ne nous flattons pas d'avoir exposé toutes les idées intéressantes de cet ouvrage suggestif. On lui reprochera peut-être de vouloir trop embrasser. Il en résulte que la documentation est souvent insuffisante et que les solutions proposées sont parfois superficielles. Il est surprenant, par exemple, que M. Aars traite la question féministe comme si la grande industrie n'avait pas modifié le rôle social d'un nombre notable d'Européennes. Il est surprenant de constater que le seul sociologue cité par lui soit Letourneau. Sur l'origine de la conscience morale, les sociologues estimeront sans doute que M. Aars, quoi qu'il en pense, leur donne gain de cause : si l'indignation et l'admiration, sentiments sociaux, contiennent en germe la moralité, comment ne pas reconnaître qu'elle doit non seulement ses progrès, mais sa naissance même à la vie sociale? Hors d'une société, le passage de l'égocentrisme à l'hétérocentrisme, moment décisif dans la genèse de la conscience morale, serait inconcevable. Mais c'est l'idée que l'auteur se fait de la morale elle-même qui nous paraît surtout discutable. D'abord, ni la notion de « valeur » ni la notion de justice qui jouent dans ce livre un rôle si important, ne nous paraissent pas définies avec une précision suffisante. D'autre part, M. Aars admet trop aisément que le jugement de valeur est un jugement immédiat, un « jugement de sentiment » irréductible aux jugements rationnels. Il faudrait chercher si ce jugement en apparence immédiat n'est pas le résidu de nombreuses expériences, la conclusion de nombreux raisonnements. « Cette fleur est belle » : ce jugement de valeur esthétique n'a, dit notre auteur, rien à voir avec le jugement du savant expliquant la vitalité de la plante par le fumier sur lequel elle pousse. Est-ce évident? Le jugement esthétique n'est-il pas au moins partiellement fondé sur la constatation de cette vitalité dont le botaniste rend compte? De même il est possible que les jugements moraux ne soient pas indépendants de certaines constatations psychologiques et sociologiques. Et cette dépendance de la morale par rapport à la science ne devrait pas déplaire à un auteur qui finit par ériger le fait en droit, déclare que les sentiments moraux élémentaires sont aussi les sentiments moraux par excellence, et voit dans la loi, inductivement découverte, de l'échange des valeurs le fondement d'une « morale parfaite ».

Naturphilosophie, *Kritische Einführung in die modernen Lehren über Kosmos und Menschheit*, von Alfred Dippe. 1 vol. in-12 de IX-417 p., München, 1907. — Cet ou-

vrage ne mérite guère son titre d'introduction critique. C'est un résumé clair, mais rapide et nécessairement superficiel des résultats obtenus par les sciences physiques et biologiques, par la cosmologie générale, l'astronomie, la géologie, etc., etc. Cette petite encyclopédie scientifique est encadrée dans certains développements philosophiques assez vagues sur l'espace, le temps, la matière, les notions de force, de masse, d'énergie, de causalité, de finalité, de lois naturelles, etc. Les deux derniers chapitres forment une partie intitulée : conclusions métaphysiques. L'auteur y affirme ses sympathies pour le théisme et repousse la croyance à l'immortalité de l'âme.

The persistent problems of philosophy, *an introduction to metaphysics through the study of modern systems*, by Mary Whiton Calkins. 1 vol. in-12 de xxii-575 p., New-York, Macmillan, 1907. — Ce livre se présente à la fois comme un abrégé critique de l'histoire de la philosophie moderne depuis Bacon, et comme un essai de systématisation originale. Sous le premier aspect, c'est une classification des doctrines envisagées du point de vue ontologique; sous l'autre aspect, c'est un exposé, — vers lequel s'achemine la partie historique et critique, — des vues propres à l'auteur, qui sont aussi comme nous le verrons, celles du philosophe américain Josiah Royce.

Matériellement le livre est divisé en deux parties d'inégale longueur. La première et la plus importante est constituée par cet exposé, tour à tour historique et dogmatique, dont nous venons d'indiquer le double aspect. La seconde est un recueil de notices biographiques, de commentaires destinés à éclaircir les points qui n'ont pu faire, dans la première partie, l'objet d'un développement complet. Suivent des d'indications bibliographiques, qu'on pourrait souhaiter plus nombreuses, mais que l'auteur a visiblement rédigées pour les seuls lecteurs anglais.

Tout système philosophique, dit miss Calkins (Préface), est une réponse à la question : Quel est l'objet « ultime » de la pensée spéculative? Ou, si l'on veut, comment faut-il concevoir ce qui est au delà des données de l'expérience en général? Par la nature de leurs réponses, tous les systèmes se rangent, d'une manière très simple, en deux premiers groupes : *pluralistes* ou *monistes*, selon que l'objet ultime qu'ils assignent à la recherche philosophique est numériquement multiple, ou numériquement simple; — puis en deux sous-groupes : *idéalistes* ou *non-idéalistes*, selon qu'ils se représentent cette réalité dernière « comme étant de la même nature que la conscience que j'en ai, ou comme étant d'une nature radicalement différente de ma conscience » (p. 10).

Appliquant cette classification à l'histoire de la pensée moderne, miss Calkins étudie successivement les systèmes : de Descartes, dualisme pluraliste (dualiste par sa distinction radicale des deux substances, pluraliste parce qu'il admet l'existence séparée de plusieurs de ces substances); — de Hobbes, matérialisme pluraliste; — de Leibniz et de Berkeley, spitualismes pluralistes; — de Hume, idéalisme pluraliste; — puis les systèmes monistes de Spinoza, pluralisme moniste (moniste, à cause de l'unité de la substance, pluraliste à cause de la multiplicité des attributs et des modes); et de Hegel, type d'idéalisme moniste. Dans l'intervalle, la philosophie s'est lentement dégagée des divers pluralismes sous l'influence de la critique kantienne, et des efforts, qui tendent au monisme idéaliste, sans y arriver, de Fitchte, de Schelling, et de Schopenhauer. Sans y arriver, disons-nous, parce qu'en dernière analyse il faut reconnaitre que la réalité ultime, pour ces penseurs, n'est pas vraiment un « moi »; tandis qu'au contraire, selon miss Calkins (ici en désaccord avec la plupart des historiens), l'Absolu hégélien a tous les caractères d'une conscience.

L'auteur a pour la solution hégélienne du problème métaphysique le goût très vif que partagent tant de penseurs anglais. Mais elle ne croit pas que cette solution soit acceptable en totalité. Le problème subsiste, même après Hegel, bien que la solution n'en puisse plus être donnée que par une conception, et moniste, et idéaliste, des choses. Miss Calkins en vient ainsi à l'examen de diverses doctrines contemporaines : le phénoménisme néo-criticiste, l'idéalisme bergsonien, et diverses formes du pragmatisme. Son analyse lui ayant révélé, au fond de toutes ces doctrines, l'existence du postulat « pluraliste », elle se retourne vers la seule philosophie qui la satisfasse, parce qu'elle lui paraît concilier les exigences d'un esprit métaphysicien avide d'unité, et cet idéalisme qui lui semble être la forme même de la pensée européenne depuis Kant : c'est le système de son maître M. Josiah Royce, sorte de personnalisme qui s'efforce à concilier les deux types de pensée, moniste et pluraliste.

« Le personnalisme moniste, nous dit-on, s'efforce de montrer qu'au-dessus de la multiplicité des individus, et les comprenant, il existe un moi absolu qui constitue leur relation même (their related

ness ; et que, par suite, ces « moi » inférieurs ne sont que relativement, ou partiellement, distincts... car si les « moi » individuels comportent des relations entre eux — et cela ne fait point de doute — cette relativité nous est une garantie de l'existence d'un individu qui renferme tous les autres (all-comprehending Individual » (p. 420). Quant au rapport de l'absolu aux individus relatifs, ce n'est pas un rapport de création, si l'on entend par là celui de cause à effet, mais bien un rapport de contenant à contenu (p. 105, et 429). — On comprend que tout l'effort d'une pareille doctrine doive porter sur la nature intime de l'absolu. Miss Calkins a senti (p. 423-435) qu'il importait de montrer comment son absolu pouvait soutenir avec les divers « moi » individuels quelque relation que ce fût sans cesser d'être l'absolu, et comment il pouvait être absolu tout en étant, comme on l'affirme, une personne douée de pensée et d'affectivité. Il faut avouer que dans cette partie de son livre, l'auteur se meut au milieu des contradictions avec moins d'aisance que lorsqu'elle faisait œuvre d'historien, et ses vains efforts pour concilier des thèses inconciliables confirme, plus qu'elle ne le voudrait sans doute, l'opinion qu'elle déclare partager avec Paulsen sur la philosophie, qui n'est qu'un « problème », et toujours posé.

Recent progress in the study of variation, heredity and evolution, by Robert Heath Lock, M. A. fellow of Gonville and Caius College, Cambridge. 1 vol. in-8 de xv-299 p., London, John Murray, 1907. — Ouvrage d'excellente vulgarisation scientifique. L'auteur estime que désormais ce ne sont pas les vues théoriques et les spéculations philosophiques qui feront progresser la science de l'origine des espèces, mais bien les études expérimentales analogues à celles qu'ont déjà entreprises des biologistes hantés par des préoccupations bien différentes et dont cependant les doctrines paraissent aujourd'hui converger : Galton, Pearson, de Vries, Bateson, Johannsen, Gregor Mendel. Ce sont les résultats acquis par ces véritables observateurs que l'auteur veut exposer. Les doctrines anciennes de Lamarck et de Darwin sont très rapidement résumées. Spencer et Weismann sont eux-mêmes considérés comme des autorités un peu déchues, des représentants de théories dépassées. Mais ensuite vient un bon chapitre sur la biométrie qui se termine par de précieuses indications sur les récents travaux du professeur Johannsen, de Copenhague, relatifs aux variations continues (théorie des « lignes pures de descendance », de la sélection sans action à l'intérieur d'une ligne pure, efficace pour éliminer certaines lignes), — et par quelques pages, un peu insuffisantes, sur les études de Pearson relatives à l'hérédité psychologique. La théorie des mutations de de Vries est présentée avec un louable effort de distinguer les faits acquis de l'interprétation proposée par de Vries. Mais de toutes les découvertes du dernier demi-siècle celle qui apparaît à l'auteur capitale et féconde entre toutes est celle du moine Gregor Mendel, qui date de 1865, mais dont l'importance n'a été remarquée que depuis sept ou huit ans. Les lois de Mendel fondent la science exacte de l'hérédité. Elles confirment et complètent une multitude de résultats isolés obtenus dans le domaine de la cytologie : particulièrement elles éclairent les phénomènes complexes présentés par les chromosomes au moment de la maturation des cellules germinatives.

Ce qui dans cet ouvrage séduit le lecteur philosophe, c'est de ne pas y trouver une hâtive philosophie, un parti pris, un système comme on rencontre dans la plupart des ouvrages français de biologie générale. C'est un exposé des faits et ces faits sont encore trop nouvellement et imparfaitement connus pour qu'on puisse les englober dans une théorie durable, pour qu'on soit en droit de choisir entre eux, de considérer les uns comme plus significatifs que les autres. L'auteur n'hésite jamais à indiquer les assertions opposées quand il y a divergence entre les assertions des biologistes : ainsi sa sympathie pour les belles découvertes de Vries ne l'empêche pas de rapporter les observations de Millardet qui les contredisent, bien que ces observations n'aient jamais été confirmées.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue générale des sciences. — 15 janvier 1908. P. Duhem. *La valeur de la théorie physique à propos d'un livre récent* (p. 7-19). — Cet article est une étude critique sur la thèse de Rey : « La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. » Cette thèse est à la fois une apologie et du mécanisme et de la valeur objective de la connaissance physique. M. Duhem reproche à l'auteur d'avoir confondu un peu trop ces deux questions distinctes : 1° « Les théories physiques sont-elles simplement des moyens d'agir sur la Nature ou bien, outre leur utilité, devons-

nous leur attribuer une valeur comme connaissance? » : 2° « La physique doit-elle être mécaniste? », ou « Est-il nécessaire que toutes les hypothèses de la physique se résolvent en propositions relatives aux mouvements de petits corps susceptibles d'être figurés et imaginés? La physique a-t-elle au contraire le droit de raisonner sur des propriétés capables d'être conçues, mais irréductibles à des mouvements de systèmes qui puissent se dessiner? » L'expérience ne peut trancher le débat entre la méthode mécaniste et la méthode opposée : car la thèse du mécanisme, — que « les notions de figure et de mouvement correspondent seules à des objets simples et irréductibles; celles de la seconde catégorie (couleur, chaleur, etc.) correspondent à des réalités complexes qui peuvent et doivent les résoudre en des assemblages de figures et de mouvements », — est évidemment transcendante à l'expérience. Et l'histoire ne prouve nullement que la méthode mécaniste ait été plus féconde que la méthode énergétiste. — Pour la question plus générale, de savoir si la théorie physique est « vraie » ou « commode », M. Duhem tâche de montrer, en se servant de l'ouvrage même de M. Rey, qu'il n'y a pas de vérités en physique autres que les faits d'expérience, et que la théorie physique, même idéale, ne sera jamais qu'une classification de la connaissance empirique. « La critique logique de la méthode employée par la physique et des témoignages des physiciens a donc conduit M. Rey à cette affirmation : La théorie physique n'est qu'un instrument propre à accroître la connaissance empirique; rien n'est vrai en elle que les résultats de l'expérience. » Et cependant « une intuition instinctive et spontanée le pousse à affirmer qu'il existe une vérité absolue et universelle, partant transcendante à l'expérience ». Le physicien sent que la théorie physique est autre chose qu'un simple ensemble de procédés pratiques; seulement, et il faut s'en rendre compte mieux que ne l'a fait Rey, « l'étude de la méthode physique est impuissante à révéler au physicien la raison qui le porte à construire la théorie physique », Nous devinons que l'ordre atteint par la théorie physique tend à être une classification naturelle; mais ce pressentiment, cette croyance ne peut venir ni de l'expérience, ni des procédés mathématiques employés par la théorie. « Le physicien est forcé de reconnaître qu'il serait déraisonnable de travailler au progrès de la théorie physique, si cette théorie n'était le reflet, de plus en plus net et de plus en plus précis, d'une Métaphysique; la croyance en un ordre transcendant à la physique est la seule raison d'être de la théorie physique. »

L'Enseignement mathématique. 15 janvier 1908. *La préparation des candidats à l'enseignement des sciences mathématiques et naturelles* (p. 5-19). — Sous ce titre, *L'Enseignement mathématique* publie une traduction des « Propositions de la Commission d'enseignement des naturalistes et médecins allemands présentées au Congrès de Dresde » (sept. 1907), par MM. les professeurs A. Gutzmer et F. Klein. En tant que plan d'organisation des études scientifiques, ce rapport présente donc un grand intérêt pédagogique. Mais, de plus, il intéresse plus spécialement les philosophes par sa section IV : « Des études communes en philosophie et pédagogie. Culture générale » (p. 29-30). On peut d'ailleurs regretter la brièveté et la généralité des vues exprimées sur ce point : « Le règlement des examens fait rentrer dans le domaine philosophique, l'histoire de la philosophie, la logique et la psychologie. Nous pensons que ces domaines ne doivent pas être exposés dans les cours d'une façon schématique, mais être au contraire présentés d'une manière intéressante et vivante permettant au candidat d'acquérir une conception claire et juste de l'importance considérable de ces branches dans l'ensemble des résultats généraux du travail scientifique. » Et c'est à peu près tout sur ce sujet. Pour la place de cet enseignement dans le cours des études, voici les indications contenues dans deux schémas, correspondant d'une part aux études mathématiques-physique, d'autre part aux études de chimie-biologie. L'enseignement complet se répartit sur six semestres : au 4e semestre seulement (s. d'hiver), figure « l'histoire de la philosophie et de la pédagogie » ; au 5e, « la Logique »; au 6e, « la Psychologie ». Ces études en effet paraissent devoir être plus fructueuses, « alors que le candidat dispose, en outre d'un jugement plus mûr, de connaissances scientifiques plus étendues ».

Hibbert Journal (London : Williams and Norgate). Avril 1907-janvier 1908. — L'intérêt, très grand, que présente ce trimestriel réside moins dans la valeur intrinsèque des études qui y sont publiées, que dans leur valeur représentative : elle n'apportent pas grand'chose de neuf pour le savant ni pour le philosophe; elles sont assez maigres de faits. Mais elles sont riches de sens pour quiconque veut suivre le mouvement des idées religieuses à l'heure présente. Ce mouvement a atteint une grande intensité en Angleterre; là, comme en France, il se

rattache par des liens subtils, mais, puissants, au mouvement des idées philosophiques, et à tout l'ensemble de la vie sociale du pays; pas plus qu'en France, aujourd'hui, il ne se sépare en Angleterre du gros problème de l'Église, des rapports de l'autorité traditionnelle avec la libre recherche, historique et scientifique, de l'individu : il est curieux de voir comment, de plus en plus, en ce pays protestant, dans cette revue de tendances « libérales » extrêmes, et aussi peu ecclésiastique que possible, c'est en fonction du catholicisme et de l'Église romaine que les problèmes se posent, L'issue est incertaine : mais la tendance est très forte.

Nous avons cherché à caractériser, ici même (mars 1907), l'esprit qui anime ce périodique; nous n'y reviendrons pas. — La controverse soulevée par les idées de M. Campbell n'est pas close. Dans le numéro d'avril, le Rev. R. J. Campbell lui-même dégage *le but du mouvement de la Théologie nouvelle* : c'est là, dit-il, un mouvement très général, qui n'est pas restreint à nous autres congrégationalistes, qui n'est pas le fait d'une personne ou d'une Église, mais qui se retrouve ailleurs, même — et surtout — « dans la vénérable Église de Rome, l'Église-mère de la Chrétienté occidentale »: M. Campbell cite, à ce sujet, le *Rinnovamento*, dont on connaît les attaches avec le catholicisme libéral d'Angleterre. Il regrette cette appellation de « Théologie nouvelle », qui paraît impliquer une rupture avec le christianisme historique : « la théologie nouvelle, comme l'humanisme du Dr F. C. S. Schiller, représente une méthode plutôt qu'un système; tous ceux qui maintiennent que la religion chrétienne doit être interprétée en termes d'immanence divine, usent de cette méthode. Elle n'entre en conflit qu'avec la théologie populaire des Églises... Comme l'humanisme, la théologie nouvelle repousse tout *theologoumenon* dénué de valeur morale pratique. » « Ce dont nous avons besoin, plus que de toute autre chose, c'est de rapprocher, sur un même programme et dans une même organisation, tous les hommes d'esprit libéral, Catholiques, Anglicans, Free-Churchmen évangéliques, unitariens, hommes de science comme sir Oliver Lodge, prédicateurs moraux comme le Dr Stanton Coit, réformateurs sociaux comme le prof. Henry Jones et M. Keir Hardie », afin de donner une expression collective à l'unité chrétienne fondamentale : « Le mot d'ordre de la théologie nouvelle, c'est l'unité, unité de l'individu avec la race, et de la race avec Dieu. » « La mission de l'Église n'est point de mener les hommes au ciel, mais de mettre le ciel dans ce monde » : il faut que le grand mouvement international pour l'émancipation sociale soit guidé par l'esprit du Christ. Le résultat final sera « de faire de la civilisation moderne une vraie Église catholique, une Cité de Dieu ».

Cet exposé a provoqué bien des critiques. Le Rev. J. M. Lloyd Thomas (*L'Idéal catholique libre*, juillet) signale, à ce propos, les dangers qui menacent à la fois le Protestantisme et l'Église romaine, en un mot toutes les religions dogmatiques. « Le Protestantisme est atteint à mort : nul pouvoir sur terre ne peut à présent le sauver de la ruine finale. » Le « Romanisme » a sur lui l'avantage d'une vie ecclésiastique puissante : en sorte que « la désagrégation du dogme, qui signifie la mort du vieux protestantisme, peut signifier vie et liberté pour le nouveau catholicisme : l'autorité théologique de la Bible et du dogme une fois ruinées, le catholicisme retiendra encore ce que le protestantisme n'a pas su développer — la conscience profonde de la continuité et de la solidarité de la communion chrétienne, et de l'autorité vivante d'une collectivité, l'Église. »

Dans ce même numéro (juillet p. 917-921), le P. Tyrrell consacre quelques pages à l'exposé critique du livre de M. Campbell sur la *Théologie nouvelle*. Ces pages méritent d'être retenues, parce qu'elles précisent l'attitude du plus éminent représentant de la pensée catholique libérale en Angleterre, et aussi pour les profondes intuitions religieuses qui s'y font jour. L'œuvre de M. Campbell, dit le P. Tyrrell, est une théologie de prédicateur, qui s'adresse à la foule, et elle doit être prise comme telle. Le problème y est mal posé : ce qu'il nous faut, ce n'est pas une théologie nouvelle en place de l'ancienne, la substitution de Kant et de Hegel à Philon et à Aristote. Les hommes peuvent bien prier sans théologie, et bien vivre sans physiologie. Ce qu'il faut, c'est critiquer les notions de révélation et de théologie, reconnaître ce qui les sépare, fixer leurs rapports, afin de libérer la révélation des fluctuations et des incertitudes d'une science perpétuellement changeante. « La révélation chrétienne est la matière de la théologie chrétienne, l'expérience soumise à l'intelligence du théologien. Cette révélation, c'est le Christ, ce sont ses paroles, ses actes, sa personnalité; et, comme le Christ, elle est la même hier, aujourd'hui et pour toujours, par-dessous tous les développements de

la théologie et de la christologie. » — Une réinterprétation de la religion en termes d'immanence résout, en apparence et pour un temps, les difficultés soulevées par une insistance outrée sur la transcendance; mais l'immanence, comme toute théorie de la réalité ultime, porte en elle un système d'antinomie. L'immanentisme, avec son unification facile, supprime plutôt qu'il n'explique ce fait irrationnel d'expérience, le mal; il ne rend pas compte de ce qu'il y a de plus profond en nous, de notre relation à Dieu, du sens de dépendance avec lequel le chrétien va au Christ. Envisagée comme un effort pour donner une synthèse sans antinomies, la théologie nouvelle n'est pas plus heureuse que l'ancienne : comme explication de l'expérience chrétienne, elle lui est très inférieure; elle marque un recul, et elle est un appauvrissement de cette expérience fondamentale. « Par révélation ou vérité prophétique, conclut le P. Tyrrell, j'entends cette expression directe et spontanée de l'expérience religieuse, qui fait elle-même partie de cette expérience, et qui, comme telle, est le produit non pas de la réflexion théologique, mais de l'inspiration divine. »

Le P. Tyrrell est revenu sur ce point dans un important article, paru en janvier dernier, sur *l'avenir du modernisme*. Il y dégage bien l'opposition radicale qui existe entre la méthode historique de Newmann et la théologie scolastique. « Si la scolastique est essentielle au catholicisme, il faut jeter Newman par-dessus bord. » Mais le modernisme prétend, précisément, dissocier du système rigide de la scolastique l'ensemble flexible de la tradition catholique, réconcilier la foi catholique avec les résultats de la critique historique; il n'est pas, comme la scolastique, le terme ou l'arrêt d'un mouvement, il est mouvement, tendance; « il ne demande pas une théologie nouvelle ou la suppression de la théologie, mais une théologie qui se meuve et se développe, — une théologie soigneusement distinguée de l'expérience religieuse dont elle est l'expression toujours imparfaite, toujours perfectible ». Quel que doive être le succès des efforts des modernistes, une chose est sûre : c'est que la conception médiévale, juridico-scolastique, du catholicisme est destinée à disparaître. Le renouvellement se fera, dans le clergé, par la pression de l'extérieur, et surtout par l'acquisition de connaissances historiques et du sens de l'histoire.

Il est intéressant de noter que le P. Tyrrell a été l'un des premiers à faire connaître en Angleterre la philosophie de M. Bergson; il a donné dans le numéro de janvier un long compte rendu de l'*Evolution créatrice* (p. 42-112).

M. Sonnenschein (*Le nouveau stoïcisme*, avril) signale la parenté de la théologie nouvelle avec le stoïcisme : même conception moniste de l'univers, même doctrine centrale d'un Dieu intérieur s'exprimant par la fraternité humaine. Il discerne une veine de stoïcisme très visible dans la littérature morale de l'Angleterre, depuis la Renaissance, depuis Shakespeare, jusqu'à Carlyle, en passant par les Quakers. — M. Warde Fowler (*Religion et droits civiques dans l'ancienne Rome*, juillet) montre comment, à Rome, la croissance de l'Etat a arrêté le développement de la religion romaine, qui, chez les premiers colons latins, était un sentiment, *religio*, et qui se réduisit de plus en plus à un *jus divinum* soumis au contrôle de l'Etat et de ses fonctionnaires. — C'est l'Etatisme aussi qui a étouffé la doctrine morale dans le Calvinisme, nous dit le Rev. T. C. Hall, professeur au Séminaire de l'Union à New-York (*Jean Calvin fut-il un réformateur ou un réactionnaire?* octobre). Calvin n'a fait que substituer à l'impérialisme catholique une autre autorité tyrannique, celle de l'Eglise des Saints, fondée sur la Bible, et hors de laquelle *nulla est speranda peccatorum remissio*; les magistrats, l'Etat, ont reçu de Dieu le pouvoir de maintenir dans toute sa pureté et son intégrité la vraie Eglise; on doit leur obéir comme à Dieu, qu'ils représentent. « Calvin fut logique avec lui-même lorqu'il livra Servet à l'Etat pour qu'il lui infligeât la peine méritée. » Calvin fut essentiellement un aristocrate — les Presbytériens ont été fidèles à son esprit, — et un adversaire de la démocratie. Toute sa morale est bâtie sur une autorité externe, sur le système fermé inclus dans le Verbe écrit; c'est une doctrine dualiste, conforme à l'esprit légaliste du Moyen âge. Si Calvin a pu rendre quelques services à la pensée morale, c'est parce qu'il a échoué dans son effort pour établir une hiérarchie sacramentelle protestante en face de Rome; mais la morale protestante doit être cherchée ailleurs, dans ce qui est sorti de Luther, chez Kant. « Calvin a été le dernier, mais non pas l'un des plus grands parmi les scolastiques : saint Thomas lui est très supérieur comme penseur moral. » — Signalons encore, dans le numéro d'octobre, deux articles sur l'Inde : l'un, de M. Macnicol sur *l'action et la réaction du christianisme et de l'hindouisme dans l'Inde*; l'autre de Maud Joynt sur *l'évangile de Khrishna et celui du Christ*.

..

On sait que la question de l'immortalité est aujourd'hui au premier plan dans les préoccupations des penseurs l'Angleterre et d'Amérique; elle a suscité, en ces deux pays, nombre de travaux psychologiques. Le *Hibbert Journal* annonce une série d'articles sur ce sujet, dont un du prof. Eucken d'Iéna. M. Royce, de l'Université Harvard (*Immortalité*, juillet), s'accorde avec Münsterberg pour placer la critique de l'idée de temps à la base de toute étude de l'immortalité. Le temps est la forme de la volonté; les distinctions de temps sont relatives à des actes et à des valeurs. Suit-il de là, comme le croit Münsterberg, qu'une pensée suprême — Dieu — verrait le monde comme un *totum simul*, comme un ensemble de relations non de temps, mais de valeurs? Non. Dieu voit un présent plein, qui n'est pas un tout intemporel, mais une séquence infinie. Et, en effet, le fond de la personnalité c'est la morale, c'est la dissatisfaction active d'un être à qui le présent ne suffit pas, qui a besoin de l'avenir pour réaliser son vouloir. Dans la mesure où je suis une expression individuelle de la dissatisfaction divine qui constitue l'ordre temporel, et parce que, d'autre part, la satisfaction divine ne peut être atteinte que par les actes d'un individu, ma vie personnelle doit être une série sans fin d'actes. — Sir Oliver Lodge met en tête de son premier article sur l'*Immortalité de l'âme* (janvier) cet « apologue » de M. Mac Taggart : « Lorsque je suis enfermé dans ma chambre, la transparence des vitres est nécessaire pour que je voie le ciel. Si je sors, dira-t-on que je ne pourrai voir le ciel parce qu'il n'y a plus de vitre entre le ciel et moi? » L'homme tout entier n'est pas immortel. La question qui se pose est de savoir *si l'âme* est immortelle : et l'âme apparaît comme le lien entre l' « esprit » et la « matière ». Sir Oliver Lodge dégage la vérité profonde, pour le savant et pour la philosophie, de la croyance chrétienne à la *résurrection des corps*.

On rapprochera, enfin, des déclarations du P. Tyrrell au sujet de la transcendance et de l'immanence, un intéressant article du Prof. Henry Jones, de Manchester College Oxford (collège fondé par des Unitariens), sur l'*Immanence divine* (juillet). L'Eglise, dit M. Jones, doit, sans renoncer à son autorité ni à l'unité qui est sa raison d'être, reconnaître et adopter franchement les intuitions nouvelles de notre âge : l'Evolution, qui place la « fin » au commencement des choses, et l'Immanence. Ce sont là, d'ailleurs, des hypothèses qui se cherchent, et qui demandent à être éprouvées, assouplies. Ni le panthéisme, ni le pluralisme, ne donnent la solution de la difficulté : l'une nie la matière, le fini, et obscurcit le sens de la moralité; l'autre, en limitant Dieu, le supprime. Ce que réclame la conscience religieuse, c'est une doctrine qui maintienne la réalité du mal, et de la liberté de choix, d'une manière qui soit compatible à la fois avec l'Immanence divine *et* avec la Perfection divine. L'Immanence et la Transcendance doivent être maintenues l'une et l'autre : il faut que, rejetant la logique d'exclusion, le philosophe prenne la religion *comme un fait*, qu'il parte de cette expérience fondée, à la fois, sur la différence — puisqu'elle est communion spirituelle, — et sur l'unité, des personnes morales. Une fine et profonde analyse de l'œuvre d'art, de l'action sociale, vient illustrer cette vue centrale : « *C'est parce que Dieu habite dans le monde qu'il le transcende.* »

Retour de la pensée philosophique au concret, qui doit servir de pierre de touche à nos théories, — réintégration des problèmes religieux dans l'Eglise, dans la tradition, qui *sont* un élément de la solution, et qu'il est vain de nier, tels sont les deux traits communs à tous ces penseurs anglais et américains, de formation si différente, et dont beaucoup sont indépendants.

Tijdschrift voor Wisbegeerte. 1re année, 1907.

N° 1. — *Un mouvement philosophique en Hollande*, par le Dr Bierens de Haan. — La revue nouvelle répond à un besoin présentement ressenti en Hollande; le mouvement littéraire de 1880, remarquable par l'importance donnée à la langue, affranchi d'ailleurs de tout caractère confessionnel, devait logiquement conduire à une façon nouvelle d'envisager la philosophie : à savoir comme un *art* intellectuel. L'idéalisme allemand est à bien des égards le modèle à suivre. — *L'idéalisme transcendantal*, leçon d'ouverture des cours professés par le Dr Kohnstamm à l'Université d'Amsterdam. — *Philosophie de la nature et Atomistique*, par M. I. Clay. Les théories atomistes sont par force et par nécessité un cas particulier de l'application, à ce que nous pouvions percevoir de la nature, des concepts universels de la logique. — *Le procès vital primitif*, par le Dr Retuy, conférence faite le 17 janvier 1907 à la Société néerlandaise pour l'avancement de la médecine (section de La Haye). Les forces inorganiques sont des conditions sans lesquelles la vie ne serait pas, mais elle ne naît pas de ces forces; la vie est une manifestation irréductible de la puissance productrice de la nature. Elle est

essentiellement spontanée et la spontanéité, caractère essentiel du vivant, à trois formes principales : 1° l'individualité sans plus que [illegible] le cristal ; 2° la [illegible] dans le renouvellement incessant de la substance, qu'on observe en outre dans le végétal ; 3° le sentiment de *soi*, qui s'ajoute aux deux autres formes dans l'animal.

N° 2. — *Le procès vital prouvé*, par le Dr Reiny, suite de l'article paru dans le n° 1. L'auteur étudie particulièrement la vie élémentaire du cristal, d'après les recherches de Schrœn, Harting, Herrera, etc. Suit une intéressante bibliographie. — *La question de la paix du monde*, par M. Grondijs. Étude sur la possibilité d'arriver à la suppression de la guerre par des conventions entre les États. La conclusion de l'auteur est qu'il ne saurait y avoir de *société* entre des États souverains et indépendants. — *La chose en soi*, par M. I. Bolland. Brève démonstration de la thèse fondamentale de l'idéalisme : la chose en soi, conçue comme distincte de l'esprit et s'opposant à lui, n'existe pas. — *L'héroïque : un chapitre d'une doctrine supérieure de la vie*, par le Dr Bierens de Haan. Par doctrine supérieure de la vie l'auteur entend une éthique bien distincte de la morale et qui s'oppose à toute science des mœurs. Cette éthique doit comprendre à la fois une esthétique et une religion, et présuppose une métaphysique et une logique. L'héroïque est un état d'esprit dont la notion se tire de celle de la vie (spirituelle). La vie est une victoire de l'Idée (du logique) sur le chaos (l'alogique).

N° 3. — *Considérations sur la logique de l'École dans Hegel et dans les logiciens allemands récents*, par le Dr Faddegon. L'auteur oppose Sigwart à Hegel et cherche à montrer que, pour être à la hauteur du temps présent, le système logique de Hegel aurait besoin d'une refonte bien plus complète que ne le croient les Néo-Hegéliens. — *Sur Spinoza et le service divin*, par le Dr W. Meijer. L'auteur combat la thèse soutenue par Powel dans son livre sur Spinoza et la religion ; d'après Powell, le spinozisme serait un monisme athée. En réalité le spinozisme (et c'est ce qu'il est vraiment, une philosophie) exclut également tout service divin et toute négative de Dieu. — *Le moi et le monisme psychique*, par M. G. Heymans. Réponse au Dr Der Mouw qui avait combattu la doctrine exposée par l'auteur, dans son « Introduction à la Métaphysique » (*Einführung in die Metaphysik*). — *Le passage de l'art gothique à la Renaissance et du réalisme à l'idéalisme*, par M. Pit. L'auteur examine les idées exposées par Carstanjen dans un article de la *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, paru en faisant les facteurs du développement artistique dans les Pays-Bas au temps de la première Renaissance. L'Idée esthétique, sommeillante au moyen âge et comme dissimulée sous le symbolisme, se manifeste d'abord par l'art réaliste du XVe siècle, puis par l'art idéaliste du XVIe (Michel-Ange).

N° 4. — *Psychologie et logique*, par le Dr Kornstamm. L'auteur examine et combat le psychologisme, c'est-à-dire la confusion de la logique avec la psychologie (dont Stuart Mill a donné l'exemple). Il étudie particulièrement le psychologisme sous la forme que lui a donnée Heymans dans son livre : « Les lois et les éléments de la pensée scientifique » (*Die Gesetze und die Elemente des wissenschaftlichen Denkens*). La position prise par Heymans est intenable et, s'il voulait être conséquent, il lui faudrait, comme à Hume, renoncer à rien dire. — *La voie vers l'Idée*, par le Dr Bierens de Haan. L'Idée est la vérité de toute réalité ; pour y parvenir, ce qui est l'objet même de la philosophie, il faut comprendre qu'une conscience agissante est *primitivement* une pensée qui se pense elle-même (non autre chose qu'elle-même comme lorsqu'on dit : je pense, donc *je suis*), une pensée qui se pense elle-même n'est pas une chose qui pense, elle est la Pensée universelle prenant connaissance d'elle-même. — *Défense*, par M. I. Pen. En réponse à l'article du Dr Faddegon paru dans le n° 3 (voir ci-dessus), l'auteur prend la défense des Néo-Hégéliens. — *La Nature*, par M. J. Clay. Le respect qu'inspire avec juste raison l'édifice moderne des sciences de la nature se change, chez beaucoup de savants et de profanes, en respect de la nature. Mais qu'est-ce que la nature en dehors de l'esprit ? Le respect n'est dû en réalité qu'à l'esprit qui, dans l'homme, prend conscience de lui-même et poursuit son développement par la science. La nature a sa fin dans l'esprit, dont elle est comme un degré inférieur (Wundt, E. de Hartmann). La vraie science de la nature est la métaphysique.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. E. Bréhier, professeur agrégé de philosophie au lycée de Laval. 13 janvier 1908.

I. La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme.

Exposé. — La question spéciale que je traite dans ma petite thèse fait partie d'une question plus générale : Quelle est

la raison qui a conduit à remplacer la notion du réel, telle qu'on le trouve dans Platon et Aristote, par une autre notion du réel, à remplacer le concept par le corps? Ma thèse répond à une question plus particulière, subordonnée à cette question générale : Quelle est la place des incorporels chez les anciens stoïciens? Les stoïciens cherchent à expulser les incorporels de l'être, de façon à éliminer toute indétermination provenant de l'incorporel dans l'être sensible. Ils vont dans une direction opposée à celle de Platon et Aristote, qui montraient dans l'être sensible l'illimité, l'indéterminé. Des conceptions de Platon et d'Aristote découlaient trois conséquences. 1° Les événements qui arrivent à un être sont essentiellement accidentels : première indétermination de l'être sensible. 2° Le lieu d'un corps, pour Aristote, dépend des lieux des corps environnants : seconde indétermination, en tant que le lieu d'un corps est ainsi sous la dépendance des autres corps. 3° Le temps, pour Aristote, est la mesure du changement. En tant qu'un être change, il est indéterminé. Si l'être sensible est dans le temps, il ne peut être entièrement déterminé. Or si l'être sensible est indéterminé, on ne peut réduire l'être réel à l'être sensible, au corps. Voilà les conséquences que veulent éviter les stoïciens. Les stoïciens distinguent les accidents et les propriétés actives : l'événement est sans activité, est un simple effet. Les propriétés actives font partie du réel; les événements n'en font pas partie. Pour le lieu, les stoïciens reviennent à une théorie rejetée par Aristote : alors qu'Aristote substituait à la notion du lieu intervalle entre les extrémités la notion du lieu extrémités du corps, les stoïciens reprennent la théorie du lieu considéré comme un intervalle toujours plein qui peut être constitué tantôt par un corps, tantôt par un autre. Aristote avait objecté, à cette conception du lieu, que, si le lieu est l'intervalle d'un corps, il faudra dire, quand un corps changera de place, que le lieu changera de lieu, ce qui est absurde. Mais les stoïciens échappent à cette objection, parce qu'ils ne conçoivent pas les corps comme impénétrables, qu'il est impossible de faire appel à des limites qui n'existent pas pour définir le lieu. D'où la nécessité de rejeter la conception d'Aristote et d'admettre la théorie du lieu intervalle. Mais alors le lieu est déterminé par le corps lui-même. Enfin, pour le temps, les stoïciens le conçoivent, après Aristote, comme mesure du mouvement; seulement, ils conçoivent le mouvement autrement qu'Aristote. Le mouvement est acte : c'est le mouvement du feu générateur qui va du centre aux extrémités, revient des extrémités au centre. Le monde est une série de mouvements. Ils enlèvent au changement ce qu'il avait d'indéterminé et en font l'acte de la vie qui n'existe pleinement qu'en se développant. Les incorporels n'ajoutent rien au corps sensible, mais sont les effets du corps.

Cette nouvelle conception influe surtout sur la logique stoïcienne. Si l'être réel est le corps, il faut admettre une scission entre la connaissance du réel et la connaissance dialectique. Chez Platon et Aristote, le réel, c'était l'idée. Dès que le réel est corps, la connaissance du réel est la sensation, action d'un corps sur un autre. Mais cette représentation des choses se termine en elle-même. Il n'y a pas possibilité d'une connaissance dialectique après cette connaissance par sensation. Que devient alors la connaissance dialectique? C'est la connaissance des accidents, des événements qui sont à la surface du corps. Elle se réduit à l'expression de ces événements au moyen de propositions. Les propositions sont simples, si elles expriment un seul événement; complexes, si elles expriment un rapport entre événements. L'exprimable, ce n'est pas le corps, c'est l'événement, effet du corps. La forme du raisonnement, c'est le raisonnement hypothétique. Cette dialectique nouvelle est tout à fait semblable à notre logique inductive. Cette ressemblance dépasse-t-elle la forme? Nous ne croyons pas. La logique inductive, en effet, consiste non seulement dans l'expression, mais surtout dans l'établissement de la loi; or, jamais les stoïciens n'ont cherché à établir des lois. La loi est essentiellement de nature synthétique, lie deux termes hétérogènes, la cause et l'effet; or, les stoïciens n'admettent entre le conséquent et l'antécédent que des relations d'identité; le conséquent doit être ou identique ou à peu près identique à l'antécédent. On ne peut pas plus assimiler le destin à la loi. Par le fait même qu'elle s'est éloignée du réel, la dialectique stoïcienne a été tout à fait inféconde. Le stoïcisme s'est bientôt écarté de toute question logique ou physique. La raison est pour une bonne part dans cette théorie des incorporels. Cette théorie a fermé la voie à la spéculation. La logique et la science anciennes ont toujours été réalistes : il lui fallait un objet analogue à la pensée; dès que cet objet a été nié, la science n'a plus pour objet que le néant.

M. *Boutroux* loue le candidat pour la conscience de son étude et la connaissance très complète qu'il a des textes stoïciens. — Il regrette seulement que le candidat n'ait pas donné un état de la question et indiqué les travaux déjà faits. Il rappelle les travaux de Zeller sur ce point.

Au début de votre thèse, vous identifiez intelligible et incorporel. Mais cette identité est contestable. Elle implique une confusion entre l'essence et l'existence : Platon et Aristote ont mis au second plan le problème de la substance, pour s'occuper surtout du problème de l'essence. Ils ont cherché l'intelligible. Mais faut-il pour cela identifier pensée et incorporel? Du fait qu'ils ont relégué dans l'incorporel certaines choses de pensée, s'ensuit-il qu'ils ont relégué hors de l'être tous les éléments intelligibles?

M. *Bréhier*. Pour la philosophie antéstoïcienne, intelligible et incorporel sont identiques parce que Platon et Aristote se sont préoccupés surtout du problème de l'essence. Mais je n'ai pas prétendu qu'incorporel, pour les stoïciens, soit synonyme d'intelligible : pour eux, il n'y a d'intelligible que la représentation compréhensive. C'est au point de vue d'Aristote et de Platon que je me plaçais, quand je faisais cette identification.

M. *Boutroux*. Vous trouvez simple de dire que pour les stoïciens les incorporels n'existent pas. Mais ils n'ont pas été très fermes sur ce point. Les incorporels n'ont pas d'existence définie, mais ce sont des ὄντα. De la difficulté de concilier ces deux choses est résultée, au témoignage de Sextus, une lutte interminable dans l'école. Ce n'était donc pas un dogme pour eux que les incorporels n'ont aucune espèce d'existence, et ce n'était pas, par suite, un point essentiel de la doctrine. Chez Chrysippe lui-même, on trouve l'ὄν dans le logique.

M. *Bréhier*. Le corporel et l'incorpore font partie du τί, mais non pas de l'ὄν.

M. *Boutroux*. Il y a des textes où l'incorporel rentre sous l'ὄν.

M. *Bréhier*. Généralement, on dit qu'ils sont μηδέν. Je ne connais pas de textes où ὄν soit employé.

M. *Boutroux*. Il y en a, cités par Zeller. L'ὄν comporte beaucoup de degrés.

M. *Bréhier*. Mais ce que veulent précisément les stoïciens, c'est ne pas admettre de degrés dans l'être.

M. *Boutroux*. C'est une gageure qu'ils n'ont pu tenir. Sans doute, c'est leur tendance fondamentale. Mais ils n'ont pu se maintenir dans cette position. — Votre étude sur le λεκτόν est très bonne : les λεκτά sont les faits purs et simples en tant que résultats. — Je n'ai pas pu bien saisir votre discussion sur la contrariété et la contradiction, p. 27-28. Vous renversez les choses, définissant l'ἀντικείμενον comme l'ἀντίφασις d'Aristote. Vous me semblez dans l'erreur, quand vous dites que la proposition « il ne fait pas clair » contredit la proposition « il fait jour » (p. 28). C'est le contraire que dit Sextus.

M. *Bréhier*. J'ai voulu distinguer le παρόν et l'ἀντικείμενον. Le παρόν est la même proposition, à laquelle on ajoute la négation. L'ἀντικείμενον est une proposition affirmative contraire.

M. *Boutroux*. Pour la séméiologie stoïcienne, vous vous être décidé pour la thèse d'Hamelin contre celle de Brochard. Vous avez raison, à condition toutefois de distinguer ce que les stoïciens ont voulu faire et ce qu'ils ont fait. Pour les stoïciens, un même λόγος circule sous des apparences de diversité. Les choses apparaissent hétérogènes les unes à l'égard des autres; mais l'effort de la logique stoïcienne tend à démêler l'identité cachée sous la diversité apparente. — Pour le destin, vos affirmations sont un peu tranchantes dans la forme. Vous montrez que le Destin ne lie pas les événements entre eux; il peut ne pas les lier directement, mais les lier indirectement. Par exemple, nous trouvons chez Spinoza et Malebranche deux causalités : la causalité des phénomènes, causalité directe, et la causalité interne, celle de la substance productrice. Peut-être y a-t-il quelque chose d'analogue ici. Vous dites : Si le destin liait les faits, tous devraient être liés; or c'est le contraire qui arrive (p. 35). J'ouvre Cicéron : et je lis dans le *de Fato* comme expression de la pensée des stoïciens : « Omnia fato fieri causis antecedentibus. » Y a-t-il contradiction entre mon texte et le vôtre, selon lequel il y a des faits qui ne sont pas liés, puisque Chrysippe distingue des faits simples, c'est-à-dire sans contradiction dans d'autres faits et des faits connexes? Vous avez raison en un sens : il y a la συγκατάθεσις, fait métaphysique intérieur, qui n'est pas liée. Mais les résultats le sont. Il y a donc ici deux points de vue.

M. *Bréhier*. « Causis » signifie non pas événements, mais corps.

M. *Boutroux*. La cause est ici une poussée, donc une action.

M. *Bréhier*. J'opposerai à cela la théorie générale des stoïciens : la « causa principalis » est toujours un corps. Le choc n'est pas un événement. Il y a là un rapport entre deux corps qui est quelque chose de réel.

M. *Boutroux*. Il y a une « causa principalis » ; mais les stoïciens admettent aussi des causes antécédentes qui s'appliquent à tout, et c'est d'elles qu'il s'agit ici.

Pour la classification des incorporels, il semble bien qu'elle soit purement empirique chez les stoïciens. Ils ont relégué là dedans les choses qui n'agissent ni ne pâtissent, et ils les ont simplement énumérées, sans les relier entre elles. Les λεκτά, le τόπος, le χρόνος n'ont de rapport avec les κατηγορήματα que l'indétermination, et vous ne pouvez pas ramener toutes ces choses à la pensée.

M. *Bréhier*. Toutes ces choses forment un même problème.

M. *Boutroux*. C'est un résidu de la doctrine. Qu'allons-nous faire du vide, des λεκτά? se disent-ils, et il les relèguent dans le fourre-tout des ἀσώματα. C'est une difficulté qui résulte des principes du système, mais qui ne fait pas partie de ces principes. Vous en exagérez peut-être un peu la portée. Elle aurait en effet une conséquence très grave, si c'était la pensée même qu'on envoyait promener, comme vous le soutenez.

M. *Bréhier*. J'entends : la pensée dialectique.

M. *Boutroux*. Mais cette pensée tout abstraite, verbale, ils la séparent de la νόησις. La pensée ne peut être isolée de l'être, être purement formelle. Mais ceci n'atteint pas la pensée vivante : ils laissent subsister l'ἀλήθεια et l'ἐπιστήμη.

M. *Bréhier*. C'est la pensée, en tant qu'elle peut se systématiser, qui est atteinte.

M. *Boutroux*. La pensée abstraite et purement formelle, voilà ce qui est atteint, et frappé de stérilité. J'attaque dans votre thèse le rapprochement de rationnel et de logique. Les stoïciens conservent la raison.

M. *Bréhier*. Subsiste-t-il encore une logique?

M. *Boutroux*. Il reste la vraie logique, celle du syllogisme, des sciences mathématiques.

M. *Bréhier*. Je crois qu'on ne peut pas dans le stoïcisme distinguer trois choses : la connaissance par la représentation compréhensive, une logique du réel et une logique dialectique, mais deux seulement, la première et la dernière. Ils admettent la connaissance par la pensée qui pénètre dans les choses; mais, avec une telle connaissance, pas de pensée discursive possible.

M. *Lévy-Brühl*. De la discussion précédente ressort la difficulté de compléter la doctrine stoïcienne. M. Brochard voit dans les stoïciens une logique très intéressante, pressentiment de Mill. M. Hamelin considère cette thèse comme défendable, avec certaines modifications. Votre conception n'est pas, je crois, conciliable avec ces deux thèses.

M. *Bréhier*. Je crois à la fois que cette logique est une modification très importante de la logique d'Aristote et que ce n'est pas une logique expérimentale. J'ai indiqué à plusieurs reprises mes dissentiments avec M. Brochard.

M. *Lévy-Brühl*. Vous n'avez pas indiqué assez nettement vos divergences. Pour la distinction stoïcienne entre τὸ πᾶν et τὸ ὅλον, vous vous appuyez principalement sur un texte de Plutarque ou de l'auteur inconnu de l'opuscule attribué à Plutarque. Il y a quatre textes sur cette distinction, et c'est dans le texte de Plutarque surtout que l'opposition du πᾶν et de l'ὅλον est soulignée, précisément, pour en montrer l'absurdité. Est-il de bonne méthode de s'appuyer ainsi sur le texte d'un adversaire, au moment même où il combat la doctrine qu'il expose, pour retrouver cette doctrine? Ne faut-il pas avoir la plus grande réserve, critiquer d'abord un document de cette nature? Je crois que les conclusions que vous tirez d'un tel texte ne peuvent être qu'aventureuses. — Vous faites un rapprochement avec Kant, p. 50. Mais le texte de Kant ne dit pas tout à fait ce que vous lui prêtez. Au lieu de : « Il n'y aurait point par conséquent un rapport des choses dans l'espace, mais un rapport des choses à l'espace », le texte dit : « Il n'y aurait pas seulement, par conséquent, un rapport des choses dans l'espace, mais aussi un rapport des choses à l'espace. »

Cette démonstration est faite, chez Kant, dans l'hypothèse d'un monde indéfini dans l'espace; la démonstration des stoïciens, au contraire, a lieu dans l'hypothèse d'un monde fini.

M. *Bréhier*. J'ai simplement voulu montrer comment un penseur moderne pouvait voir dans la conception du monde fini une absurdité.

M. *Lévy-Brühl*. Vous faites, p. 26, un rapprochement des stoïciens et de Hume, à propos de la causalité. L'effort de Hume est de montrer que le rapport est synthétique. Jamais les stoïciens ne l'ont compris ainsi.

M. *Bréhier*. Il reste ceci de commun aux deux systèmes que les faits sont considérés comme non rapprochés par eux-mêmes.

M. *Delbos*. Vous apportez une thèse contraire à celles de M. Brochard et de M. Hamelin, et vous ne nous prévenez pas suffisamment. Puis, il y a parfois dans

votre thèse des maladresses d'expressions. Quand vous parlez des [illegible] de Platon, vous semblez prendre à votre compte une interprétation qui n'est pas assurée. Le mot [illegible] pour vous est venu aux stoïciens d'Antisthène?

M. *Brehier*. Le mot vient d'Antisthène : Platon ne se sert de ce mot que lorsqu'il s'agit de combattre la doctrine de ce philosophe.

M. *Dellac*. Oui, mais Platon l'emploie justement pour opposer aux cyniques ce qu'ils n'admettent pas. Aussi la source de ce mot, pour les stoïciens, serait peut-être plutôt venue de la critique d'Antisthène par Platon que d'Antisthène lui-même.

Sur la thèse générale que vous soutenez, je serais assez de votre avis. La logique stoïcienne consiste non pas à rapprocher les conditions de la pensée logique de l'existence, mais à pousser jusqu'au bout la distinction de la pensée logique et de l'existence.

II. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.

M. Brehier. — Philon est-il un simple doxographe? A-t-il été guidé dans son œuvre de commentateur par une idée générale? Ses ouvrages sont des commentaires des Lois de Moïse. Il emploie une méthode exégétique qui lui permet de prendre dans les diverses œuvres philosophiques de quoi donner plus de poids aux Lois de Moïse. Sans doute un des grands intérêts de l'œuvre de Philon est de nous fournir des rédactions très complètes et étendues de passages de philosophes grecs, d'Enésidème par exemple, et elle est une source importante pour la morale pratique. Mais n'y a-t-il pas aussi une unité d'inspiration dans cette œuvre? Sa méthode d'exégèse implique une certaine doctrine. Il ne veut pas retrouver dans Moïse la philosophie grecque, mais bien l'histoire de l'âme humaine, qui, après des chutes et des repentirs, arrive à la perfection. La Genèse est l'histoire morale d'une âme. L'emploi des doctrines est subordonné à ce but, et c'est par là que le Philonisme marque un tournant de l'histoire. Philon répète ce qu'il a appris des Grecs, comme un bon écolier, mais c'est par la portée et la signification qu'il donne à ces doctrines qu'il est original. Cette originalité se marque par deux transformations principales qu'il fait subir à la pensée grecque. 1° Les doctrines grecques ont pour Philon une signification essentiellement morale : il ne se propose nullement la recherche désintéressée de la vérité, il cherche des explications morales là où il y a principe d'explication des êtres, [illegible] l'exposition dialectique des œuvres grecques est interrompue chez Philon par l'effusion, la prière. 2° Les doctrines grecques, principes d'explication, étaient exclusives les unes des autres : pour Philon, au contraire, ce ne sont que des aspects de l'état moral de l'âme. Cette façon de penser se manifeste par l'horreur de toute pensée spéculative pour elle-même.

Sophistes tous ceux qui aiment la spéculation pour la spéculation. De ces conceptions générales, découle une classification neuve des doctrines grecques. Chaque doctrine correspond à un stade de développement moral. Au plus bas degré, la doctrine épicurienne, qui disperse la causalité dans les atomes, et la doctrine de Protagoras qui divinise l'homme. Un peu plus haut, la doctrine péripatéticienne, qui admet l'existence de biens de l'âme, — doctrine tortueuse, mi-partie matérialiste, mi-partie spiritualiste. Puis vient la cosmologie stoïcienne, acceptée par les Chaldéens, qui cherche encore l'être suprême dans le monde sensible. Enfin, la doctrine spiritualiste des stoïciens, qui identifie le bien et l'honnête, et celle des Platoniciens, qui fait sortir l'âme du monde sensible. Cette classification repose sur la distinction des doctrines matérialistes et des doctrines spiritualistes. Le passage des unes aux autres se fait par la doctrine sceptique : l'héraclitéisme, avec le flux continuel des choses et l'identité des contraires, — Enésidème, qui essaie de montrer que la vérité ne peut être connue par l'homme, — enfin Socrate, chef des sceptiques, avec son γνῶθι σεαυτόν. Ces doctrines donnent à l'homme le sentiment de son impuissance. Philon considère les doctrines comme des moyens ou des obstacles au développement de la vie spirituelle.

Qu'est-ce donc que cette vie spirituelle, dont la conception est ainsi au centre des pensées de Philon? 1° Elle n'est pas la contemplation d'un objet ; elle est une prise de possession de l'âme par des êtres intelligibles. 2° Cette prise de possession se fait par degré, — par les puissances divines, par le λόγος, par Dieu lui-même. Cette ascension lui permet d'admettre toutes les religions possibles, de donner un sens même à la mythologie grecque, sens humble et inférieur, il est vrai. Au-dessus, le culte astrologique, le culte des puissances divines et du λόγος. Enfin le culte de l'être suprême. Sur cette prise de possession, Philon oscille entre une

conception morale, la puissance supérieure étant conçue comme un guide, — et une transmutation mystique : apothéose de l'âme, transformation de l'homme en Dieu par la vie spirituelle.

Quelles sont les origines de ces deux conceptions? L'idée de l'apothéose de l'âme a sa source dans des conceptions égyptiennes teintées d'hellénisme, qui aboutissent aux livres hermétiques. Il y a à cette époque un nouveau mysticisme dont Philon est un représentant important. — L'autre idée vient du judaïsme. Le judaïsme sert de contrepoids à ce mysticisme. Il apporte l'idée de rapports concrets et personnels entre Dieu et l'homme. Dieu est un maître et un guide. Le judaïsme agit comme modérateur.

La vie morale est donc le centre du Philonisme. L'extase n'est pas chez Philon une simple transformation de l'âme en Dieu; le progrès ascensionnel vers Dieu est indéfini. L'activité morale est le fondement du mysticisme. Le Philonisme apporte un esprit nouveau : substituer la préoccupation unique de la perfection intérieure à la recherche désintéressée de la vérité.

M. *Boutroux* remercie le candidat de l'exposé très net de sa thèse. — « J'aurais voulu, au début de votre ouvrage, un chapitre sur l'état de la question et la critique de la bibliographie. — Vous considérez comme absolument nouveau l'esprit du Philonisme. Je le considère comme nouveau, mais pas absolument. Il a de nombreux antécédents. Le néant de l'homme, le stoïcisme le proclame : vous trouvez cette idée exprimée bien des fois par Sénèque. Le stoïcisme évolue vers la vie intérieure. Enfin, pour la foi, Héraclite a déjà dit : « A celui qui n'a pas la foi, il est impossible de comprendre les choses divines ». Ces idées-là sont vieilles comme le monde, et, de plus, les idées qui se trouvent chez Philon, se trouvent partout, à ce moment-là, dans l'air.

M. *Rodier*. Je m'associe aux éloges et aux critiques de M. Boutroux. Vous avez choisi un auteur récent, ce qui forçait à connaître toute l'histoire antérieure. Il y a des omissions dans votre bibliographie : vous omettez de citer certains livres, tels que l'*Histoire de l'École d'Alexandrie* de Vacherot.

L'idée de votre travail, c'est que Philon n'est pas un spéculatif, méprise la science comme n'étant d'aucune utilité pour le salut et le progrès moral, que le monde intelligible est inaccessible à notre esprit. Ce qui l'intéresse, c'est la morale, c'est la forme religieuse de la morale. C'est là l'originalité de Philon. Je conteste cette originalité de Philon. Et ce que vous soutenez là n'est pas non plus original. On le trouve dans Zeller. Pourquoi avez-vous écrit votre thèse pour arriver au même résultat que Zeller?

M. *Bréhier*. Parce que j'ai cru qu'il n'était pas inutile d'établir cela par une nouvelle lecture des textes de Philon et de prouver avec de plus amples développements ce que Zeller n'avait pu qu'exposer brièvement.

M. *Rodier*. Venons-en à l'originalité de Philon. Les Esséniens avaient eu les mêmes préoccupations morales que Philon. Mais passons. On trouve chez Plutarque la même prépondérance de l'élément moral et religieux. L'originalité de Philon se trouve donc bien amoindrie. La façon dont vous interprétez Philon est vraie, banale même, et pourtant exagérée. Par exemple, le mépris de Philon pour la science. Le culte qu'il faut rendre à Dieu, selon Philon, est rationnel. Philon réserve ses critiques au mauvais usage de la science : mais c'est aussi l'opinion d'Aristote.

M. *Bréhier*. Aristote faisait de la recherche désintéressée de la vérité le but de la philosophie; c'est ce que ne fait pas Philon.

M. *Rodier*. J'arrive à vos intermédiaires entre le monde et Dieu. Les puissances divines sont des échelons qui servent à l'âme humaine dans son ascension vers Dieu. L'homme peut monter jusqu'au λόγος. Il me semble en outre que les puissances divines jouent aussi le rôle de principes d'explication. Le λόγος est l'instrument par lequel Dieu fait les idées, c'est un instrument de création cosmique. La création et l'explication du monde ne lui sont pas aussi indifférentes que vous semblez le croire. Vous dites : le monde, n'étant pas un intermédiaire, ne peut être expliqué par les intermédiaires. Mais c'est du Platon, et irez-vous dire pour cela que Platon n'est pas rationaliste?

M. *Bréhier*. Je crois que Philon a admis les intermédiaires aussi à titre explicatif. Mais je dis que ce n'est pas leur rôle principal, — et la preuve, c'est que chez lui les intermédiaires changent constamment.

M. *Rodier*. Selon vous, Philon ne fait pas usage de l'interprétation allégorique comme les stoïciens. Avant lui, l'allégorie était physique : les dieux représentent des événements ou des éléments cosmiques (terre, feu, mouvements des astres). Pour Philon, les textes sacrés représentent l'histoire de l'âme : Jacob, Joseph représentent des facultés. Ceci me semble en opposition avec des textes : il y a des allégories physiques chez Philon. D'autre

part, chez les stoïciens, il y a des allégories morales. Létho représente l'oubli, et Hermès la parole révélatrice. Mais, ce qui lutte dans la conscience, les Charites, la reconnaissance, etc. Vous me paraissez donc beaucoup exagérer, lorsque vous dites, p. 48, qu'il ne nous est resté, dans toute la littérature antephilonienne, pas un seul passage conforme à la méthode de Philon.

M. *Bréhier*. Philon emploie une autre allégorie que l'allégorie physique et en fait un emploi original. Je n'ai pas nié qu'il y eût des allégories morales avant Philon. La phrase incriminée n'a pas la portée que vous lui donnez; elle fait partie d'un paragraphe où Philon est opposé seulement à l'école juive d'Alexandrie.

M. *Rodier*. Où trouvez-vous l'influence de l'Egypte, dans la doctrine de la purification de l'âme? Voilà un auteur qui cite Platon à chaque page, se dit platonicien, se défend de se mettre en opposition avec Platon; voilà Platon qui dit qu'il n'y a rien de plus divin que l'âme du philosophe, qui s'élève à l'idée du bien. Et vous allez chercher une source égyptienne pour une idée éminement platonicienne! Je ne dis pas que des influences égyptiennes ne soient pas exercées. Mais, quand on a une source si prochaine, est-il besoin d'aller chercher ailleurs?

M. *Bréhier*. L'essentiel du philonisme est la théorie du culte des intermédiaires, et je n'ai pu la voir dans Platon.

M. *Rodier*. Vous ne connaissez pas la dialectique ascendante?

M. *Bréhier*. Il y autre chose ici. Il n'y a pas de passage à travers une série de cultes chez Platon; ces cultes ont une existence positive chez Philon.

M. *Rodier*. Je ne vois pas la différence de ces ascensions.

M. *Bréhier*. Le terme du mouvement est le même. Mais le culte des intermédiaires ne se trouve pas dans Platon, et c'est, je pense, une différence. Il y a seulement influence du platonisme dans la façon dont la série hiérarchisée des cultes est exposée.

M. *Rodier*. L'intention pieuse n'est pas propre à Philon. Les Grecs disent qu'il faut accomplir les cérémonies avec une intention pieuse; on trouve ceci par exemple dans Apollonius. Je trouve donc, en résumé, que vous avez trop diminué la part des influences grecques dans l'œuvre de Philon.

M. *Séailles*. Le défaut de votre livre, à mon avis, c'est de manquer de parti pris. D'abord, vous cherchez pour chaque idée de Philon un antécédent dans la philosophie grecque. Et puis, à mesure qu'on avance dans la lecture, apparaît une autre idée, surtout dans la seconde partie : vous montrez qu'il y a quelque chose de nouveau dans la conception des rapports de l'âme avec Dieu, chez Philon, — une certaine expérience religieuse, une nouvelle forme d'émotion. Vous arrivez à des idées qui ont une bien autre importance que chez n'importe quel stoïcien : le sentiment du péché, l'idée de la sanctification. Jusqu'ici, on vous a reproché de n'être pas assez grec; eh bien, moi, je vous reprocherai le contraire. Je pense que ce qui y a d'original chez Philon c'est le juif. Je pense que Philon a vécu dans le commerce des prophètes et du psalmiste, et j'y trouve l'origine de ces sentiments de dévotion et de recueillement, et je comprends alors comment Philon a pu être adopté par les mystiques chrétiens. Je conçois à ce point de vue une vue synthétique de Philon, de Philon le juif, et je crains que vos qualités de synthèse n'aient pas été à la hauteur de votre talent d'analyste. La science grecque, en effet, lui donne son langage, ses concepts, ce qu'il y a en lui d'intellectuel; mais Philon reste un juif pieux. Et c'est pour cela qu'il pénètre d'un sentiment de piété orientale les formules helléniques. Je vous reproche donc d'avoir oublié que Philon était juif.

M. *Bréhier*. Je pense avoir montré ce qu'il y avait de juif chez Philon par mon premier livre. J'ai montré comment il interprétait la loi juive d'une façon stoïcienne. Quand il s'agit du culte spirituel, il y a d'abord les doctrines grecques qui servent d'expression à des interprétations que je trouve chez Philon et ailleurs. Ce qu'il y a de juif chez Philon, c'est le caractère pratique de son mysticisme. Le mysticisme lui-même, — la théorie de la transmutation de l'âme en Dieu, — ne peut être juif. — C'est encore parce qu'il est juif qu'il admet l'interprétation latérale, etc.

M. *Séailles*. Vous interprétez le judaïsme d'une certaine façon, qui est peut-être un peu étroite. Le judaïsme, ce n'est pas seulement la loi, c'est aussi les psaumes et les prophètes. Et je crois que c'est là l'origine du christianisme. Voulez-vous que nous parlions une seconde de Dieu? Ce qui caractérise la pensée grecque, c'est que l'ἄπειρον est le mal, le néant. Chez Philon, le πέρας n'est plus ce qu'il y a de plus élevé; et alors le Dieu de Philon n'est plus la pensée de la pensée, il est celui qui pourrait le bien et le mal et qui veut le bien. Dieu est infini et amour. Philon est le précurseur de la philosophie moderne de l'infini. C'est

l'idée [illegible] de l'âme qui dépasse l'intelligible, et son Dieu pourrait bien être un Jéhovah. — Et la théorie des intermédiaires ne vient-elle pas de ce que Dieu ne peut être touché? — Par ce rattachement à la tradition biblique, je m'explique que Philon ait pu être le précurseur de la métaphysique chrétienne et du quatrième évangile. Pour la partie mythologique de la métaphysique chrétienne, il faut recourir aux croyances grecques et alexandrines; pour la partie morale, cette métaphysique se rattache pour une bonne part à la tradition juive.

M. *Picavet*. Je vous remercie, en raison des services que vous rendrez à ceux qui étudient la philosophie d'Alexandrie chez les chrétiens et les plotiniens. J'aurais voulu un chapitre sur Philon, sa vie et son éducation. Il nous donne lui-même des indications sur ce sujet.

M. *Brehier*. Je ne l'ai pas fait ici, parce que je l'avais déjà fait dans un article de la *Revue d'Histoire des Religions*.

M. *Picavet*. Votre premier livre traite du judaïsme; j'attendais, comme pendant, un livre sur l'hellénisme. Enfin je regrette que vous n'ayez pas utilisé les fines remarques de Renan, et aussi de Tarde, sur la psychologie du sémite : le sémite raisonne par lointaines analogies, alors que l'aryen se fonde sur les principes de causalité et de contradiction. Vous auriez pu justifier plus que vous ne l'avez fait l'interprétation allégorique. Sur la doctrine du Λόγος, je crois que Philon a transformé la doctrine d'une façon telle qu'on en peut retrouver les éléments dans la pensée grecque, mais que la façon est originale. Vous auriez dû insister sur Philon inspirateur du quatrième évangile et de Plotin.

M. Bréhier est déclaré digne du grade de docteur, avec la mention « très honorable ».

Thèses de M. Revault d'Allonnes. — 7 février 1908.

I. Des inclinations. Leur rôle dans la psychologie des sentiments.

Exposé de la thèse. — L'idée de ce travail date de 1900, sa réalisation de 1903. Il porte sur les inclinations, sujet peu étudié par les psychologues purs. Sans doute, il existe des études morales, écrites par des philosophes, sur les inclinations, et aussi des monographies de médecins et de biologistes : par exemple, sur les appétits, la perversion des inclinations sexuelles, etc. Mais sur le mécanisme général des inclinations, il existe peu de chose. Je me trouvais en présence de la théorie de James, adoptée en partie par Ribot, un peu ébranlée déjà. On confond aujourd'hui deux phénomènes : les émotions ou tonalité des sentiments et l'inclination ou activité de sentiments. Ma méthode consiste à analyser le rôle des inclinations de trois manières : 1° par la psychologie analytique; 2° par la psychologie physiologique; 3° par la psychologie pathologique. L'introspection reste l'âme de la méthode psychologique; mais elle est insuffisante. D'où la nécessité de recourir à la biographie, à la physiologie, à l'histoire. J'arrive à cette définition de l'inclination : c'est une systématisation de données psychologiques de toute sorte. Elle présente deux caractères : *a*) la composition et parfois l'organisation; *b*) la persistance, la résistance aux causes de dissociation.

Dans la première partie de mon travail, j'étudie les inclinations du point de vue de la psychologie analytique. J'essaie de clarifier les notions énergétiques employées par les psychologues, de montrer que tout phénomène psychologique est une force. Pour la classification, trois classes : intellectuelles, actives et émotionnelles. Je m'élève contre la théorie courante qui rattache étroitement les inclinations à l'émotion. Je reprends donc la thèse d'inclinations inémotives, qui se trouve déjà indiquée chez des philosophes comme Malebranche, Bain, etc. Le plaisir et la douleur peuvent manquer ou n'être que des accidents dans l'évolution d'une inclination. Et ceci se confirme pour moi par l'étude de passions (passion de paix et passion d'action), indépendantes de bouffées d'émotion. Les idées et les actes, sans émotion, peuvent s'organiser en inclinations et passions.

Dans la seconde partie : psychologie physiologique, je discute les théories motrice de James et Ribot, et cérébrale de Sollier. Ces théories se contentent d'établir le lien au corps d'une façon générale. La relation entre la tonalité effective et la puissance active n'est pas précisée. J'oppose à la thèse musculaire, et aussi à la thèse cérébrale, une objection nouvelle : les mouvements musculaires sont dépourvus en eux-mêmes de tonalité émotionnelle. D'où vient donc l'émotion? Les qualités affectives ou émotions sont de véritables sensations. Il y a un sens de l'angoisse, du plaisir. Ce sens comprend un clavier périphérique, diffus dans les profondeurs de l'organisme, un appareil central de résonance.

Dans la pathologie des sentiments, on rencontre des théories ingénieuses, celle

de Janet par exemple. Me fondant sur l'observation d'une malade, je dissocie d'une part, d'une autre [illegible] la mimique, la vie musculaire, et d'autre part l'émotivité. J'arrive [illegible] à une théorie de la dépersonnalisation. Je propose une théorie personnelle : le moi intellectuel et volontaire peuvent subsister, mais la tonalité émotionnelle chez les malades est affaiblie ou abolie.

D'où ma conception : les émotions ne sont pas tout ; en dehors du plaisir et de la douleur, il y a les sentiments forcés, les inclinations.

M. *Rauh*. Vous avez bien montré l'intérêt et la nouveauté de votre travail : mettre en lumière l'existence d'inclinations inémotives et montrer le caractère superficiel du plaisir et de la peine. Vous avez deux méthodes : l'une descriptive, l'autre, physiologique et pathologique. Dans la partie d'analyse, vous apportez une contribution heureuse à la classification des sentiments. Je vous loue d'avoir admis comme idée essentielle, l'idée de force psychique. Cependant vos définitions appellent une réserve. Sans doute il faut mettre en lumière l'idée de force psychologique. Seulement, il faut la préciser : comment se distinguent-elles des forces naturelles? et aussi des faits intellectuels? Il faut selon moi compléter ainsi votre définition. Les sentiments sont des faits de conscience considérés comme des forces psychologiques, lorsqu'on les considère comme faisant partie d'un système clos.

M. *d'Allonnes*. Pour ce qui est de préciser ma définition, en disant que ces forces jouent dans un organisme déterminé, je suis prêt à l'admettre. Mais je considère les forces psychologiques comme de même nature que les autres.

M. *Rauh*. Vous distinguez entre la force et la vie des sentiments (p. 222), et vous faites reposer la distinction sur l'idée de complication. Les forces psychologiques, ce sont des sentiments élémentaires. Les vies psychologiques, ce sont des systèmes de sentiments organisés. Mais très souvent, vous laissez entendre que les sentiments se comportent comme des êtres intelligents, qui jugent et raisonnent inconsciemment sur leurs intérêts. C'est ce que j'appelle, moi, la conception des sentiments comme vie. Lorsque vous considérez ces sentiments simplement comme des directions, alors je les appelle forces. Il faut peut-être bien distinguer ces deux points de vue, tous deux, je crois, utilisables.

M. *d'Allonnes*. C'est une question extérieure à mon sujet, une question de métaphysique.

M. *Rauh*. Métaphysique, non : les notions sont métaphysiques [illegible] utiliques, selon l'usage qu'on en fait.

M. *d'Allonnes*. Il [illegible] difficile d'établir une distinction nette entre les forces organisées et vivantes et les forces inorganisées, sinon par la complication. Les biologistes définissent la vie par la morphologie. La matière non vivante a des forces qui résistent aux déformations, se défendant, semblent raisonner selon leur intérêt. Ce qui définit le vivant, c'est la présence de l'albumine (Pfluger), instable à cause de la grande quantité d'oxygène que renferme la molécule albumine. Les corps vivants et non vivants sont faits des mêmes forces : la différence ne réside que dans les degrés de complication.

M. *Rauh*. Il faudrait donc étendre la notion d'intelligence confuse à la biologie ; mais ça n'empêche pas qu'il y ait lieu de faire la distinction que j'indiquais tout à l'heure.

Maintenant, j'en viens à une distinction de votre livre : l'émotif et l'inémotif. Vous donnez de l'émotif une définition trop particulière : émotion, choc. Les désirs sont un continuum d'émotions, qui ne rentrent pas sous cette définition. Vous admettez des inclinations émotionnelles, donc des émotions continues qui ne se présentent pas sous la forme ramassée du choc. L'essentiel, c'est la différence de l'actuel et du potentiel, qui convient ici. La notion du choc ne cadre pas avec vos propres analyses. Vous parlez d'inémotivité. Il semble qu'il n'y ait pas d'états indifférents à vous lire.

M. *d'Allonnes*. Parmi les émotions, il y a des émotions qui durent : inclinations émotionnelles. Mais où trouver le caractère le plus saillant de l'émotivité? Certainement, dans l'emotion choc.

M. *Rauh*. Ceci peut se défendre. Cependant il y a des émotions qui durent, bien que vives.

M. *d'Allonnes*. Pour les émotions neutres, j'en parle pages 50-51. Il n'y a pas plus de raison d'admettre que l'inémotivité est caractéristique des inclinations que de dire que l'émotivité est caractéristique des émotions chocs.

M. *Rauh*. Pour la seconde partie de votre thèse, à propos de la théorie périphérique, ce que vous dites est exact pour Lange. Mais ceci s'applique peut être moins à James qui admet un nisus caractéristique de tous les états de conscience et qui est peut-être voisin de votre thèse.

M. *d'Allonnes*. Je reproche à James d'avoir toujours confondu émotion et inclination, quoique il y ait déjà chez lui un commencement de distinction. Le prin-

cipal défaut de James, c'est que c'est un littérateur et qu'on trouve chez lui toutes les théories. Par exemple, il admet ma théorie viscérale de l'inclination mais c'est en passant.

M. *Rauh.* Vous critiquez des expériences de vos adversaires, par exemple l'expérience de Lherrington. J'avoue qu'il est difficile de savoir ce qui se passe dans l'âme des chiens, et peut-être n'y avait-il pas lieu d'insister autant sur cette expérience. Je crois qu'on n'en peut rien tirer ni d'un côté ni d'un autre.

M. *d'Allonnes.* Sherrington a cru renverser la théorie de James et toutes les théories physiologiques de l'émotion, et attribue une très grande importance à cette expérience. C'est pourquoi je la discute.

M. *Rauh.* Le caractère émotif, chez votre malade, tient à des conditions viscérales. L'émotivité viscérale est troublée chez elle : toutes les fonctions se font en elles sans être senties. Mais est-ce que ça prouve que la causalité vraie, ce soient des troubles viscéraux? L'état d'indifférence est symptomatique de troubles graves. Pourquoi cela ne résulterait-il pas de troubles cérébraux fonctionnels, d'infections? Votre malade présente des troubles viscéraux concomitants. Ces concomitants sont-ils des causes?

M. *d'Allonnes.* Cette objection porterait contre une thèse qui n'est pas la mienne. J'admets un organe central dans le cerveau, en même temps qu'un appareil périphérique.

M. *Rauh.* Mais ce qui déclanche les troubles de l'émotivité, ce sont les troubles viscéraux pour vous. Or c'est de cela dont je ne suis pas sûr. L'origine pourrait bien être des troubles cérébraux fonctionnels.

M. *d'Allonnes.* Je n'ai pas de preuves certaines, mais de bonnes analogies. Par exemple, dans la neurasthénie, où les symptômes sont : 1° le casque; 2° la fatigue au réveil; 3° les troubles gastriques, les troubles gastriques semblent bien cause.

M. *Rauh.* Sont-ce les troubles gastriques qui commencent?

M. *d'Allonnes.* On commence par soigner l'estomac.

M. *Rauh.* Il y aussi la psychothérapie.

M. *d'Allonnes.* Mon hypothèse est une hypothèse. J'ai des vraisemblances.

M. *Rauh.* Pour votre malade, elle doit se souvenir d'avoir été gaie. Or des souvenirs d'émotions, ce sont des émotions commençantes. Votre malade a l'air de souffrir de son inémotivité. « Il vaudrait mieux souffrir que d'être ainsi. » Elle a donc un regret.

M. *Egger.* Votre malade n'est pas indifférente à son indifférence.

M. *d'Allonnes.* C'est une préoccupation intellectuelle qui n'est peut-être pas émotive. Il y a des gens qui se rappellent émotionnellement; il y a des gens qui n'en sont pas capables et en sont réduits à une mémoire symbolique des émotions.

M. *Rauh.* Je crois très commune la mémoire affective des sentiments courants. Par exemple, un Racine avait certainement une imagination sentimentale affective.

M. *d'Allonnes.* Je ne nie pas cette imagination. Mais ce n'est pas le cas pour ma malade. Je crois qu'elle n'a que des souvenirs symboliques de ses émotions passées.

M. *Egger.* Je n'examinerai pas les vues générales de votre thèse, je vous ferai seulement quelques critiques de détail. Et d'abord, il y a des négligences de rédaction, et le style parfois n'est pas assez soigné. Vous avez appelé un de vos adversaires idéaliste. C'est pour lui faire de la peine, sans doute ! Votre thèse porte sur les inclinations et la psychologie des sentiments. Qu'entendez-vous par sentiment? J'ai vainement cherché un critérium du sentiment. Je vois bien ce qu'est une inclination : un ensemble d'habitudes. Mais pour le sentiment, je ne vois pas.

M. *d'Allonnes.* Par sentiments, j'entends les émotions, les inclinations et les passions, et j'oppose les sentiments aux représentations et aux actes.

M. *Egger.* Nos actes sont des interprétations de nos représentations.

M. *d'Allonnes.* Non, l'idée de nos actes.

M. *Egger.* On trouve dans les sensations l'opposition du plaisir et de la douleur, et c'est ce qui est caractéristique du sentiment.

M. *d'Allonnes.* Toute ma thèse essaie de démontrer qu'il y a d'autres émotions que le plaisir et la douleur, des états intermédiaires.

M. *Egger.* Il me semble qu'il n'y a pas de milieu.

Vous ramenez inclination à habitude et caractère. Mais qu'est-ce que le caractère? un ensemble d'habitudes. Toutes les inclinations sont donc des habitudes ou des éléments du caractère. Vous introduisez un problème, en donnant votre solution : le problème du caractère, sans lumières sur la solution à lui donner.

M. *d'Allonnes.* Je croyais apporter une certaine lumière et préciser les notions confuses de la psychologie courante.

M. *Egger.* Vous avez une psychologie du temps qui ne m'a pas convaincu. Votre malade a perdu son horloge viscérale et

mesure le temps par son intelligence. Mais l'horloge viscérale a bien peu d'importance chez l'homme normal. Je doute fort que l'observation de cette femme de gendarme puisse apporter grande contribution à la psychologie du temps.

M. *d'Allonnes*. C'est peut-être parce qu'elle n'est pas psychologue que ses observations sont précieuses.

M. *Bouglé*. Incompétent en matière de psychologie physiologique c'est au point de vue sociologique que je me placerai pour discuter votre thèse. Vous faites allusion aux influences sociales, qui peuvent entrer en ligne de compte pour l'explication des inclinations. Mais ce n'est qu'une indication fugitive : pourquoi n'avez-vous pas mieux utilisé ces ressources ? Vous parlez d'épidémies de mysticisme : vous n'en dites rien d'intéressant. Au point de vue de l'histoire de la philosophie, il fallait ou ne pas en faire ou en faire d'une façon plus précise. Vous citez M. Paulhan. Je trouve plus de parenté entre M. Paulhan, *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit* et votre thèse, plus de rapport que vous n'en indiquez.

M. *d'Allonnes*. Il y a rapport et différence. La différence, c'est que Paulhan est un psychologue d'analyse. J'apporte des documents et des faits qui ne sont pas dans l'œuvre littéraire de Paulhan, La théorie de Paulhan ne m'intéresse pas beaucoup. Celles qui m'intéressent sont celles de Lange, James, Sollier. M. Paulhan ne vit pas sur mon terrain.

M. *Bouglé*. Cela ne vous empêche pas d'aboutir à une théorie qui a bien des points de commun avec celle de Paulhan. Enfin vous avez des affinités avec M. Ravaisson : selon lui aussi, il se constitue dans l'esprit des systèmes de tendances, qui sont des inclinations. C'est l'idée à laquelle il aboutissait en 1838, dans son *Mémoire sur l'Habitude*; n'aurait-il pas été utile de le citer. Vous nous dites par exemple que l'élimination de l'intelligence et de la sensibilité crée un besoin : mais vous n'expliquez pas cette assertion. Les analyses de Ravaisson auraient sur ce point, étoffé votre argumentation.

M. *d'Allonnes*. En ce qui concerne M. Ravaisson, nous ne nous plaçons pas sur le même terrain. D'ailleurs le besoin n'a pas seulement cette détermination négative. Le caractère impulsif du besoin implique des causes d'ordre physiologique.

II. Psychologie d'une Religion.

Exposé de la thèse. — A la fin de 1902 et au début de 1903, nous avons eu entre les mains les *Mémoires du pasteur Guillaume Monod*. Ce livre très rare est un livre de théomane. Il y a là un cas de mysticité active. L'intérêt du livre, c'est la psychologie du fanatisme, la psychologie du fondateur d'une religion. Il offre le spectacle de la lutte entre deux personnalités, la personnalité consciente et la personnalité inconsciente. Je me suis donc documenté, et j'ai découvert des disciples vivants de Monod. Je venais d'étudier un cas de folie à trois personnes, des malades mystiques et religieux. Je me trouvais ici devant un cas de contagion religieuse morbide. J'ai découvert les écrits de cette secte de théomanes : de nombreux opuscules, des revues. Il y avait là une doctrine et une méthode théologique et une véritable secte : 200 membres environ. Parmi ces disciples, il y avait des personnes normales, de profession libérale : pasteurs protestants et prêtres catholiques, des gens ayant beaucoup lu et renseignés sur les choses religieuses. J'avais à étudier l'influence des névropathes sur les normaux. Il y avait là une petite hérésie, un petit organisme religieux parvenu à un point intéressant de son développement.

Pour les documents, ils étaient entre les mains des disciples d'une part, de la famille de l'autre. Rares et dispersés. Il y avait chez ces personnes un parti pris de tenir secrets certains faits et certains documents. J'ai trouvé cependant l'essentiel. Une chose intéressante était la recherche des traditions orales : auprès de témoins disséminés. Mais ces témoins avaient une confiance variable en moi : d'où difficulté d'obtenir ces renseignements. Les femmes, elles, me racontaient de nombreuses anecdotes, mais elles brouillaient et confondaient leurs souvenirs. Pour l'observation psychologique de mes sujets, j'avais heureusement l'habitude d'interroger. Enfin, j'ai fait appel à des documents étrangers : psychologie des protestants, évolution du protestantisme au XIXe siècle. J'ai employé d'autres documents : les prophètes cévenols du XVIIe siècle. Enfin, j'ai eu recours à des phénomènes religieux en cours d'évolution : le babisme persan, le mouvement messianique du fareinisme.

Voilà pour les matériaux mis en œuvre. Pour l'interprétation, mon idée directrice a été une idée biologique. Je me suis proposé l'étude psychologique de la révélation et de l'inspiration. Je l'ai faite sur les prophètes vivants, pour mieux comprendre la psychologie de leur maître, celle des autres prophètes et des grands inspirés du passé. Mon centre de per-

spective, ce sont les prophètes monodistes. J'ai cherché à distinguer le prophète et le faux prophétisant, et j'ai essayé de déterminer les modes de l'inspiration, répartis en trois grands groupes : modes psychologiques, modes socio-psychologiques, modes sociaux. De l'observation de cette petite religion, assez cohérente, on peut tirer quelque induction relativement aux grands prophètes bibliques. On n'a pas le droit d'appliquer aux phénomènes de prophétie les méthodes médicales, trop simples pour cet objet. On ne peut pas non plus expliquer le prophétisme par le phénomène purement littéraire, par la fiction intellectuelle. Il y a des phénomènes intermédiaires.

M. *Dumas*. Votre thèse représente de nombreuses recherches. Votre sujet m'avait passionné. Mais je ne l'avais pas entendu comme vous. Dès le début de votre thèse, vous cherchez l'attitude de la théologie en présence d'un fidèle.

M. *d'Allones*. Mon orientation s'est modifiée, à mesure que j'avançais dans mon œuvre. J'ai suivi les choses plus que je ne les ai précédées par des idées préconçues. Guillaume Monod et ses disciples ont un système plus sérieux qu'on ne pourrait le croire. La partie intellectuelle du monodisme passe de plus en plus au premier plan.

M. *Dumas*. Pourquoi avez-vous fait plus une thèse de théologie que de psychologie?

M. *d'Allonnes*. J'avais d'abord vu des phénomènes morbides; peu à peu, j'ai découvert autre chose : un système intellectuel. J'ai trouvé une construction de doctrine, et j'ai dû la prendre comme telle. Ce qui est au premier plan dans une fondation de religion, c'est la partie intellectualisée.

M. *Dumas*. Vous avez négligé ce qui était morbide. Vous auriez dû nous donner une idée plus exacte de ce messie. Vous ne nous parlez du milieu où il a vécu. M. Gautier, avec qui il a vécu, par exemple, a eu sa révélation. Une dame a reçu l'esprit. La mère de M. Gautier a été éclairée. Il vivait donc dans un milieu de mystiques : vous auriez dû reconstituer ce milieu. L'influence sociale est manifeste sur lui : il pense de la Révolution ce qu'en pensent Saint-Simon et Comte. Il la considère comme un instrument de rénovation protestante. Pourquoi n'avez-vous pas étudié le milieu où a vécu Monod?

M. *d'Allonnes*. Ce milieu de Genève m'a paru très peu intéressant. Pour le passage des *Mémoires* auquel vous vous reportez, il y a là certainement une exagération de Monod. Le milieu, d'ailleurs était très favorable aux exagérations mystiques. Cependant pour l'usage des *Mémoires*, il faut se garder de certaines exagérations de l'auteur.

M. *Dumas*. Nous ne sommes renseignés que par lui : on ne peut négliger ses affirmations.

M. *d'Allonnes*. Il y a d'autres documents, les cahiers de notes de Monod pendant ses travaux de jeunesse.

M. *Dumas*. Il y a une période préparatoire à sa folie (1828-1832). Vous avez passé un peu vite cette période. Il y fait cependant des choses très intéressantes. Nommé en 1828 à Saint-Quentin; il fanatise les esprits, et les gens tranquilles le traitent de « possédé ». Le milieu le pousse à faire des miracles, et il en fait. Le corps commence souvent dans les folies : il y a tout un ensemble de signes physiques à noter. Troubles intestinaux, gastrites, constipation. Monod est constipé, et fait de l'auto-intoxication. Ce qui peut, peut-être expliquer ses hallucinations visuelles. C'est un fait dont vous n'avez pas parlé. Il était faible de corps. Il était d'une émotivité excessive. Il se sentait envahir par l'automatisme. « J'étais lié par une puissance qui agissait sur mes membres autant que par la parole par laquelle j'étais dirigé. » Lié par l'automatisme, il était possédé. Ceci aboutit à ce terme : il s'imagine qu'il fait des prophéties et des miracles, et il a le malheur de tomber sur une femme crédule.

M. *d'Allonnes*. Sur la base organique des maladies mentales, — à part la paralysie générale, — nous ne savons rien. Les maladies sont définies par des symptômes mentaux. Les médecins tiennent registre des moindres caractères physiques, sans connaître le lien précis entre eux et la maladie.

M. *Dumas*. Si vous vouliez donner un diagnostic, il fallait le donner plus précis. Nous arrivons maintenant à la période importante maniaque. Il est interné à Vanves, lorsqu'il allait prévenir Louis-Philippe qu'il courait un grand danger. De cette période, vous pouviez tirer plus de ressources. Monod a entendu une voix lui dire : Tu es Jésus-Christ. C'est une crise pour cet homme : il résiste d'abord, se défend énergiquement. Cela valait la peine d'être dit. Il raisonne, il dit à Dieu : J'ai pêché, et je n'ai pas la toute-puissance, et Dieu lui montre que sa vie est pure et qu'il n'est pas nécessaire d'avoir la toute-puissance pour être Jésus-Christ. Ce n'est pas le type de l'aliéné passif, mais bien de l'aliéné raisonneur.

M. *d'Allonnes*. Nous différons sur un

point [illegible] lesquels il [illegible]. Mais cet aliéné, réellement tel quelques mois, peut [illegible] pas [illegible]. Monod rapporte son dialogue avec Dieu. Le dialogue à [illegible] tise les évènements. Il emploie des procédés d'une façon inconsciente. Il n'y a pas eu lutte entre son inconscient et sa conscience. J'ai trouvé dans les cahiers de son secrétaire que Dieu faisait travailler saint Paul dans la composition de ses épîtres. [illegible] chaque phrase, après qu'elle était écrite : C'est ainsi que travaillait le maître. Il y a des phénomènes d'hallucination, mais ils n'ont pas grande importance. C'est un accident.

M. *Dumas*. Un accident dont a dépendu sa vie. Pourquoi voulez-vous que Monod nous ait trompés, alors que c'est vrai pour tous les aliénés? Mais, passons, après cette crise, vingt-six ans de silence.

M. *d'Allonnes*. Je crois que Monod était réellement aliéné pendant son internement. Mais je crois que peu à peu, G. Monod est redevenu sinon normal, du moins l'homme exalté qu'il était avant sa crise. La preuve, c'est qu'on lui a redonné une chaire.

M. *Dumas*. Un homme qui se croit Jésus-Christ, prophétise, trouve des textes dans la Bible, pour annoncer sa venue, peut-il être considéré comme normal?

M. *d'Allonnes*. Il est normal, je crois, dans la mesure où le sont les fondateurs de religion.

M. *Dumas*. Son cas est classique : 1° crise d'excitation délirante : des idées latentes s'installent, rétablissement apparent ; 2° pendant vingt-cinq ans, il fabrique une période de délire secondaire. Ou bien les mots normaux et anormaux n'ont plus de sens, ou bien Monod était fou.

M. *d'Allonnes*. J'accepte deux terminologies. Au point de vue médical, Monod a été un délirant systématique pendant la première partie de sa vie, un délirant constructif s'adaptant au milieu social pendant la deuxième partie. Mais, au point de vue social, on ne peut dire que cet adapté était un anormal.

M. *Dumas*. Je crois qu'à force de vivre avec M. Monod, vous avez fait du délire avec lui. D'où votre indulgence.

M. *d'Allonnes*. Il me semble qu'un homme qui fonde une doctrine et la systématise n'est pas un fou.

M. *Dumas*. Je suis moins indulgent que vous. Vous citez des messies que vous rapprochez de Monod, pour montrer que Monod est plus voisin de ces mystiques que des mystiques d'asile. Mais cela [illegible] trop court pour être intéressant, 25 lignes pour Jésus! Je crois que ce chapitre dépare un peu votre thèse. Vos comparaisons sont trop lointaines. Vos propositions [illegible] que vous ne pouviez pas. Mais, c'est important à constater, pour estimer la valeur des conclusions qu'on en peut tirer. Vous comparez Monod avec certains interprètes modernistes, l'abbé Loisy par exemple : les modernistes seraient plus hardis que Monod dans l'interprétation des textes.

M. *d'Allonnes*. Il s'agit de savoir si la doctrine peut être crue par des gens normaux. Monod emploie sa méthode plutôt qu'une méthode rationaliste; mais cette méthode est plus normale que l'autre.

M. *Dumas*. Ce qui nous empêche de nous entendre, c'est que nous ne parlons pas le même langage. Au point de vue clinique et psychologique, vous avez été trop indulgent.

M. *Durkheim*. Vous aviez choisi un sujet attirant, mais dangereux. Après vous avoir lu, je n'ai aperçu qu'imparfaitement les conclusions où aboutissait votre travail. Les six propositions qui sont la conclusion de votre thèse n'en contiennent qu'une qui intéresse la psychologie. L'écart entre le titre et le contenu du livre est si grand que je ne pouvais retrouver dans votre exposé votre thèse. Je me suis demandé si cette confusion ne venait pas des variations par lesquelles a passé votre pensée. Je vous demande donc : quelles propositions psychologiques importantes avez-vous établies?

M. *d'Allonnes*. Comme méthode générale, je m'interdis les chapitres à idées générales reposant sur des faits que j'ai gardés pour moi. Je veux faire en sorte que la psychologie de l'inspiration se dégage peu à peu des faits étudiés. Je n'ai pas fait un livre dogmatique, mais un livre d'observation. J'observe un fondateur de religion dans la première partie; dans la deuxième partie, j'étudie la formation d'une synthèse de cultes et de croyances qui est ce qu'on peut appeler une religion.

M. *Durkheim*. Vous donnez une importance singulière au groupe des monodistes. Vous parlez des doctrines de l'auteur et des termes bien peu en rapport avec la valeur de cette doctrine. Vous faites de l'apologétique monodiste. Vous abordez la doctrine de Monod, sans un texte à l'appui de vos affirmations. Cet

homme se croyait un Dieu, et il empruntait à l'Australie une doctrine de la réincarnation des âmes ! Les idées de Monod me paraissent très pauvres. Monod a fait une religion pour prouver qu'il était Dieu. La seule idée ayant quelque intérêt, c'est l'idée du salut. Qu'est-ce qui pouvait bien persuader les monodistes et provoquer la conversion ?

M. *d'Allonnes*. Il y a eu plusieurs monodistes persuadés par la doctrine de Monod.

M. *Durkheim*. Qu'est-ce qui justifie les épithètes de « beauté » et de « nouveauté » que vous appliquez à cette doctrine ?

M. *d'Allonnes*. Elle est belle, elle a un certain port élégant, elle participe du rayonnement de Monod, beau personnellement, beau par son énergie.

M. *Durkheim*. Je vous demande en quoi cette doctrine, prise en elle-même, est belle et nouvelle ?

M. *d'Allonnes*. Elle peut paraître belle à des esprits religieux.

M. *Durkheim*. Au point de vue général des croyants ?

M. *D'Allonnes*. On rencontre dans le monodisme la doctrine de la rédemption, les grandes idées chrétiennes, l'idée de messianité personnelle.

M. *Durkheim*. Mais alors, il n'avait qu'à rester dans le temple ! J'aurais aimé à savoir combien il y avait eu d'églises monodistes, quelle était leur répartition géographique ? Ceci aurait éclairé toute cette étude. Les deux cents personnes ont-elles été agglomérées ? ou séparées ?

M. *d'Allonnes*. Il y a eu surtout des phénomènes de contagion individuelle.

M. *Durkheim*. On pourrait alors à peine parler de religion.

M. *d'Allones*. Le protestantisme est une religion individualiste.

M. *Durkheim*. Ne confondons pas le contenu d'une croyance et le caractère collectif de cette croyance. C'est bien différent. — Votre argumentation théologique consiste à montrer que Monod raisonnait comme un bon théologien, pour pour prouver qu'il est Christ. Son exogénèse est correcte. Voilà la question qui vous préoccupe sans cesse, revient sans cesse et vous lasse. Elle tient presque le tiers du livre. A supposer que tous les arguments soient théologiquement corrects, qu'est-ce qui en résulte pour la psychologie religieuse ?

M. *D'Allonnes*. La question est de savoir si j'ai affaire à du normal ou à du pathologique : ai-je à faire à un normal, dans la mesure où un messie est normal ?

M. *Durkheim*. Je ne vois pas en quoi cette étude théologique vous était nécessaire. Les prophètes bibliques ne faisaient pas d'exégèse. Le mécanisme mental de Monod est différent de cette argumentation théologique. La question est de savoir si un prophète ressemble à un prophète.

M. *d'Allonnes*. Il y a deux groupes de prophètes : les prophètes artificiels et les prophètes naturels. Monod n'est pas un grand inspiré. C'est un prophète artificiel.

M. *Durkheim*. J'en viens à la grosse question. Il y aurait un génie prophétique et une folie prophétique. Vous les distinguez d'après les effets de la prédication. Vous répondez à M. Dumas : Nous ne nous plaçons pas sur le même terrain, pour juger du normal et de l'anormal. Mais il faut se placer tour à tour sur chacun des terrains et ne pas les confondre. Vous constatez qu'il y a des fous qui ont rendu des services sociaux. Mais, pour avoir rendu des services sociaux, ce n'en sont pas moins des fous. Vous revenez en somme à dire que, parmi les anormaux, les uns sont stériles socialement, et les autres utiles socialement, il y aurait donc lieu de distinguer entre un anormal individuel et un anormal social, et la question se posant de savoir si ce qui est anormal individuellement peut être normal socialement, vous répondez affirmativement.

M. *d'Allonnes*. Je crois apporter une solution sur les rapports du normal et de l'anormal. En ce qui concerne la distinction du normal et de l'anormal, deux conceptions sont en présence. La distinction opérée peut être d'ordre médical : les aliénistes procèdent en cliniciens par des définitions trop larges ; le médecin procède toujours en gros. Ou bien la distinction peut être de nature psychologique : le psycholoque cherche à déceler le phénomène directement anormal, sans englober dans cet anormal des phénomènes voisins qui ne le sont pas. Au contraire, il cherche aussi bien à dépister le normal dans le noyau de phénomènes considérés en gros par le métier. C'est ce que j'ai fait.

M. *Durkheim*. Malheureusement, si le socialement normal est ce qui rencontre une adhésion sociale, votre cas est peu normal : vous avez pris un prophète qui n'a pas réussi.

M. *Guignebert*. Je pense que le titre de votre thèse est plus gros que le résultat obtenu. Un homme a subi une crise de démence ; à peu près guéri, il a organisé sa démence et trouvé quelques esprits crédules pour le croire. Votre documen-

tation sur le hors-d'œuvre, sur le théologique, est bien insuffisante : vous auriez dû vous occuper uniquement du cas Monod. Tous les initiateurs n'ont pas été des fous. Vous avez négligé chez Jésus et Mahomet le côté psychologique qui les rapprochait de Monod. Jésus ne semble pas avoir été un délirant; en tout cas, il n'y a pas de textes. Je soutiens que Monod au contraire a gagné ses titres à l'internement. Pourquoi le christianisme n'est pas une folie? demandez-vous. Tout d'abord il est plus difficile de définir le christianisme que le monodisme. La question de folie ne peut se poser que pour le fondateur, et non vis-à-vis d'une œuvre collective comme le christianisme. Pour le modernisme, je vous dirai : il est normal, en tant qu'il marque un effort pour s'adapter à l'état de civilisation actuelle; il est anormal, en tant qu'il s'oppose à une dogmatique existante. Vous vous faites des illusions, je crois, sur la valeur de la théologie de Monod, Monod ne peut être pris au sérieux par un théologien, parce que la venue du Christ est bien réglée pour ce théologien. Pour la comparaison des inspirés et de Monod, je ne vois pas les points de contact. Pour les inspirés juifs, vous ne vous êtes guère servi que de l'*Histoire des Juifs*, de Graetz, qui n'est qu'un livre de vulgarisation. Sur Jean-Baptiste, vous apportez un ensemble d'erreurs un peu plus incohérent que le reste. Ce n'est pas un messie. Est-ce un essénien? Rien ne le prouve. Selon nous, il commençait par dire que le messie ne manquerait pas de paraître si le peuple pratiquait le rite des esséniens. Jamais il n'a dit cela. C'est une hypothèse abandonnée aujourd'hui. Il aurait mieux valu ne rien dire que de dire des choses spécifiquement inexactes.

M. Revault d'Allonnes est déclaré digne du grade de docteur avec la mention « honorable ».

Thèses de M. Bloch. — 14 février 1908.

I. Les origines de la théorie de l'éther et la physique de Newton.

Exposé. Cette thèse se rattache étroitement à mon grand ouvrage dont elle ne constitue à vrai dire qu'un chapitre détaché. Dans le grand ouvrage, j'ai étudié les idées de Newton sur les théories et les lois physiques. Pourquoi ici ai-je choisi la théorie de l'éther? Pour deux raisons : 1° Lorsque j'ai commencé, il y a six ans, la lecture de Newton, je savais que les Principes me réservaient des vues riches et instructives. Mais je ne me doutais pas que la *Theoria naturæ de lucis et coloribus* n'avait pas une moindre envergure sous une forme moins magistrale. L'impression qu'on éprouve en lisant cet ouvrage, c'est l'étonnement qu'un tel géomètre ait pu être un pareil expérimentateur. 2° La deuxième raison, c'est que l'évolution des notions philosophiques est sous la dépendance étroite des notions scientifiques. Toute l'histoire de la philosophie est une confirmation de cet axiome. A l'époque de Newton, l'histoire des idées scientifiques arrive à un point critique : après les efforts du Moyen âge et le renversement des anciennes catégories, l'esprit humain veut introduire de l'ordre dans ses nouvelles richesses. Il éprouve un vif besoin de coordination et d'organisation. Autour de quelle idée cette organisation va-t-elle se faire? Autour de l'idée d'espace, comme dans le cartésianisme? Mais le Moyen âge contenait des germes de dynamisme. Entre l'espace et la force, quel rapport y a-t-il? Tel est le problème qui se pose au début du XVIIIe siècle. Newton en donne une solution célèbre : cette solution serait incomplète, si Newton n'avait pas analysé la notion de l'éther, milieu intermédiaire, siège du transport de l'énergie. Quel usage doit-on en faire en physique? Quelle existence doit-on lui attribuer? Voilà des questions essentielles. L'éther de Newton n'est pas l'éther des modernes; mais il contient en germe tout ce qui se trouve dans la notion moderne d'éther.

Les sources auxquelles j'ai puisé sont les ouvrages de Newton lui-même. Je me trouve généralement d'accord avec les commentateurs les plus autorisés, en particulier Rosenberger. Je me sépare cependant de ce dernier sur l'interprétation à donner de l'éther. L'idée de Rosenberger est que Newton est partisan de l'émission et opposé à la théorie de l'ondulation. Il n'y aurait que deux hypothèses : émission ou ondulation, et il faudrait choisir. La théorie de l'émission suppose l'émission de particules lumineuses provenant des corps matériels. Elle se trouve déjà dans l'antiquité. Cette théorie présente de gros avantages : elle explique immédiatement la propagation rectiligne de la lumière, elle explique aussi la réflexion et la réfraction, satisfait notre logique mécaniste, en permettant de rapprocher les lois de l'optique et les lois du choc. Il serait téméraire de nier l'utilité d'une telle théorie, au moment où les physiciens étudient de nouveaux phénomènes où est mise en évidence l'existence de

...

nombreux projectiles. — La théorie de l'ondulation a eu pour inventeurs Hooke et Huyghens, a été développée par Fresnel, a reçu de Maxwell sa forme électromagnétique. Selon Rosenberger, Newton demeure partisan de l'émission, et c'est là l'opinion courante. Je crois au contraire que l'éther joue dans l'optique de Newton un rôle important. Il n'y a pas une réponse simple au dilemme : émission ou ondulation. Il faut, si l'on veut se rendre compte de l'attitude de Newton, tenir compte de l'évolution de sa pensée et distinguer plusieurs périodes. Dans une première période, il est un partisan pur et simple de l'émission. Avant le calcul des fluxions et ses travaux de mécanique céleste, il n'a que des préoccupations d'ordre technique et expérimental : perfectionner l'art de la taille des verres et le polissage des miroirs. Avec ses expériences sur le prisme, il est encore sur un terrain purement expérimental : ces expériences sont indépendantes de toute hypothèse. Dans une deuxième période (polémique avec Hooke), il se rapproche des théories ondulatoires. Newton a fait de fortes concessions, il faut le reconnaître, aux théories de Hooke. Mais c'est à la suite de ses travaux personnels qu'il a été amené à introduire, en mécanique céleste et par suite en optique, l'éther. Dans une dernière période, à partir de 1690, il revient aux théories de l'émission, sans rejeter la théorie de l'éther. Il tâche de concilier les deux théories, tâche singulièrement difficile, surtout vu les polémiques de l'époque. Il soutient que la théorie de l'éther et la théorie de l'émission ont leur rôle sur des points différents. Entre ces théories, il existe un lien. Mais ce n'est que le progrès expérimental qui permettra plus tard de trouver ce lien.

M. *Lévy-Brühl.* Vos thèses donnent un excellent exemple. Vous avez dit qu'il est difficile de faire de l'histoire de la philosophie sans faire de l'histoire des sciences. C'est ce qui me paraît l'évidence même. Pour la philosophie moderne, c'est une vérité qui saute aux yeux. Tous ceux qui ont pensé au XVIIIe siècle ont été préoccupés et obsédés par l'influence de Newton et les idées plus ou moins justement prêtées à Newton. C'est vrai pour Kant; c'est vrai aussi pour Hume, qui se préoccupe cependant de choses morales. D'où l'utilité très grande de vos thèses. Vous aviez la préparation scientifique, l'accoutumance du savant, la pratique nécessaire pour traiter ce sujet et vous y êtes parvenu. La philosophie chez nous est à la faculté des lettres : c'est dans les conditions de la bourgeoisie française après 1815 qu'on trouverait la raison de ce fait. Mais on peut se demander si les études philosophiques ne devraient pas être rattachées à la faculté des sciences plutôt qu'à la faculté des lettres. Et peut-être serait-il désirable que l'étudiant en philosophie approfondît au moins un peu quelque science spéciale.

Passons à la critique. Je ne sais pas si vous êtes vraiment historien. Vous avez fait un effort pour reconstituer la pensée scientifique et méthodique de Newton. C'est un travail de reconstitution. Quand il s'agit d'histoire, votre vigueur de construction fait tort à l'objectivité requise pour l'histoire. Par exemple, vous réfutez Rosenberger en lui attribuant cette opinion que Newton rejette absolument l'éther : il dit au contraire qu'il rejette l'hypothèse d'un éther continu, mais qu'il est très favorable à celle d'un éther atomique. Dans votre grand ouvrage, vous avez à étudier les rapports de Newton et du cartésianisme. Newton, dites-vous, est positif, le cartésianisme est encore un esprit métaphysique. Mais il est un peu excessif de dire que Descartes cherchait une explication métaphysique des phénomènes. Il cherche une explication des phénomènes acceptable pour tous les esprits.

M. *Bloch.* Sur ce point, nous pouvons être d'accord. Chez Descartes, le rôle de la métaphysique est confiné au début de l'œuvre, et je ne soutiens pas qu'il revient sans cesse dans le courant de la science à ces principes. Mais cependant, pour l'axiome du plein, par exemple, il le démontre par un appel à la métaphysique et à la volonté de Dieu.

M. *Lévy-Brühl.* Si Descartes n'admet pas le vide, c'est à cause de sa définition de la matière, *res extensa.*

M. *Bloch.* De sa définition de l'étendue, notion aussi peu physique que possible, résulte sa manière de considérer l'univers comme plein.

M. *Lévy-Brühl.* Je viens au fond de votre thèse. Rosenberger dit qu'il y a trois points sur lesquels la lumière définitive n'a pu être faite : 1° la vraie méthode physique de Newton et l'usage de l'hypothèse; 2° l'attitude de Newton en ce qui concerne la théorie de la lumière; 3° la pensée vraie de Newton sur la nature de la gravitation. Vous donnez une solution, solution unique pour les trois problèmes. Newton ne s'est pas prononcé entre la théorie de l'émission et la théorie de l'ondulation. Il n'a pas fait de choix, en vertu de sa méthode physique et de sa théorie de l'hypothèse. Enfin, en vertu de la même méthode physique, il ne pouvait se poser

la question que pose sur la nature de la gravitation. Solution séduisante : Rosenberger Newton n'aurait pas voulu choisir et aurait eu une attitude de réserve que ni ses adversaires ni ses élèves ne pouvaient comprendre. Eh bien ! je n'ai lu qu'un peu Newton. De cette lecture, il m'est resté cette impression : c'est que s'il a fait ce que vous dites, il aurait dû en avoir conscience. Malheureusement son langage est confus, parfois semble contradictoire. Il y a plutôt chez lui une sorte d'oscillation, et cette oscillation peut être attribuée à des raisons diverses. A toute époque, il y a des affirmations dans les deux sens : émission et ondulation. Mais jamais il n'a dit nettement que s'il n'avait pas choisi, c'était parce que méthodiquement il ne croyait pas qu'il y eût lieu de choisir.

M. *Bloch*. La théorie de l'éther s'explique très bien par sa conception de l'hypothèse. Newton ne l'a pas laissé voir suffisamment. J'expliquerai son attitude par des considérations historiques. Newton n'a pas toujours été libre d'exprimer sa pensée comme il l'aurait voulu. S'il avait été un chercheur libre, il se serait servi à peu près indifféremment de l'une et de l'autre hypothèse. Mais Newton a été chef d'école et compromis par ses élèves plus encore que par sa pensée. Des hommes comme Keill, mécanistes convaincus, quoique défenseurs de Newton, l'ont défendu en se plaçant à leur propre point de vue. La crainte de polémiques stériles a pu amener Newton dans ses écrits à employer des expressions prudentes, réservées et qui peuvent nous paraître dissimulées.

M. *Lévy-Brühl*. Cette réponse contient sans doute une part de vérité. Mais, pourtant, pourquoi ne s'est-il pas exprimé plus nettement ?

M. *Bloch*. Ceux qui polémiquaient avec Newton étaient des physiciens, ayant leurs théories, représentant des hypothèses antagonistes. Dans un travail comme celui de Newton, ils négligeaient les faits nouveaux pour ne chercher que l'interprétation et la discuter. D'où la nécessité pour lui de tout faire afin de ne pas donner prise à ces diversions.

M. *Lévy-Brühl*. Ceci est rendu plus vraisemblable encore par son caractère. Extrêmement susceptible et irritable, peut-être neurasthénique, craignant les discussions oiseuses, ayant eu des débuts pénibles, il devait chercher à éviter tout sujet de dispute.

M. *Delbos*. Avant de vous poser quelques questions, je veux vous féliciter du choix de vos thèses : vos travaux nous seront des plus utiles. Je vous demanderai toutefois quelques éclaircissements. J'ai été étonné de voir que vous opposiez radicalement l'éther et la matière ordinaire. Il me semble que ces affirmations sont exagérées. Les physiciens conçoivent l'éther comme un corps semblable à un autre corps, par exemple à un liquide incompressible ou à un gaz compressible ou à un solide élastique. Aviez-vous le droit de parler d'éther immatériel ?

M. *Bloch*. Je n'entrerai pas dans l'examen des conceptions modernes de l'éther. Si nous cherchons l'origine de cette notion chez Newton, il faut trouver un caractère commun des concentrons diverses que nous appelons *éther*. L'absence d'attraction ne joue pas le rôle essentiel. La distinction entre l'éther et la matière ordinaire à l'époque de Newton est celle-ci la matière ordinaire suit les lois de la mécanique des corps solides, l'éther ne les suit pas, c'est un milieu qui transmet quelque chose.

M. *Delbos*. Le mot immatériel est peut-être exagéré s'il ne s'agit que de cette distinction. Je ne sais pas si vous avez toujours l'esprit historique autant qu'il serait désirable. Je ne sais pas si vous avez le droit de nier à la matière subtile de Descartes toute communauté avec l'éther.

M. *Bloch*. Je savais qu'en faisant cela j'allais à l'encontre de l'opinion de Bouillier. Si l'on demande une distinction nette entre la matière ordinaire et l'éther, dans un système comme celui de Newton, l'éther ne provient pas de la matière, et ne peut se transformer en matière. Chez Descartes, au contraire, il y a des lois de filiation entre la matière et la matière subtile.

M. *Delbos*. Il n'est pas nécessaire que toutes les formes de la matière puissent se transformer l'une en l'autre. Il reste malgré tout entre la matière ordinaire et l'éther certaines analyses. Autre point : les lois du pendule n'ont-elles pas été fixées par Huyghens dès 1673 ? Or vous dites que ce sont les travaux de Newton qui ont accompli ce progrès.

M. *Bloch*. Newton a fait ses expériences sur le pendule d'une manière indépendante. S'il y a eu quelque influence de Huyghens, cette influence a été indirecte, a eu lieu par les interprètes de Huyghens à la Société Royale de Londres.

M. *Delbos*. Vous me paraissez présenter d'une façon vague ou inexacte les rapports de Malebranche et de Newton. Vous paraissez ignorer que les *Réflexions sur la lumière et les couleurs* de Malebranche (1699) renferment une théorie importante de l'éther lumineux. — Malebranche admet que la lumière est formée par la

coexistence de couleurs simples; il assimile les lumières de diverses couleurs aux sons de diverses hauteurs et relie les différences de couleur ou de hauteur aux différences de période des mouvements vibratoires.

M. *Bloch*. Le langage de Malebranche paraît se ressentir des communications de Huyghens à l'Académie de Paris.

M. *Lalande*. Il est très bon que nous ayons des philosophes qui passent des thèses d'histoire des sciences et de la philosophie. Mais, en vous félicitant de l'avoir fait, il faut aussi prémunir certains candidats contre la tentation — déjà manifestée — de se servir des mêmes connaissances pour présenter au doctorat des vues synthétiques de philosophie des sciences. Il ne faudrait pas confondre ces deux choses bien différentes. — Vous avez fait pour l'explication de la théorie de l'éther une synthèse très intéressante, rapprochant des points de vue généralement trop séparés. Je vous ferai la même critique que mes deux collègues : vous n'êtes pas historien. Vous citez sans références; vous ne prévenez pas toujours que vous citez. De la page 4 à la page 13, tout est fait avec un résumé de Rosenberger.

M. *Bloch*. Ce travail n'est pas seulement un travail de seconde main. J'ai étudié Fermat et Grimaldi directement, mais non Kepler et Galilée.

M. *Lalande*. Il n'y a pas de mal à travailler de seconde main en histoire, c'est souvent nécessaire, mais il faut dire avec précision : ces renseignements, je les prends à Rosenberger. Vous laissez ainsi à cet auteur la responsabilité de ses affirmations, puisque aussi bien certaines peuvent paraître inexactes.

M. *Bloch*. Je ne l'ai pas fait, parce que je ne me suis pas borné à résumer Rosenberger. J'ai contrôlé comment Rosenberger travaillait, et j'ai même corrigé des inexactitudes de cet auteur.

M. *Lalande*. L'éther est-il matériel ou immatériel? Pour Huyghens, il est matériel, il le dit expressément : on ne peut donc pas faire de cette immatérialité un caractère commun des conceptions de l'éther. D'ailleurs Newton lui-même semble déclarer aussi dans deux passages que l'éther est matériel.

M. *Bloch*. Parce qu'il est *rarissimum*, ce milieu offre par rapport au milieu ordinaire une différence incontestable. Une matière tellement ténue, qui offre une résistance incomparablement plus faible que la matière ordinaire, mérite un autre nom.

M. *Lalande*. En ce qui concerne l'usage des hypothèses, vous présentez d'une part l'hypothèse chez lui comme quelque chose d'arbitraire, justifié par sa fécondité et qui se détruit par son succès même; et d'autre part vous dites que certaines hypothèses sont définitives, deviennent des lois. Comment concilier? C'est qu'hypothèse a deux sens à son époque : 1° le sens mathématique, ce qu'on pose librement comme principe de déduction; 2° l'anticipation de quelque chose de réel, d'un mécanisme, conception de Descartes et de Bacon : deviner la structure d'un phénomène. Les deux choses sont réunies chez Descartes. De là vient que Newton ne les distingue pas bien; mais ce qu'il veut condamner est très défini, et, en somme, restreint. Il ne veut pas qu'on fasse des hypothèses de structure prématurées. Mais il ne s'interdit pas par là l'usage de l'hypothèse; il fait lui-même des hypothèses, et, en cette mesure où il les fait, les hypothèses peuvent devenir par après des lois de la science.

M. *Poincaré*. Votre exposition de la théorie de la lumière de Newton est très exacte; mais un lecteur non prévenu peut en tirer des conclusions inexactes, à savoir que Newton était sur la voie des théories modernes de l'ondulation. Ce qui me paraît inexact. Les ondulations qu'il étudie dans les lames minces ne sont pas la cause de la lumière. Pour Newton les ondulations d'éther sont un phénomène *secondaire*, provoqué par le choc des corpuscules : la lumière est constituée par l'émission de ces corpuscules. L'éther de Newton n'a rien de commun avec l'éther actuel pour ses propriétés.

M. *Bloch*. Dans mon travail, j'ai cherché à faire voir comment Newton pouvait faire pressentir la théorie moderne; je n'ai pas dit qu'il la contenait en germe. Sur ce que vous appelez des lames minces, il y aurait une distinction à faire : dans la deuxième phase de son optique, il parle de quelque chose de périodique même avant la rencontre des corps.

II. La Philosophie de Newton.

Exposé de la thèse. — Ce livre veut être un ouvrage d'histoire de la philosophie. Les grands systèmes de philosophie ont fait l'objet de recherches de l'école historique française : Descartes, Spinoza Leibniz, etc., ont été l'objet d'importants travaux de critique, d'histoire et d'érudition. Il n'y a plus de grosses difficultés sur ces philosophies. Mais, si nous ouvrons un livre de science de l'époque de Descartes, puis ensuite la Mécanique

Céleste de Laplace, ou même simplement un cours de physique, en usage dans l'enseignement actuel, il y a entre ces ouvrages une différence profonde. Il y a là un trou qui n'a pas encore été comblé par des travaux historiques. J'ai donc songé à rechercher la transition de l'un à l'autre de ces états d'esprit. Je savais que je ne la trouverais pas dans une analyse nouvelle des ouvrages philosophiques, mais, à côté de la philosophie, dans le domaine de la science proprement dite. Cherchant donc de ce côté, j'ai cru trouver la raison de cette transformation dans la science, les découvertes et l'influence de Newton. Newton n'est pas un philosophe, mais un grand esprit philosophique. Les passages où il développe des idées générales sont assez rares; mais il est philosophe implicitement, au cours de ses travaux mathématiques, de ses études physiques et de ses hypothèses; il y a là une méthode impliquée, la méthode newtonienne. J'aurais pu dans l'étude de Newton m'attacher à telle ou telle partie, aux principes mathématiques par exemple; mais alors je n'aurais pas fait œuvre de philosophe. C'est pourquoi j'ai voulu dégager les principes directeurs de la science newtonienne. La première tâche de l'historien est de ne pas dénaturer son auteur : je me suis efforcé de le faire. Sans doute, j'ai fait des rapprochements constants entre la science de Newton et la science moderne, croyant faciliter par là la compréhension de Newton. Mais c'est surtout dans le langage que j'ai fait Newton moderne.

Quelle est une des idées essentielles de ma thèse? C'est l'idée de l'influence des idées scientifiques sur la philosophie. J'ai montré que le système cartésien, cinquante ans après la mort de Descartes, s'est trouvé entièrement discrédité. Fait d'autant plus intéressant que le cartésianisme avait été fécond dans le domaine philosophique proprement dit. J'ai attribué ce fait à la pauvreté des conséquences scientifiques qu'on tirait alors du cartésianisme. La ruine de la physique cartésienne a entrainé la ruine de toute la métaphysique de Descartes, sans qu'il fût besoin d'une réfutation. L'évolution des systèmes philosophiques même les plus forts n'est pas réglée par les seules raisons de logique interne; il faut tenir compte d'influences externes, au fond les plus importantes : l'influence des concepts scientifiques sur les idées philosophiques. Au cartésianisme, Newton a-t-il substitué un autre système? Je ne le crois pas. Après avoir fait voir l'inutilité des métaphysiques contemporaines, il n'a pas songé à en créer une nouvelle. Contre ces systémisations abstraites, s'élève toute l'œuvre de Newton. Telle est l'idée que j'ai voulu mettre en lumière sur ce livre.

M. *Boutroux*. Votre thèse est une œuvre vécue, et votre exposition si nette en témoigne. Vous vous êtes placé à un point de vue très exact en disant que Newton n'est pas philosophe. Je crois qu'il est savant et exclusivement savant. Il est visible que l'œuvre de Newton ne dépend à aucun degré des réflexions philosophiques, reléguées à la fin dans des scholies. Vous avez très bien marqué ce qui caractérise cette science : le rôle des mathématiques dans cette physique. La physique ne repose pas sur les mathématiques. Les principes sont obtenus par l'expérience et revêtent une forme mathématique. Nous aurons affaire à des lois formulées mathématiquement, et non plus à des causes. Votre méthode est très personnelle; vous êtes dans le vrai quant aux idées maitresses de votre travail. Mais votre mode d'exposition n'est pas sans soulever quelques objections. Vous vous êtes mis en opposition avec les idées actuelles : vous exposez, sans nous donner beaucoup de citations, de références et de preuves auxquelles nous puissions nous reporter. Des références et des citations eussent été utiles. Vous vous engagiez par là à une sorte d'infaillibilité, et parfois vous avez failli. Par exemple, p. 367, vous dites que Newton présente quelque chose comme « vraisemblable ». Or, dans le texte, il y a « rationi enim consentaneum... », « il est conforme à la raison ». Or, une généralisation fondée sur la raison, pour Newton, est certaine.

M. *Bloch*. J'ai emprunté les mots incriminés non pas à Newton même, mais à la traduction française de Mme du Châtelet. Mes inexactitudes retombent donc en partie sur cette traduction.

M. *Boutroux*. Mme du Châtelet, ce n'est pas le texte de Newton. — P. 467, vous traduisez en gros, mettant l'accent là où Newton ne l'a pas mis, et par suite changeant le sens du passage. — P. 498, vous argumentez sur le mot « spiritus ». Le mot « esprit universel », traduction de ce *spiritus* et mis en italique, sert de transition pour passer de l'éther à Dieu. Je ne trouve pas cela dans le texte, et le mot *spiritus*, à mon avis, a un tout autre sens. Aujourd'hui encore, en Angleterre, spiritus signifie tout simplement une matière volatile, par exemple de l'esprit-de-vin. — Vous dites que les ouvrages de Bacon imitent souvent le dogmatisme de Des-

cartes. Vous ne tenez pas compte de la chronologie. Vous ne pensez pas historiquement. P. 518, vous rapprochez Kant et Newton d'une façon extrêmement sommaire, faisant de Newton un précurseur de Kant. Newton a distingué les images des choses, que nous connaissons, et les choses. Mais cette distinction est tout à fait classique; elle vient des mystiques et de saint Augustin : les hommes ne connaissent que les images des choses. C'est une doctrine courante qui n'a pas de rapport avec la doctrine proprement kantienne.

P. 129, vous vous posez la question : L'œuvre de Newton est-elle déductive ou expérimentale? Pour vous, elle est expérimentale, non déductive. La déduction ne serait qu'accessoire. Je ne sais pas si l'alternative existait dans la pensée de Newton. Pour moi, je dirais plutôt : elle est déductive, parce qu'elle est expérimentale. Vous vous fondez sur le début de la troisième partie : « J'avais composé d'abord un petit traité avec une méthode populaire... » Je ne pense pas que ce soit pour fermer la bouche à ses adversaires qu'il a employé la déduction mathématique. C'était bien son but. La déduction vient là, après l'analyse; mais l'analyse a pour but de fournir des principes à la déduction, et la déduction est bien ce à quoi Newton veut arriver.

M. *Bloch*. Pour le fait d'avoir présenté Newton comme adversaire de la déduction j'ai pris mes précautions dans le chapitre relatif à la Physique expérimentale et le Mécanisme. Ce qui caractérise Newton, c'est d'avoir donné à la déduction un rôle tout différent de celui qu'elle avait chez les philosophes *a priori*, Descartes par exemple. Tout ce qui est physique mathématique est un travail de l'esprit en vue de la coordination des faits. En cela, Newton fait de la physique mathématique. L'idée importante, c'est qu'on peut être déductif comme Newton, sans donner à la déduction un rôle prépondérant sur l'expérience. J'ai expliqué que certaines parties de l'optique, de la mécanique étaient suffisamment parfaites, pour qu'on pût arriver alors à les aborder par la voie déductive. Par exemple, la théorie des forces centrales. Mais certaines parties de la science sont toujours en retard sur les autres : la mécanique céleste sur certains points est encore dans l'enfance (par ex. pour une grande partie de la théorie des planètes). Il faut que l'expérience ait amené les objets à un certain point de maturité. pour que la déduction puisse s'appliquer. La déduction joue un rôle essentiel ; seulement elle n'a pas le dernier mot. L'expérience a toujours le droit de contrôle.

M. *Boutroux*. — Nous sommes donc absolument d'accord.

Je crois que vous avez forcé la note sur un point : sur la relativité de la certitude physique. Newton distingue la *ratio* des expériences. « Experimenta et aliæ veritates certæ... » Chez Newton, on peut faire deux usages de l'expérience : 1° faire des inductions : toute induction n'est que provisoire; 2° tirer de l'expérience la vérité sans induction. Cela nous paraît aujourd'hui bizarre. Mais c'est ce qui est indiqué dans la Règle III. Les choses qui ne comportent pas le plus et le moins sont des natures absolues. Il faut les considérer comme des réalités absolues. Il parle du temps absolu, de l'espace absolu qui ont des propriétés s'appliquant aux choses. Ce sont des limites, dites-vous. Peu importe : elles ne sont pas données par l'expérience, mais par la raison. Il y a donc des données absolues et rationnelles chez Newton, et il y a des opérations qui ne sont pas des inductions, et qui permettent de tirer de l'expérience des vérités absolues. Dans la règle III, il donne pour exemple l'inertie qui ne comporte ni plus ni moins. Que pensez-vous de ce double usage de l'expérience?

M. *Bloch*. Ce double usage de l'expérience, je l'ai en partie reconnu. En parlant des notions absolues, j'ai dit qu'elles ne comportaient pas le plus ni le moins. Il y a des objets d'expérience que nous saisissons par une sorte d'intuition. Nature absolue veut dire nature plus inhérente à la matière.

M. *Boutroux*. Vous voulez réduire toutes les différences à des différences de degrés. C'est ce qui ne me paraît pas exact. Newton cherche des choses exactes (*accuratæ*) et pense qu'on en peut trouver.

Pour l'hypothèse, vous n'avez peut-être pas suffisamment précisé sa doctrine. Le sens que vous attachez au fameux : « Hypotheses non fingo », est un sens polémique. C'est un peu court. L'hypothèse a un rôle indispensable et légitime, et Newton en use. Ceci, tant que la science se fait. Mais la science, une fois faite, ne contient pas d'hypothèse. Lorsqu'on obtient des *accurata*, l'hypothèse disparaît. Dans la science faite, il n'y a que des réalités; il n'y a plus place pour l'hypothèse. Newton croit ne pouvoir expliquer le réel qu'avec du réel, tandis que Descartes croit pouvoir expliquer le réel avec du possible, et pour lui le rôle de l'expérience consiste à déterminer, entre les possibles rationnels, lequel se trouve effectivement réalisé. L'expérience n'a donc pas en elle-même de valeur explicative, toute l'explication

vient des systèmes logiques entre lesquels se fait ce choix.

M. *Bloch*. Les hypothèses heuristiques ne sont nullement rejetées par la science de Newton. L' « Hypotheses non fingo » ne traduit donc pas la totalité de sa pensée. Newton adopte seulement des hypothèses conformes à sa manière de penser en physique. Dans les Principes, Newton ne feint pas d'hypothèses : il y a peut-être quelque excès, dites-vous, à attribuer cette réserve à des raisons polémiques. Je ne le crois pas : les discussions soulevées par la première rédaction du « de Motu » à l'Académie de Londres lui ont fait changer sa forme d'exposition. Plus tard, Newton avait moins à craindre de ses adversaires, vu la situation qu'il avait acquise. Aussi dans les *Quæstiones opticæ*, il se livre aux conjonctures hasardeuses, propose des hypothèses, en développe quelques-unes. Quel en est l'intérêt pour lui? C'est que, chez lui, il peut y avoir de bonnes hypothèses, celles qui ne sont ni polémiques, ni dogmatiques, qui n'entravent pas le progrès de l'esprit. Ce sont les hypothèses suggestives et heuristiques.

M. *Boutroux*. Vous abandonnez l' « Hypotheses non fingo », et, moi, je ne veux pas l'abandonner. L' « Hypotheses non fingo » veut dire simplement : dans les trois livres, que vous venez de lire, il n'y a pas d'hypothèses.

M. *Poincaré*. Je vous ferai seulement quelques critiques de détail. Vous dites que Newton ne s'est pas préoccupé de la convergence des séries, parce qu'il considère des problèmes physiques, qui impliquent la convergence. Newton avait certainement d'autres raisons de croire à la convergence.

M. *Bloch*. Newton n'avait rencontré qu'un développement divergent, et il avait vu que par un artifice de calcul on pouvait ramener ce développement à une série convergente.

M. *Poincaré*. Pour la définition de la masse, il y a une double définition chez Newton : 1° par la quantité de matière; 2° par la proportionnalité aux poids. Il y a là deux choses absolument différentes : la conservation de la masse et la proportionnalité de la masse au poids sont deux lois absolument distinctes. Cette confusion existe-t-elle réellement dans Newton? En tout cas vous ne l'avez pas suffisamment éclaircie.

Pour l'espace absolu, Newton l'admet certainement.

M. *Bloch*. Mais il ne le croit pas utilisable.

M. *Poincaré*. Il admettait que nous connaissions d'une façon absolue l'orientation des astres. — Quel est le sens du principe de non-action à distance?

M. *Bloch*. Newton en a peu parlé et l'a beaucoup employé. Il lui donnait sans doute une valeur universelle.

M. *Poincaré*. C'est une hypothèse que l'on peut faire. Mais n'est-ce pas chez lui seulement un moyen de polémique, employé pour se débarrasser de ses adversaires?

M. *Bloch*. Sa préférence pour les non-actions à distance repose surtout sur son tempérament de physicien.

M. *Poincaré*. Newton considérait-il la loi comme approximative? ou croyait-il la loi plus précise que l'expérience qui l'avait mis sur la voie de la loi? En ce qui concerne, par exemple, le principe d'action et de réaction?

M. *Bloch*. Il n'attachait peut-être pas à sa loi de gravitation une valeur absolue. Il a fait voir que sa loi s'applique à tout le monde solaire que nous connaissons et c'est en ce sens qu'il l'appelle universelle.

M. *Poincaré*. Si je devais vous adresser une critique d'ensemble, je vous accuserais d'avoir trop modernisé Newton.

M. *Séailles*. Pour votre méthode d'exposition, je suis surpris qu'avec votre esprit scientifique, vous ne vous astreigniez pas aux règles de logique par lesquelles l'historien se rapproche de l'objectivité. Pas de bibliographie. Vous ne citez presque jamais de textes. On sait très bien ce que vous pensez de Newton; mais on n'est pas assez sûr de ce que Newton pensait lui-même. Pour l'histoire des méthodes scientifiques, vous négligez un élément extrêmement important. Il vous a paru que Descartes commençait la science moderne Newton serait le premier qui aurait compris l'intérêt qu'il y a à sacrifier l'esprit systématique à l'esprit de précision. Ceci n'est pas exact. Léonard de Vinci a déjà dit que toute science commence avec l'expérience et s'achève avec la déduction mathématique. Galilée fait aussi commencer toute science avec l'expérience pour s'élever ensuite à la déduction. Enfin, sur la philosophie antique, vous n'êtes pas suffisamment renseigné. Vous faites honneur à Epicure et Lucrèce d'avoir eu cette idée qu'on pourrait admettre sur la même question plusieurs hypothèses : mais ils n'ont jamais pris cette multiplicité au sens heuristique. Il s'agit seulement pour eux de montrer qu'on n'a pas besoin de recourir aux dieux, plusieurs explications naturelles étant possibles. Mais il y a la tradition d'Archimède qui est le véritable ancêtre des savants modernes, ceci à travers le moyen âge. Archimède pour Pascal encore

le type du véritable savant. Je suis frappé de ce fait que la science commence avec les problèmes d'Archimède. C'est à cette tradition que se relie la science moderne.

M. *Bloch*. Newton a eu des précurseurs : je les ai signalés. Mais j'ai été restreint pour la place à leur donner. J'ai cité Galilée à plusieurs reprises, par exemple, au sujet de la définition newtonienne de la force. Pour les atomistes anciens, je ne les considère nullement comme les représentants de la science ancienne : c'est Newton qui les cite à mainte reprise. — Quant à Archimède, Newton en parle avec beaucoup d'admiration, et reconnaît son influence comme prépondérante sur les mathématiciens de son temps.

M. *Séailles*. Sur la métaphysique de Newton, je ne suis pas de votre avis. Ce que pensait Newton en philosophie a une certaine importance. Vous faussez la pensée de Newton. Il eût été intéressant d'opposer Descartes à Newton sur ces matières. Descartes démontre l'existence de Dieu ; Newton montrera cette existence, non pas en se tenant dans des généralités vagues, mais en montrant le point où cette existence se saisit le mieux. L'effort de Newton, c'est de faire saisir sur le vif l'action divine (le bras divin qui lance les planètes sur les trajectoires de leurs orbites). Ne pensez-vous pas que la théorie de l'espace absolu se rapporte à cette possibilité de saisir Dieu sur le fait ? Dieu est présent partout. L'espace absolu et le temps absolu reprennent un sens. Newton considère que ces assertions font partie de la philosophie de la nature entre laquelle et la science expérimentale il y a continuité. Vous, vous faites bon marché de cette métaphysique. Pour lui, cependant, la science doit se proposer de résoudre des questions plus générales sur l'ordre et la beauté de l'univers. Newton trace ainsi le plan d'innombrables volumes, aussi inutiles qu'ingénieux, qui vont fleurir au XVIIIe siècle, sur les causes finales, sur l'héliothéologie, sur l'hydrothéologie, etc.

M. *Bloch*. Le chapitre de ma thèse sur les idées métaphysiques et religieuses de Newton est le moins développé de l'ouvrage. J'aurais craint d'être historiquement un peu sommaire, si j'avais laissé croire que Newton avait été un pur savant. Il n'y a pas de purs savants en ce temps. Je n'ai fait aucune allusion aux ouvrages théologiques et mystiques de Newton. Ce serait nécessaire, pour connaître la pensée intime de Newton. Mais ce n'est pas ce que je me proposais : je voulais seulement dégager l'esprit scientifique impliqué dans ses travaux de savant.

M. Bloch est déclaré digne du grade de docteur, avec la mention « très honorable ».

ERRATUM

Dans notre analyse du pragmatisme de M. William James, une phrase de son dernier ouvrage a été traduite à contresens, par l'introduction d'une négation qui ne se trouve pas dans le texte (p. 99, ligne 16). Elle doit être restituée ainsi :

« Toutes nos vérités sont des croyances à l'égard de la réalité, et dans *toute* croyance particulière la réalité *agit* comme quelque chose d'indépendant, comme une chose trouvée et non construite » (p. 243 du texte anglais).

C'est un des passages où J. W. James reconnaît « cette énorme pression du contrôle objectif » sur nos opérations mentales, et que nous avons signalés plus loin (p. 105).

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

N° DE MAI 1908)

NÉCROLOGIE

Eduard Zeller.

Eduard Zeller s'est éteint à Stuttgart, dans sa 94e année. Il était né en 1814. D'origine et d'éducation, il était théologien, il enseigna d'abord la théologie à Tübingen comme privatdocent (1840), puis à Berne (1847) comme professeur ordinaire. Ses idées libérales, son admiration pour Hegel, son amitié pour David Friedrich Strauss (dont il devait publier, de 1876 à 1878, les œuvres complètes) suscitèrent contre lui des attaques violentes parmi les théologiens orthodoxes. En 1849 il dut quitter Berne pour Marburg, où il enseigna d'abord également la théologie. L'hostilité de ses collègues à la faculté de Théologie le força d'abandonner l'enseignement de la théologie pour celui de la philosophie. En 1862, il fut appelé à Heidelberg, en 1872 à Berlin, comme professeur de philosophie. Il enseigna avec éclat jusqu'au moment où la fatigue de l'âge l'obligea à prendre sa retraite. Il se retira à Stuttgart.

Les ouvrages de E. Zeller sont très nombreux. La partie dogmatique de son œuvre est presque aussi considérable que la partie historique. Quelques-uns de ses travaux philosophiques ont été réunis dans les trois volumes de *Vorträge und Abhandlungen* publiés de 1865 à 1884. La doctrine de Zeller peut être appelée un hégélianisme raisonnable. Il convient, d'après lui, de reprendre d'abord le problème de la connaissance là où Kant l'avait abandonné. Kant proclame l'impossibilité de connaître la chose-en soi; par suite sa philosophie semble justifier toutes les intempérances du subjectivisme et du scepticisme. Or, nous avons, non seulement la possibilité, mais le *devoir* moral de dépasser le point de vue kantien. En effet la pensée apparaît comme ayant seule dans l'univers une valeur absolue, supérieure à la réalité sensible, et même indépendante et créatrice. La destination de l'homme est définie par la pensée.

Ces idées permettent de passer du subjectivisme à un réalisme idéaliste. Ayant reconnu la suprématie de la pensée, nous sommes en droit de proclamer l'existence réelle de choses en soi, et d'affirmer aussi l'accord absolu des lois du réel avec les lois de la pensée. Au point de vue religieux, Zeller, dans un opuscule célèbre sur l'origine et la nature de la religion (1884), refuse de se contenter de la religion *morale* qui résulte du Kantisme. La religion intéresse non seulement l'activité pratique, mais l'activité spéculative. Elle met en jeu toutes les facultés humaines, elle a pour objet le bonheur entendu dans le sens le plus large et elle exige l'intelligibilité d'une nature adaptée à l'activité humaine tout entière. Mais Zeller est surtout illustre comme historien. Les *Platonische Studien* de 1839, la monumentale *Philosophie des Grecs* (dont la 5e édition est en cours de publication), dont la 1re édition a paru de 1844 à 1852, d'innombrables monographies, des études critiques sur tous les domaines de la philosophie grecque, une excellente histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz (1872), le travail sur Frédéric II comme philosophe (1886), ont consacré universellement la réputation de Zeller. La *Philosophie des Grecs* est, depuis son apparition, un livre classique. Zeller a uni la méthode hégélienne à la plus scrupuleuse érudition historique. D'après lui, toute philosophie se *développe* véritablement et il est possible, à travers les doctrines des différents philosophes de la Grèce, de découvrir la continuité d'une pensée unique. Chaque système fait naître des contradictions que les systèmes

suivants tentent de résoudre. Cette conception donne aux exposés de Zeller une certaine monotonie. Cependant un art extrême pour simplifier les questions, distinguer l'essentiel de l'accessoire, un style clair et simple rendent ces exposés très attachants. La partie la plus importante de la *Philosophie des Grecs* est constituée par les notes étendues qui accompagnent l'exposé. Elles forment non seulement un recueil inestimable de textes bien classés, mais un ensemble de discussions critiques, d'une exactitude et d'une honnêteté admirables. L'*Histoire* de Zeller contient un assez grand nombre de vues contestables. Elle est inégale : les trois premiers volumes l'emportent certainement sur les volumes suivants. Mais l'ensemble est vraiment imposant par l'ampleur et la sûreté de l'information, la prudence des conclusions, la hauteur des vues. L'œuvre avait été entreprise à un moment où les recherches de détail n'étaient pas encore très nombreuses. Zeller dans ses éditions successives a remanié toutes les parties de son œuvre et, jusqu'à ces dernières années, il se tenait au courant, avec une attention et un scrupule admirables, de toutes les études nouvelles, maintenant ses vues contre les objections qu'elles avaient soulevées. Les revues critiques qu'il fit dans les premières années de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* sont des modèles de précision simple et de bon sens. Ses amis louaient l'agrément et la sûreté de son commerce, la noble simplicité de sa vie. Sa rigoureuse probité scientifique, son libéralisme, son opposition irréductible au formalisme prussien, la largeur de son esprit, faisaient de lui un des derniers survivants de la grande génération de savants qui fut la gloire de l'Allemagne, vers le milieu du XIXe siècle, et que l'impéralisme étroit et dogmatique de beaucoup d'historiens contemporains ne peut faire oublier.

LIVRES NOUVEAUX

Science et Religion dans la philosophie contemporaine, par Emile Boutroux, membre de l'Institut. 1 vol. in-8 de 400 p. Flammarion. — La *Bibliothèque de philosophie scientifique* vient de s'enrichir d'un ouvrage magistral, où tous ceux qui ont le souvenir des leçons de M. Boutroux retrouveront vivantes leurs impressions de charme et d'admiration. Ces leçons, faites suivant la méthode de fidélité scrupuleuse et de concentration pénétrante qui caractérise l'historien de la philosophie, portent sur des doctrines contemporaines, et sur le problème central que notre civilisation agite, sur les rapports de la science et de la religion. Après avoir brièvement rappelé quelles furent les destinées respectives et les attitudes réciproques de la religion et de la science dans l'antiquité et dans les temps modernes, M. Boutroux analyse les tentatives qui furent faites pour relier les deux domaines du point de vue compréhensif de la philosophie. Deux courants se font jour, le courant naturaliste et le courant spiritualiste, et de là les deux parties de l'ouvrage de M. Boutroux. Dans la première, *Auguste Comte et la religion de l'humanité, Herbert Spencer et l'inconnaissable, Hæckel et le monisme*, les trois doctrines ont ce caractère commun de tendre à donner à la notion religieuse un contenu positif, ou, si l'on préfère, un substitut positif, mais en demeurant sur le plan de la science, en faisant de la religion l'aboutissant ou la synthèse des connaissances positives. Par là ces doctrines demeurent encore à certains égards des conceptions proprement religieuses, auxquelles s'opposent les formes récentes du naturalisme et qui sont strictement critiques : le *psychologisme* et le *sociologisme* résolvent la vie religieuse dans les lois générales de la vie psychique ou de la vie sociale, ils en expliquent la genèse et l'évolution des religions, à titre de faits humains, et sont indifférents à la justification de leur valeur et de leur vérité. Plus délicate était l'ordonnance de la seconde partie consacrée à la *tendance spiritualiste*; car si le spiritualisme est ici interprété comme tendant à l'apologie de la croyance religieuse, encore faut-il distinguer dans ces croyances entre ce qui porte la marque de la spiritualité et ce qui n'est que la survivance d'habitudes individuelles ou collectives. M. Boutroux est parti du dualisme radical, professé sous des formes diverses par Albrecht Ritschl, par Wilhelm Herrman, par Auguste Sabatier, où la séparation est complète entre le domaine de la recherche intellectuelle et le domaine de la croyance sentimentale; puis il montre comment le problème s'est transformé par la conception de plus en plus nette et de plus en plus accusée des limites et de la relativité de la science. La critique de la science prépare les voies à une philosophie de l'action qui a trouvé en France d'éminents interprètes, et à la doctrine de l'expérience religieuse. (La *Revue de métaphysique* a publié en janvier dernier le chapitre de M. Boutroux sur William James.)

Nous avons essayé de donner à nos lecteurs une idée de la richesse des

analyses que contient le livre de M. Boutroux, mais chacune de ces analyses est accompagnée de réflexions critiques, qui, sous une forme discrète mais substantielle et qui demandera au lecteur un vigoureux effort de méditation, met en lumière les difficultés subsistantes et dénonce l'instabilité de l'equilibre établi d'un point de vue trop étroit, trop unilateral, entre la science et la religion. Nous ne pouvons ici qu'indiquer d'un mot le *leit-motiv* de ces critiques. Aux doctrines naturalistes, qui seraient disposées à renfermer la religion dans les bornes de l'humanité considérée comme fait donné, M. Boutroux reproche de faire abstraction du fait proprement humain, c'est-à-dire de l'effort de l'homme pour se dépasser lui-même. Aux doctrines dites spiritualistes, qui s'imaginent sauver la religion en opposant les inspirations des sentiments et les actes de foi aux lois rigoureuses de l'activité intellectuelle, M. Boutroux reproche de compromettre la fecondité de la vie intérieure et de se perdre dans un subjectivisme abstrait et vide : « L'action, pour l'action, par l'action, la pratique pure, engendrant peut-être des concepts, mais indépendante elle-même de tout concept, ce pragmatisme abstrait mérite-t-il encore le nom de religion ? » Cette double série de critiques permet au lecteur d'entendre les larges et profondes conclusions de M. Boutroux. Le système de la cloison étanche, si fort à la mode au XIXe siècle, n'est plus de mise aujourd'hui : ce n'est pas telle partie de l'enseignement religieux qui est en conflit avec telle découverte particulière de la science, c'est l'esprit scientifique qui est en conflit avec l'esprit religieux. L'originalité de M. Boutroux est d'avoir considéré le conflit de ces deux tendances comme une condition nécessaire, perpétuelle, de leur développement réciproque. Science et religion sont deux puissances qui tendent à persévérer dans l'être; par leur opposition mutuelle, elles prennent conscience de leur spécificité propre, en même temps qu'elles sont amenées à se séparer de leurs additions artificielles, de leurs parties caduques, et s'assouplissent pour vivre d'une vie plus haute et plus féconde. A ce titre la religion, prise dans son intégrité avec ses dogmes et rites, comme avec ses principes essentiels et simples qui sont les postulats de la morale et de la vie, est une condition fondamentale de l'harmonie universelle : par elle, le principe de la tolérance, notion mal venue, expression d'une condescendance dédaigneuse, refus mental de ce qu'on semble accorder, se transforme en amour : plus audacieuse que la philosophie, la religion fait de l'amour un devoir, le devoir intellectuel qui ne s'adresse qu'à l'unité rationnelle; il s'attache aux formes les plus diverses de la vie et de la personnalité morale en raison de leur diversité même : « Considerez, disait le cordonnier Jacob Boehme dans une phrase qui semble exprimer l'inspiration maitresse de M. Boutroux, les oiseaux de ces forêts : ils louent Dieu chacun à sa manière sur tous les tons et dans tous les modes. Voyons-nous que Dieu s'offense de cette diversité et fasse taire les voix discordantes ? Toutes les formes de l'être sont chères à l'être infini. »

Nous ne saurions, en terminant, énumérer seulement les problèmes sur lesquels ce beau livre arrêtera la pensée du lecteur; nous en signalerons un, qui dépasse les limites de la génération à laquelle nous appartenons, mais qui nous semble le problème essentiel posé par la conclusion de M. Boutroux : la vitalité de la puissance religieuse est-elle de même ordre que la vitalité de la puissance scientifique ? Les sciences sont données au philosophe : mais, en dehors de cette intuition intellectuelle, de ce sens de l'unité universelle, qui, avec un Spinoza ou, pour prendre l'auteur favori de M. Boutroux, avec un Gœthe, a renouvelé dans les temps modernes l'inspiration de la vie spirituelle, l'esprit religieux a-t-il conservé de nos jours un élan de vitalité et une promesse de fécondité, et le pragmatisme ne s'est-il débarrassé de l'intellectualité que pour se tourner plus commodément vers l'image stérile du passé ? Répondre d'une façon trop affirmative à la question serait sans doute trahir nos partis pris personnels; nous avouons que les critiques adressées par M. Boutroux aux représentants de la tendance spiritualiste nous rassurent médiocrement à cet égard.

Leçons de philosophie, t. II, *Morale, Logique, Métaphysique*, par P. Malapert, 1 vol. in-8 de 592 p., Paris, Juven, 1908. — On retrouve naturellement dans le second volume de ce solide ouvrage les remarquables qualités d'exposition qui ont valu au premier volume un si favorable accueil. Les méthodes des sciences, les questions de morale appliquée, les diverses doctrines métaphysiques y sont présentées et examinées avec une sûreté de méthode et une netteté d'expression qui feront de cet ouvrage un très utile instrument de travail pour les étudiants.

Toutefois cette seconde partie des

Le cours de philosophie a quelque chose de plus personnel et présente par suite plus d'intérêt philosophique que la première. En matière de morale ou de métaphysique, il n'y a pas de science faite, mais seulement des problèmes dont on ne sait pas toujours bien comment ils doivent être posés, et des hypothèses plus ou moins hasardeuses entre lesquelles il faut choisir à ses risques et périls. C'est ici que le professeur doit naturellement laisser paraître le philosophe. Et c'est pourquoi aussi il est difficile de parler de leur œuvre commune comme d'un simple livre de classe et sans en apprécier ou en discuter le fond. Nous ne considérerons ici que la métaphysique, qui est la philosophie même.

La métaphysique de M. Malapert se maintient, avec la prudence qui est le caractère de tout son travail, dans la tradition classique. Ses études sur la nature, sur la vie ou sur l'âme, aboutissent au spiritualisme. Tout serait psychique. « C'est là le *panpsychisme*, dont on voit aisément les rapports avec le spiritualisme leibnizien, qui relie la nature et l'esprit, qui dans celle-là aperçoit déjà le germe de cette activité qui se déploie dans celui-ci sous des formes de plus en plus hautes, et considère l'univers tout entier comme aspirant sourdement à la pensée et s'y élevant peu à peu à travers une série de formes, par une succession d'efforts qui constituent la hiérarchie des êtres de la nature. »

C'est là une doctrine intéressante et défendable et qui a pour elle, outre ces arguments plausibles dont s'appuie M. Malapert, l'autorité d'assez grands philosophes. Cependant on n'a pas le sentiment qu'elle soit établie aussi solidement qu'elle devrait l'être. Toutes ces discussions sur la nature de la matière ou sur les explications possibles de la vie supposent l'existence d'objets ou d'êtres indépendants de l'intelligence qui les perçoit accidentellement et fragmentairement. Mais cette réalité métaphysique du monde, M. Malapert est-il bien sûr de l'avoir prouvée? Opposant le réalisme à l'idéalisme, M. Malapert se contente de remarquer, comme une vérité évidente, que la réalité ne saurait se limiter à notre pensée individuelle. Et, en effet, tout le monde y consent. Mais cela ne prouve pas le réalisme, car il reste à savoir si ce qui nous dépasse ainsi et où nos pensées individuelles ont leur fondement, c'est un objet, un monde, ou si ce ne serait pas une pensée plus large, lien et principe des esprits qui n'en seraient que les phénomènes. Mais c'est de quoi M. Malapert ne dit rien.

Cette incertitude ou cette pétition de principe tient à un parti-pris plus grave. M. Malapert ne s'arrête pas aux doutes idéalistes parce qu'il ne prend pas assez au sérieux la critique de la connaissance dans ses résultats. Trait éminemment caractéristique : il rejette cette critique tout à la fin du cours et ne lui consacre que quelques pages. C'est une question qui manifestement lui paraît dénuée d'intérêt. La science, dit-il, précède toute réflexion sur la science ; et, tout de même, la métaphysique doit précéder toute réflexion sur sa propre valeur. Mais c'est confondre l'ordre historique et l'ordre logique des questions. Les systèmes ont précédé la critique : nul n'en doute, mais il ne s'ensuit pas qu'il n'appartienne pas à la critique de déterminer quelles questions doivent être posées et d'éliminer les faux problèmes. En fait, M. Malapert n'a pu établir le caractère spirituel de la réalité d'apparence matérielle qu'en faisant la critique de la connaissance sensible; et, s'il eût voulu, comme il le devait, établir que la réalité qui déborde la pensée individuelle est un système d'objets, il eût dû procéder à la critique de la connaissance intellectuelle, et notamment à la critique de l'idée d'être et des principes de causalité et de substance. N'est-pas la preuve que la critique domine toute construction métaphysique?

Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme, par Henri Delacroix. 1 vol. de xix-470 p., Paris, Alcan, 1908. — Nos lecteurs ont déjà pu goûter les prémices de cet important ouvrage dans la *Revue* de novembre dernier et dans le *Bulletin de la Société de Philosophie* de janvier 1906. La compétence de M. Delacroix en matière de mysticisme, sa parfaite maîtrise et son intelligence pénétrante du sujet sont si connues, que nous n'avons pas besoin de faire l'éloge de ses études, qui s'imposent également à l'attention du psychologue, du philosophe et du théologien, et qui ne tarderont pas à devenir elles-mêmes l'objet d'études spéciales. Nous devons nous borner ici à en donner une brève analyse qui en fasse pressentir l'intérêt.

L'ouvrage comprend deux parties principales. La première, qui est de beaucoup la plus développée, nous présente la description et l'analyse d'états mystiques individuels, avec les conditions et les conséquences historiques de leur apparition. La deuxième consiste en une interprétation générale, où la critique philosophique vient s'ajouter à l'observation. Il ne faut pas oublier de signaler un appendice solidement documenté sur les

hallucinations psychiques et le sentiment de présence, qui est un excellent morceau de psychologie empirique.

Les personnalités mystiques étudiées sont peu nombreuses, mais évidemment représentatives. Au premier plan se détachent deux grandes figures bien connues : sainte Thérèse et Mme Guyon; ensuite vient Suso, beaucoup plus effacé, mais encore dans le cadre d'un chapitre spécial; enfin dans l'ombre, à l'arrière-plan, saint Jean de la Croix avec sa doctrine et le Père Surin avec ses souffrances.

Les trois premiers chapitres du livre sont consacrés à sainte Thérèse : I. La vie intérieure, II. Développement des états mystiques, III. Les paroles et les visions. M. Delacroix fait ressortir la succession chronologique des états surnaturels, qui est gouvernée par une loi d'évolution psychologique, et se ramène à trois périodes principales : 1° l'union avec Dieu à différents degrés, 2° les peines extatiques, 3° le mariage spirituel ou état théopathique. Il répond dans une note (p. 353) aux arguments que M. Boutroux a opposés à cette thèse.

Dans les trois chapitres suivants, qui nous font connaître le mysticisme de Mme Guyon, l'auteur a moins de difficulté à montrer le développement chronologique en trois périodes analogues à celles qui viennent d'être signalées. Il analyse de près et dans tous ses ressorts la « motion divine », que l'on peut définir un automatisme dynamique et téléologique.

Les deux derniers chapitres du livre, auxquels il faut ajouter la préface qui tient lieu de conclusion, contiennent un résumé synthétique et une discussion générale, qui offrent un intérêt plus direct pour le philosophe. M. Delacroix étudie d'abord l'influence de la doctrine sur l'expérience, et il conclut en reconnaissant un rôle égal à ces deux facteurs. « Nous trouvons, dit-il (p. 362), un double courant qui se mêle et se renforce : d'une part, la doctrine chrétienne qui commande l'action et la vie, et la tradition mystique qui met dans l'unité primordiale une puissance d'expansion; d'autre part, l'expansivité naturelle à nos mystiques, issue du caractère actif de leur subconscience... Il y a coopération d'une nature mentale prédéterminée et d'idées directrices qui la soutiennent et l'encouragent à se développer. »

L'expérience mystique apparaît avant tout comme une évolution, passive, mais organisatrice, qui a son point culminant dans une sorte d'intuition intellectuelle continue, où le mystique se sent identifié avec un absolu qui s'épanche en spontanéité créatrice (p. 368). Intuition, passivité, systématisation : tels sont les trois caractères fondamentaux de cette expérience. M. Delacroix essaie de caractériser l'intuition, naturellement indéfinie et indéfinissable, d'abord dans sa dependance à l'égard du Dieu chrétien, puis dans son opposition au discours, c'est-à-dire à la pensée discursive, enfin en elle-même. Il montre qu'elle n'est pas liée nécessairement à l'anesthésie sensitive et sensorielle et à l'inhibition intellectuelle, comme on l'a soutenu, mais que dans l'état définitif de la conscience mystique ou état théopathique, elle est combinée avec la vie mentale ordinaire et une vue claire du monde. Bref l'intuition mystique ne semble pas être d'une autre essence que l'intuition esthétique ou l'intuition intellectuelle; il n'y a entre ces diverses formes qu'une différence de degré et de contenu.

M. Delacroix a fait un sincère effort pour « respecter l'intégralité du fait », et pour rendre pleine justice à « ses sujets ». Par réaction nécessaire et opportune contre certaine tendance psychologique en France, il a voulu insister sur tout ce que le grand mysticisme chrétien renferme de sain, de logique, de créateur. Il nous semble résulter de là deux conséquences assez imprévues. D'un côté, le théologien éclairé et libéral n'aura pas de peine à tirer de ce livre impartial des conclusions favorables à sa foi, comme déjà il a pu le faire de *L'expérience religieuse* de W. James. Et par contre le pur psychologue empirique se demandera si le souci de dégager « l'essence » de la chose n'a pas conduit l'auteur à tracer une ligne de séparation trop nette entre les mystiques dits de premier ordre et ceux de deuxième ou de troisième ordre; il pourra soutenir que M. Delacroix, en restreignant de parti pris l'emploi de la méthode physiologique et comparée, relègue dans l'ombre quelques-uns des points décisifs de la question.

Mais si le livre de M. Delacroix ne peut dispenser de toutes les recherches antérieures et divergentes, il vient sans aucun doute les compléter très heureusement. Nous souhaitons qu'il soit suivi de nouvelles études de psychologie religieuse, aussi approfondies et désintéressées; et l'on trouvera peut-être en fin de compte qu'elles sont d'un profit aussi réel pour la foi libre que pour la pensée philosophique, lorsqu'elles ne se préoccupent de rien d'autre que de la vérité.

Croyance religieuse et croyance intellectuelle, par Ossip-Lourié. 1 vol.

in-16 de 175 p., Paris, Alcan, 1908. — Cet ouvrage est composé, nous dit l'auteur, de leçons faites, sous une forme différente, à l'Université nouvelle de Bruxelles en 1907. C'est un livre de combat, avec les qualités et les défauts de ce genre, parfois inévitable, mais toujours peu philosophique. Il aborde toutes ces questions vitales, plus controversées que jamais à l'heure actuelle : la croyance, la morale, la destination de l'individu et de l'univers. Il tranche les problèmes, plutôt qu'il ne les étudie. M. Ossip-Lourié nous apporte son témoignage et son credo; il expose avec enthousiasme ses fortes convictions rationalistes, qui visent à écraser la croyance religieuse pour y substituer la croyance intellectuelle.

Par religion il entend le christianisme, et par christianisme l'orthodoxie ecclésiastique; il ne tient pas à établir des distinctions et des nuances; il condamne tout en bloc sans circonstances atténuantes. « Sans la croyance supra-terrestre qui endort l'esprit, Darwin serait né avant Charlemagne » (p. 28).

Il est évident que l'auteur, entraîné par l'ardeur de sa logique, n'a pas suffisamment envisagé la complexité objective des faits et des problèmes. Il lui reste à soumettre ses idées au contrôle impartial de l'histoire et de la psychologie. Il verra que la croyance intellectuelle ne peut remplacer la croyance religieuse, parce que l'une et l'autre ne répondent pas aux mêmes aspirations ni aux mêmes besoins. La raison, tout en démasquant l'illusion des dogmes et en interprétant les données positives des religions, peut leur reconnaître une signification essentielle et permanente, comme M. Boutroux vient de le montrer magistralement dans la belle conclusion de *Science et Religion*.

Éléments de psychologie concrète et de métaphysique, par Melchior Canal, 1 vol. in-8 de xvii-628 p., Paris, Didier, 1907. — Il n'est pas bien aisé d'entendre ce que M. Canal a voulu nous donner sous ce nom de psychologie concrète. C'est sans doute une psychologie toute proche des faits, plus descriptive qu'analytique, plus curieuse de la diversité des détails et des applications morales que des causes et des lois abstraites. Au point de vue de l'enseignement, auquel ce livre est destiné, cette conception de la psychologie pourrait être légitime et intéressante, si elle ne s'inspirait d'une vue métaphysique très contestable et qui a conduit M. Canal à d'étranges assertions.

M. Canal, à la suite de M. Bergson, tient évidemment l'analyse, procédé de la science, pour une cause d'erreur. Tout ce qui est distingué, abstrait, est faux pour autant. Il faut donc revenir sans cesse des abstractions, où nos besoins pratiques nous conduisent, à la réalité infiniment complexe et indiscernable. C'est pourquoi, comme d'autres — ceux qui font œuvre de science — s'appliquent à tout distinguer, M. Canal s'applique à tout confondre. Et il y réussit.

Il ne remarque pas seulement que les diverses fonctions mentales se continuent ou se superposent, vue exacte et utile, mais au demeurant banale; il conclut de ce qu'elles s'exercent ensemble qu'elles ne se distinguent pas. Il tient la simultanéité pour une identité spécifique. Ainsi de ce que l'on n'éprouve jamais (?) une sensation sans la coordonner à quelques autres pour en former une image, M. Canal conclut que sentir c'est percevoir, et inversement. « La distinction entre ces deux états est purement abstraite : elle n'est pas réelle. L'*idée* de la perception est clairement distincte de l'*idée* de la sensation, mais les phénomenes correspondants ne le sont pas » (199). De même, comme l'homme ne se représente jamais un objet sans le classer, comme il superpose toujours quelque pensée à ses représentations, M. Canal en conclut que percevoir c'est généraliser, et inversement. Il est vrai que comme, à ce compte, tout rentrerait dans tout, ce qui supprimerait la psychologie, M. Canal se hâte d'ajouter chaque fois que, « pour satisfaire aux exigences de l'analyse et du discours », il va expliquer à part ce qui n'existe pas à part. Une fois l'erreur affirmée en principe, M. Canal consent volontiers à revenir à la vérité, ou à ce que le vulgaire tient pour tel.

D'ailleurs ce que M. Canal nous en dit est bien souvent du plus grand intérêt. D'un tour très personnel, abondant en fines analyses ou en ingénieuses réflexions morales tout aussi bien qu'en assertions paradoxales, l'ouvrage de M. Canal invite bien souvent le lecteur, d'une façon assez impérieuse, à douter des formules en cours et à reviser ses opinions, sans d'ailleurs lui fournir toujours des arguments suffisants pour y renoncer.

Le caractère personnel et primesautier de cet ouvrage est précisément ce qui le rend médiocrement propre à rendre à l'enseignement les services qu'en attendent l'auteur et les éditeurs. Il peut être d'une lecture suggestive pour des élèves très intelligents et déjà avertis. Deux ou trois exemplaires dans la bibliothèque d'une classe y rendraient certainement des services. Mais ces *éléments de psychologie* ne sauraient à aucun titre être considérés comme un

livre d'étude, comme un véritable cours. — Aucun effort pour distinguer, dans un esprit véritablement scientifique, ce qui est vérité reconnue, comme faits ou comme lois, des hypothèses personnelles et hasardeuses; — des lacunes que rien n'explique : trois lignes, par exemple, sur le jugement; — nul enchaînement des chapitres dont chacun ignore tous les autres et dont la distribution ne se réfère à aucune vue générale de la vie mentale; — en chaque chapitre, nul plan, nulle distinction ni organisation systématique des questions secondaires; ce sont là des fantaisies ou des incohérences qui rendent difficilement utilisables les idées ingénieuses que l'auteur a semées en son livre.

Psychologie d'une Religion, par Revault d'Allonnes. 1 vol. in-8 de 282 p., Paris, Alcan, 1908. — Guillaume Monod (1800-1896) à la suite de troubles mentaux qui ont duré de 1832 à 1836 et qui ont nécessité son internement, s'est cru Jésus-Christ; pour reprendre ses fonctions de pasteur, il a, pendant vingt-six ans, gardé le silence sur son caractère divin et sur sa mission; à partir de 1872 il a prêché sa messianité, groupé autour de lui un petit nombre d'adeptes profondément convaincus, enseigné une théologie sommaire, défendu, par des raisonnements compliqués et parfois subtils, sa divinité et son église contre les attaques de sa famille, de ses anciens collègues et de l'église protestante.

Son église lui a survécu; il y a encore 200 monodistes environ. Quelques-uns (une trentaine) ont été, à la période de fondation, ou sont encore des prophètes, du point de vue psychologique diversement inspirés. Il y a aussi un groupe de gens rassis et dialecticiens qui ont cru par la doctrine.

L'auteur s'est procuré les ouvrages très rares où G. Monod a consigné son histoire et sa doctrine; il s'est mis en relation directe avec les monodistes, il a fait leur histoire et observé leur prophétisme. En cela consiste le mérite de son livre.

Mais, contrairement à son titre, il n'apporte pas la psychologie de cette religion dont il esquisse l'histoire, et contrairement aux promesses de sa couverture il n'apporte rien sur la psychologie de la révélation et de l'inspiration. Il n'a pas vu que décrire n'est pas la même chose qu'analyser et expliquer et, dans cette étude sur la personnalité et la religion de G. Monod, ce qu'il laisse de côté, ce sont justement les problèmes psychologiques. D'autre part, s'il a bien compris que son étude ne pourrait être utile que par le rapprochement de Monod et de ses disciples avec d'autres personnalités religieuses, des messies antérieurs, des prophètes et inspirés, faute de connaissances nécessaires, cette partie de son travail (1re partie, ch. III; 2e partie, ch. III) est, du point de vue historique, souvent inexacte, et presque toujours superficielle; et comme, du point de vue psychologique, il n'en tire rien de précis, il s'ensuit qu'il ne fait pas plus la psychologie de l'inspiration en général qu'il n'avait fait celle d'un inspiré en particulier; ces deux parties de l'ouvrage ne s'éclairent point réciproquement.

En effet, l'évolution psychologique et pathologique de Monod n'est pas analysée. La période 1827-1832, mieux étudiée, aurait donné des renseignements utiles sur la fonction du délire et sur les expériences religieuses, dont il est en partie le produit. La période même du délire, avec ses hallucinations et la résistance du malade, la longue période de dissimulation; l'intervention d'une voix dans la conscience de Monod, l'automatisme verbal, l'interaction de la personnalité et de la doctrine du maître et ses disciples, pourraient, croyons-nous, donner beaucoup plus au psychologue et à l'aliéniste.

L'auteur, préoccupé de prouver certaine thèse sur le caractère normal de ce fondateur de religion, essaye d'établir qu'au point de vue théologique, les affirmations et la doctrine de Monod sont aussi correctes que celles de ses adversaires. Sans discuter cette thèse, notons que l'auteur se laisse entraîner par elle à bien des développements inutiles. En quoi l'exposition d'ailleurs très superficielle du modernisme est-elle nécessaire? Rien de commun entre l'école historique dite moderniste et l'exégèse de Monod. En revanche, l'auteur aurait pu trouver des méthodes d'exégèse comparables dans beaucoup de sectes qu'il ne paraît pas connaître.

Leçons élémentaires de psychologie et de philosophie. *Nouvelle édition, revue et considérablement augmentée*, par Abel Rey, professeur agrégé de philosophie et docteur ès lettres, 1 vol. in-8 de 1 042 p. Paris, Cornély, 1908. — La première édition du Manuel de M. Rey (1903) ne contenait que 632 p. On voit l'importance matérielle des additions que M. Rey a écrites en vue de cette seconde édition. Quant au contenu de ces additions, elles portent sur certains points intéressants de psychologie, tels que la mémoire, la distinction de l'imagination reproductrice et de l'activité inventive, le caractère, etc. Sur l'exposé historique des théories morales ou métaphysiques, la

principale innovation concerne la logique, qui est rajeunie par l'introduction de notions historiques sommaires sur le développement des sciences. Le souci de M. Rey est demeuré ce qu'il était dans la première édition, à savoir se tenir aussi près que possible du mouvement actuel des idées, ramenant les doctrines à leur expression la plus simple, en évitant toute argumentation dialectique, toute décision dogmatique partout où l'expérience positive n'apporte pas encore de conclusion.

Psychologie et Morale appliquées à l'Education, par F. Alengry, 1 vol. in-8 de VIII-355 p. Paris, Alcide Picard, 1908. — C'est le 3e volume de la série commencée par M. Alengry, il est fait pour le cours de 3e année des Écoles normales. Il suit le programme de très près et en illustre l'esprit par de nombreuses citations de circulaires, arrêtés et discours ministériels de J. Ferry à nos jours. Ce livre est d'ailleurs principalement un recueil de bons extraits habilement mis en œuvre et très utiles au public spécial auquel il s'adresse. Les « secondaires » même liront avec intérêt certaines pages sur l'interrogation en classe, sur les divers types d'écoliers, etc., où l'on retrouve d'excellentes remarques de MM. Boutroux, Mélinand, Philippe et Boncour, de James Sully, des Drs Laurent et M. de Fleury, avec les références nécessaires. Faut-il reprocher à l'auteur une allure scolaire et livresque un peu excessive? On regrette le « plein air » de M. Payot. Des citations et des renvois coupent bizarrement l'effet des meilleurs morceaux, comme s'il s'agissait moins de faire sentir les choses que, suivant un mot qui a échappé évidemment à M. Alengry, de fournir des « thèmes à développement » (p. 188). Pourtant bien des pages nous assurent de la parfaite sincérité de l'auteur comme celles où, soucieux d'adapter l'école au milieu contemporain, il insiste sur les besoins sociaux de l'heure présente, et sur ceux qui lui paraissent les plus essentiels de tous : être des gouvernés « déférents, confiants, patients » vis-à-vis d'un pouvoir central aujourd'hui légal (p. 150 et suiv.); avoir « le sens des réalités pratiques », le « respect de la loi; ordre et progrès », le sens de la « liberté individuelle » et du « bien public » contre les associations multiples qui risquent d'asservir l'une et de morceler l'autre, contre l'ennemi, jamais nommé mais toujours présent dans ces dernières pages : le syndicalisme révolutionnaire.

Le mobilisme moderne, par A. Chide, 1 vol. in-8 de 292 p. Alcan, 1908. — Nietsche semblait avoir fait peu de disciples en France : quelques esprits ardents paraissent pourtant se proposer aujourd'hui de nous donner quelque chose de sa manière romantique et violente, de son dogmatisme négatif, de sa philosophie au fond si essentiellement antiphilosophique. M. Jules de Gaultier représentait cette tendance : il faut joindre désormais à son nom celui de M. Chide. Dans un livre écrit de verve, dont il faut reconnaître, à défaut de qualités plus profondes, qu'il amuse et se fait lire, M. Chide nous retrace à vol d'oiseau l'histoire de la pensée théologique d'abord, puis de la pensée métaphysique à partir du christianisme, et nous y fait voir un effort continu pour résoudre le vieux problème éléatique de l'un et du multiple au profit de l'un. L'idée centrale de l'œuvre est que la philosophie moderne tout entière est une théologie laïcisée où l'on se contente seulement d'appeler Raison ce que le moyen âge appelait Dieu. Pourtant, notre temps commencerait à s'apercevoir de la vanité de ce long effort : d'abord, l'idée hégélienne d'évolution, puis l'idée darwiniste d'évolution sans but ni loi, enfin l'idée bergsonienne d'une évolution contingente et créatrice, inexprimable en concept, irréductible à aucune logique et où se dessinent seulement je ne sais quels vagues rythmes, — ces trois idées, selon M. Chide, viennent enfin renverser la vieille superstition de la Raison, de Dieu ou de l'Un ; et, réconciliant « les deux ennemis farouches, religion et science, unis soudain au nom de l'Immuable », font apparaître contre eux l'universel *mobilisme*.

La psychologie inconnue, introduction et contribution à l'étude expérimentale des Sciences psychiques, par E. Boirac, 1 vol. in-8 de 346 p. Paris, Alcan, 1908. — Ce livre est pour la plus grande partie un recueil d'articles : d'où beaucoup de redites et d'inutilités. L'auteur, s'appuyant sur des expériences personnelles et rappelant des expériences déjà connues, veut restaurer, comme convenant seule à une catégorie de faits, l'hypothèse du magnétisme animal, c'est-à-dire « d'une force qui, à la différence de la suggestion, consiste dans l'influence encore non définie, non étudiée, qu'un organisme exerce sur un autre, une force externe ou interorganique, qui présente les plus grandes analogies avec l'électricité et le magnétisme, du moins autant que nous pouvons en juger jusqu'ici par ses effets » (p. 308). Les faits qu'il a lui-même observés et produits consistent en somme en des actions à distance (anesthésies, paralysies, modifications diverses de la sensibilité

et de la motricité produites sur un petit nombre de sujets, autant que possible en dehors de toute intervention de la suggestion et de l'hypnotisme. L'auteur ne songe nullement à nier la part légitime qui revient à ces deux facteurs dans de nombreux cas (p. 160 par exemple); il veut seulement établir que certains phénomènes ne peuvent s'expliquer que par l'hypothèse de Messmer. On trouvera dans son ouvrage de nombreux faits curieux et de bonnes remarques de méthode sur l'étude des phénomènes occultes (par exemple, p. 282 et suiv.) Les faits de ce genre et les livres qui les étudient sont en général accueillis avec ironie; c'est injuste : ils méritent à tout le moins la curiosité. Il est fâcheux pourtant que ce livre qui renferme des remarques intéressantes soit si peu un livre : l'auteur aurait dû, avec ses articles antérieurs comme matière, composer un véritable ouvrage.

La Subconscience, par JASTROW, 1 vol. in-8 de 371 p. Paris, Alcan, 1908. — Sans apporter de faits nouveaux ni d'interprétation vraiment nouvelle, ce livre passe en revue de façon instructive les différentes formes de subconscience. C'est un ouvrage de vulgarisation informé et commode, quoique parfois un peu diffus.

L'essence du christianisme, *seize conférences prononcées à l'Université de Berlin devant les étudiants de toutes les facultés en 1899-1901*, par ADOLPHE HARNACK, traduction entièrement nouvelle, 1 vol. in-18 de 360 pp. Paris, Fischbacher, 1907. — **La question religieuse**, *enquête internationale*, par FRÉDÉRIC CHARPIN, 1 vol. in-18 de 355 pp. Paris, Société du *Mercure de France*, 1908. — **Quelques lettres sur les questions actuelles et sur les événements récents**, par ALFRED LOISY, 1 vol. in-18 de 292 pp., chez l'auteur, Ceffonds, près Moutier-en-Der (Haute-Marne), 292 p. — Nous réunissons les titres de trois publications très diverses qui, en raison de leur date ou de leur contenu, ne sauraient être analysées ici mais qui sont toutes trois des contributions de premier ordre à l'étude du problème religieux. Nous n'avons pas besoin d'insister sur les conférences de Harnack qui ont été en Allemagne un événement politique autant que religieux. L'enquête de M. Charpin a été publiée par le *Mercure de France* : elle portait sur la question suivante : *Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux ?* Les signataires des réponses appartiennent aux points les plus divers de l'horizon intellectuel, depuis les philosophes, comme MM. Bergson, Durkheim, Fouillée, Lévy-Bruhl, Ribot, jusqu'aux artistes comme MM. Humperdinck, d'Indy, Maurice Denis, Raffaelli. — Enfin nous devons signaler à nos lecteurs que M. Loisy vient de publier un certain nombre de lettres écrites à divers correspondants, amis ou adversaires, depuis la condamnation portée contre ses livres en 1903 jusqu'au décret d'excommunication de 1908. Peu d'ouvrages font pénétrer à cette profondeur dans la conscience d'un homme; peu de livres sont d'une pareille grandeur et d'une pareille simplicité.

Le monde végétal, par GASTON BONNIER, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-18 de 391 pages, Flammarion. — Nous signalons à nos lecteurs cette nouvelle publication de la *Bibliothèque de philosophie scientifique* : à égale distance de la technique et de la systématique, elle paraît correspondre exactement au type de l'ouvrage de bonne vulgarisation. Le titre est beaucoup plus large que le contenu. M. Bonnier se borne à étudier quelques problèmes que les récents progrès de la botanique ont mis à l'ordre du jour : « Bien que cela semble au premier abord paradoxal, écrit M. Bonnier à la première page de son livre, nous verrons que, dans l'état actuel de la science, c'est chez les cryptogames que l'on connaît le mieux la production des cellules sexuelles et la formation de l'œuf, tandis que bien des questions restent à résoudre dans l'étude véritable de la sexualité des phanérogames ». La justification de cette assertion peut servir de fil conducteur à travers les problèmes que M. Bonnier étudie. Il part de la fleur, de la formation de l'œuf, pour aborder les idées successives sur la formation des groupes botaniques, pour résumer les découvertes relatives aux cryptogames, et les transitions entre les plantes sans fleurs et les plantes à fleurs, qui remettent en question les classifications acceptées aujourd'hui. Dans la dernière partie de l'ouvrage, c'est le problème général de l'espèce qui est traité, mais du point de vue expérimental : mutation, — action de la lumière, — modification du milieu organique (expériences de Molliard sur la culture pure des phanérogames et la *féculisation* du radis), — reconstitution artificielle des conditions climatériques, — influence de la vie souterraine.

Œuvres de Descartes. — Le tome X des *Œuvres de Descartes* vient de paraître achevé d'imprimer, 20 mars 1908). Il comprend, comme pièces déjà connues, le *Compendium Musicæ* (p. 79-150), et les *Regulæ ad directionem ingenii* (p. 349.

..

488). Mais ce n'est même pas là le tiers du volume. Il contient, en outre, tous les extraits, qui se rapportent à Descartes, du *Journal de Beekmann*, manuscrit retrouvé à Middelbourg en 1905 (voir p. 15-78, p. 151-170, p. 331-348, 151-170, avec des lettres de Descartes de 1619). De plus, d'importants fragments mathématiques, publiés soit en 1701, soit par Foucher de Careil en 1859-1860, ont été revisés avec soin sur les manuscrits et corrigés (p. 205-330) : on y a rétabli, en particulier, les *caractères cossiques*, dont Descartes s'est servi dans ses premiers travaux d'algèbre. On a réuni d'autres fragments qui se rapportent aux opuscules tels que *Olympica*, *Experimenta*, *Studium Bonæ Mentis*, etc. (p. 171-204). On a retrouvé, non pas la totalité, malheureusement, mais le début d'un dialogue en français, *La recherche de la vérité*, dont on n'avait qu'une traduction latine (p. 489-532). Enfin on a donné un long supplément à la correspondance : lettres inédites de Saumaise, Chanut, Schooten, Huygens père, etc., citations de Descartes, faites de son vivant, dans les nombreux ouvrages de Mersenne, histoire d'un curieux épisode de la vie du philosophe en Hollande, etc. (p. 539-632), et, pour terminer, le *Calcul de Mons. Descartes* ou Introduction à sa Géométrie (p. 659-680). L'édition comprendra encore deux volumes. Le tome XI, dont l'impression est déjà fort avancée, donnera *Le Monde* ou *Traité de la lumière et Traité de l'homme*; *Description du corps humain*; *les Passions de l'âme*; notes manuscrites se rapportant à l'anatomie; et surtout un index complet et détaillé des matières contenues dans les onze volumes de l'édition. Le tome XII et dernier sera entièrement consacré à la biographie du philosophe.

La Philosophie de Newton, par Léon Bloch, agrégé de Philosophie, Docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de 642 p. Paris, F. Alcan, 1908. — L'auteur a présenté ce livre comme thèse de philosophie à la Faculté des Lettres de Paris, et ce n'est pas là un des caractères les moins intéressants de ce travail qui est avant tout un important chapitre de l'Histoire de la pensée scientique. « Si nous ouvrons un livre de Science de l'époque de Descartes, puis ensuite la Mécanique Céleste de Laplace, ou simplement un cours de physique en usage dans l'enseignement actuel, il y a entre ces ouvrages une différence profonde... J'ai cru trouver la raison de cette transformation de la Science dans les découvertes et l'influence de Newton. » Ces paroles que prononçait M. Bloch à sa soutenance donnent assez bien la clé de son livre. C'est à ses yeux Newton qui, par son sens pratique, par l'importance attribuée à l'expérience, par le rôle donné à la Mathématique, par l'éloignement de toute systématisation une et absolue, — comme avait été le Cartésianisme, — a réalisé l'avènement du véritable esprit positif. L'auteur dégage cette conclusion générale de ses analyses minutieuses, patientes et fort savantes de tous les travaux de Newton. Qu'il s'agisse d'Arithmétique, d'Algèbre, du Calcul des flexions, des notions fondamentales et des principes de la mécanique, de la gravitation et de la mécanique céleste, de la physique mathématique, de l'hypothèse, M. Bloch nous montre Newton substituant décidément ses vues exclusivement positives aux conceptions métaphysiques de Descartes. Le livre fait une petite place aux croyances métaphysiques de Newton, puis se termine par un appendice : « Les origines de la théorie de l'éther et la physique de Newton », où, contrairement à l'opinion courante, l'auteur nous présente Newton comme ayant hésité et oscillé entre la théorie de l'émission et celle des ondulations.

C'est là un travail considérable, témoignant des connaissances scientifiques les plus étendues et les plus précises, et qui est certainement appelé à rendre les plus grands services.

Sur le fond même de la thèse, il nous semble que l'admiration, si légitime d'ailleurs, de M. Bloch pour l'œuvre de Newton l'a conduit à certaines exagérations. Il voit trop dans cette œuvre le commencement absolu de la Science positive; il l'oppose trop radicalement à l'œuvre de ses prédécesseurs, et, en particulier, la métaphysique cartésienne l'empêche de reconnaître toute la part de Descartes dans l'avènement ou aussi les progrès de l'esprit positif. Enfin il rapproche trop la pensée de Newton de celle de nos contemporains... Mais le livre mérite une étude plus complète, nous y reviendrons.

Ferdinand Brunetière. *L'homme et l'œuvre*, par George Fonsegrive, 1 vol. in-16 de 101 p., Paris, Bloud, 1908. — L'auteur de cette courte étude est sympathique à la cause que Brunetière a défendue; il rend justice à la dignité et à l'intégrité de l'attitude qu'il a conservée aux époques les plus troubles de la vie publique et à travers tant de causes prochaines d'affaiblissement moral; mais c'est aussi un penseur averti, qui ne peut être dupe de l'hypertrophie verbale, de la griserie du verbe, qui a été la « faculté maîtresse » de son héros. De là l'originalité singulière et la pénétration des juge-

ments de M. Fonsegrive. Comme critique littéraire, Brunetière s'interdit toute jouissance esthétique qui pourrait le faire pénétrer dans l'âme même de l'artiste : il a un rôle à jouer, il a été engagé par Buloz, sur le conseil de Bourgot, pour manier la ferule de Planche, et il frappe. Orateur, il lance « comme à l'assaut des intelligences la grosse cavalerie de ses longues phrases, la masse bien en ordre de ses arguments ». Quant à la capacité propre de réflexion que pouvait posséder Brunetière, M. Fonsegrive semble en être médiocrement frappé : « Il ne fut jamais le philosophe qui, du haut des marches sereines du temple, juge les opinions diverses et démêle avec une lenteur calme ce que chacune d'elles renferme de vérité... M. Brunetière, en homme d'action, voulait avant tout le triomphe de la vérité. Il le préférait presque à la vérité elle-même. » Aussi M. Fonsegrive conclut-il très finement que M. Brunetière, « plutôt que parmi les fidéistes, se serait rangé parmi les modernes pragmatistes ». Et comme il se serait vanté d'en être, et de beaucoup, le moins philosophe, peut-être se serait-il trouvé qu'il en était par là même le plus conséquent et le plus profond.

Le Penseur chez Sully Prudhomme, par le Dr Camille Spiess conférence académique prononcée le 13 mai 1907 dans l'Aula du Muséum de Bâle) 1 brochure in-8 de 57 pp., avec un portrait de Sully Prudhomme, Paris, Léon Vanier, 1908. — On trouvera dans la première partie de cette conférence un sentiment assez juste de ce qui fait le charme de la poésie des *Vaines Tendresses*. Mais sur l'aspect proprement philosophique de l'œuvre de Sully Prudhomme, elle ne contient que des considérations vagues et sans portée. L'auteur affecte de se placer au point de vue du physiologiste, pour faire ressortir l'intérêt d'une œuvre qui dépasse infiniment les cadres de la physiologie, et n'a même avec elle que de rares points de contact : il n'est pas surprenant qu'une étude entreprise d'un point de vue aussi extérieur à son objet ne conduise pas à des résultats précis.

Commentaire littéral de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin. (I. *Traité de Dieu*; — II. *Traité de la Trinité*), par le R. P. Pègues. 2 vol. in-8 de 455-605 pages, Privat, Toulouse, 1907. — L'intention est excellente de vouloir nous donner un commentaire de la Somme Théologique, l'œuvre maîtresse du Docteur Angélique, et à ce titre M. Pègues mérite d'être loué. Ce travail a d'ailleurs reçu l'approbation et les encouragements du pape, comme l'indique un bref publié en tête du Traité de la Trinité. Aussi bien ce témoignage de satisfaction nous confirme-t-il l'impression que nous avait laissée la lecture du commentaire. Pour M. Pègues, qui s'indigne contre la « philosophie mauvaise pétrie d'erreurs » des modernistes, la Somme Théologique est tout entière article de foi. C'est faire œuvre pieuse que de commenter « le chef-d'œuvre par excellence de la pensée humaine mise au service de la foi ». Il est inutile de demander à M. Pègues une concession en faveur des méthodes de la critique moderne. Il ne s'agit point pour lui d'éclairer la pensée profonde de saint Thomas par des rapprochements nécessaires de textes, tirés d'autres œuvres, la Somme contre les Gentils, ou les commentaires sur Aristote; pas davantage d'expliquer ou de développer les textes de Platon, d'Aristote et des Pères de l'Église que le saint docteur cite à l'appui de sa discussion. M. Pègues se soucie encore moins de s'arrêter aux doctrines controversées, de signaler les objections des adversaires immédiats de saint Thomas, sinon de les discuter. On peut trouver étrange que dans un commentaire de plus de mille pages de la Somme de Théologie, le nom de Duns Scot ne soit pas une seule fois mentionné. C'est qu'en effet M. Pègues prétend surtout faire œuvre apologétique. Il se contente de paraphraser le texte de la Somme en une langue facile, quelquefois trop facile. (Le point précis où *s'origine* la question actuelle », I p., 47. — « Saint Thomas nous y assigne le dernier mot de la prédestination », I, p. 376; etc.) Pour chaque question, il analyse objections et réponses et le chapitre qui suit est annoncé par la même transition invariable et monotone : « c'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant ». M. Pègues n'épargne même pas les exclamations admiratives et la monnaie courante de la louange, allant des « insondables profondeurs » jusqu'aux « aperçus les plus sublimes » de la doctrine, sans parler des endroits où saint Thomas « nous transporte à des hauteurs qui sembleraient devoir donner le vertige ».

On peut maintenant se demander de quelle utilité sera pour l'intelligence de la science théologique, un commentaire conçu d'une façon si surannée et si simple. Saint Thomas méritait vraiment un plus grand effort de pensée au moment où le thomisme jouit d'une si grande faveur, et où l'orthodoxie catholique livre, en son nom, une lutte si ardente contre toutes les doctrines subversives qui se font jour au sein de l'Église.

La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, *étude historique et critique*, par Léon Robin, 1 vol. in-8 de xvii-702 p., Paris, Félix Alcan, 1908. — M. Robin s'est proposé d'étudier successivement les diverses interprétations anciennes du platonisme. Cet ouvrage, le premier volume d'une série, est consacré à l'interprétation d'Aristote. Désespérant de comprendre les dialogues eux-mêmes, M. Robin veut faire appel au secours des commentateurs anciens, retrouver la tradition platonicienne. Pour appliquer cette méthode, il convient d'abord de faire abstraction de tout ce que nous savons de Platon, et de nous référer aux seuls textes d'Aristote. C'est pourquoi on ne trouve pas dans ce livre une seule citation de Platon. Mais l'étude attentive des opinions d'Aristote permet certaines conclusions relativement aux textes qu'Aristote a utilisés. Si l'exposition d'Aristote renferme des contradictions, si les critiques qu'il dirige contre Platon sont sophistiques ou forcées, nous pourrons rétablir, au moins partiellement, le sens véritable des doctrines critiquées. Il nous suffira de conférer Aristote avec lui-même, pour restituer un peu de l'œuvre originale de Platon.

Or, les indications d'Aristote sont relatives à la théorie des Idées, à la théorie des Nombres-Idées, enfin aux principes, c'est-à-dire à l'Un et au Bien. M. Robin consacre à ces trois questions les trois livres de son ouvrage : le deuxième est le plus considérable, comme l'expliquent la difficulté du problème et la longueur des dernières parties de la *Métaphysique* d'Aristote. Les résultats les plus importants de la longue analyse de M. Robin sont les suivants : 1° Aristote déforme tantôt inconsciemment, tantôt volontairement, la doctrine de son maître. Il nous en donne à vrai dire une sorte de caricature. Tous les arguments qu'il dirige contre la théorie des Idées et une partie de ceux qu'il emploie contre la théorie des Nombres-Idées sont sophistiques. Plusieurs d'entre eux porteraient contre Aristote lui-même autant que contre Platon. 2° La théorie des Nombres-Idées a dans le Platonisme une importance considérable. Ces dix nombres, composés de l'un et la dyade du Grand et du Petit, occupent dans la doctrine la place la plus haute; ils ne sont pas des intermédiaires entre les Idées et les Choses sensibles, comme les Nombres mathématiques, mais ils sont inférieurs aux Idées mêmes, dont ils régissent les rapports; 3° le véritable intermédiaire c'est l'âme du Monde, qui est le lieu des Idées et dont l'activité introduit l'ordre dans les choses.

Chemin faisant, M. Robin donne son avis sur une foule de questions relatives au Platonisme. Par exemple, il donne de la théorie de la χώρα une interprétation qui concorde avec celle qu'en avait proposée M. Rivaud, bien qu'elle ait été obtenue par une méthode très différente, et indépendamment du travail de M. Rivaud. Cet ouvrage témoigne d'une très grande érudition, et il a été fait avec le soin le plus minutieux. La forme en est toujours très claire et très précise, malgré l'extrême difficulté du sujet. Il est permis d'en trouver les conclusions excessives. M. Robin, qui veut ignorer Platon, fait au moins deux hypothèses que sa méthode excluait : d'abord que Platon a composé une œuvre systématique et cohérente, et ensuite qu'Aristote est le continuateur de Platon. Les résultats les plus importants de son interprétation (par exemple la situation des Idées-Nombres) restent de pures conjectures, malgré le grand effort qu'il fait pour les justifier par des textes. Enfin est-il possible de faire un tout avec les indications d'Aristote? Ces indications se rapportent, semble-t-il, à des périodes différentes de la vie de Platon, et peut-être même autant ou plus aux disciples de Platon qu'à leur maître. La synthèse provisoire que tente M. Robin est donc prématurée. Mais, si les conclusions du livre sont discutables, on admirera la science et le talent de l'auteur, et le colossal effort que son travail représente. Et ce travail demeure un répertoire excellent pour l'étude non seulement de Platon, mais surtout d'Aristote.

La théorie platonicienne de l'Amour, par Léon Robin, 1 vol. in-8 de 229 p., Paris, Félix Alcan, 1908. — M. Robin analyse d'abord les trois dialogues qui contiennent la théorie platonicienne de l'Amour (*Lysis*, *Banquet*, *Phèdre*), en se limitant pour les deux derniers aux textes qui exposent la doctrine de Platon sur l'Amour (le discours de Socrate dans le *Banquet*, les deux discours de Socrate dans le *Phèdre*). Après avoir montré dans le *Lysis* que la conception ordinaire de l'amitié ne suffit pas, Platon établit, dans le *Banquet*, que l'Amour, puissance intermédiaire entre les réalités parfaites et le Monde sensible, est l'aspiration vers la possession éternelle du Bon. Le *Phèdre* explique ce désir : L'âme ayant goûté le bonheur dans une vie antérieure ressent vivement le contraste entre la vie terrestre, douloureuse et limitée, et la joie sublime qu'elle a connue : elle veut fuir le corps, s'évader de sa prison matérielle. L'examen chronologique confirme cette analyse. Car le *Lysis* précède le *Banquet* auquel fait

suite le *Phèdre*. Le *Banquet* n'est pas antérieur à 385 : il répond non à la diatribe de Polycrate, mais au *Plutus* d'Aristophane (388). Le *Phèdre* n'est pas, comme on le dit souvent, un des premiers dialogues de Platon : il est postérieur au *Phédon* auquel il renvoie ; à la *République*, car la doctrine des parties de l'âme y est plus précise et mieux fixée ; il est proche par le contenu du *Lysis*, du *Philèbe*, des *Lois*, et des dialogues logiques. L'Amour est donc un démon. Sa nature est synthétique, intermédiaire entre l'Intelligible et le sensible. Mais il est, comme l'âme, cause de mouvement et de vie. Les âmes mêmes sont des démons. Ou plutôt, ce nom convient à la partie intellectuelle de l'âme ; l'Amour, sous sa forme la plus parfaite, appartient à l'âme intellectuelle, intermédiaire entre le monde des Idées et le monde sensible. Il appartient donc aussi à l'âme du Monde, composé de Fini et d'Infini, le plus grand des démons. De là suit que l'Amour a dans le platonisme un rôle considérable. Il nous élève à la contemplation de la Beauté. Or, la Beauté est un rapport universel qui domine le monde sensible et le Monde des Idées. Unis à la nature corporelle, l'âme et l'Amour peuvent se pervertir, mais en eux réside cependant toute la force de la vie.

Ces conclusions, justifiées par des dissertations très savantes et très ingénieuses, restent discutables. Sans doute, M. Robin adopte une chronologie raisonnable, mais les moyens qui lui servent à l'établir sont insuffisants : le progrès logique du *Banquet* au *Phèdre* n'est pas évident ; il y a peu de fond à faire sur les allusions d'un dialogue à un autre. Seule l'étude externe des textes serait convaincante. Et les recherches stylistiques (vis-à-vis desquelles M. Robin conserve quelque méfiance) sont encore trop imparfaites, pour fournir une preuve décisive. L'identification des âmes et des démons reste douteuse : le texte du *Timée* (41 A-B) n'est pas assez explicite. Et le mot δαίμων est, en grec, d'un usage si général que son application à l'âme ne prouverait pas grand'chose. Enfin, il est impossible d'isoler ainsi la doctrine platonicienne de l'Amour. Le *Banquet* et le *Phèdre* font partie d'un cycle rhétorique et poétique très important. Ils se rattachent, comme leur forme même le prouve, à toutes les discussions érotiques que les Sophistes avaient mises en honneur. Platon y traite des sujets « d'actualité ». Il est malaisé d'en tirer une doctrine cohérente, à moins de « compléter » Platon, comme l'a fait M. Robin, avec plus d'ingéniosité et d'habileté, sans doute, que de rigueur véritable.

Die typischen Geometrien und das Unendliche, par Branislav Petronievics. 1 vol. in-8 de 87 p. ; Heidelberg, Carl Winter, 1907. — M. Petronievics développe dans son nouveau travail les idées formulées dans ses *Principien der Metaphysik* (1904). Dans ce dernier ouvrage, il expliquait par une théorie finitiste la constitution du temps et de l'espace. Dans le présent travail l'auteur établit la possibilité logique de l'espace discret (*konsekutiv*) et l'indépendance de la nouvelle géométrie (la géométrie finitiste de l'auteur) vis-à-vis de la métaphysique finitiste — bien que dans la section la plus importante de l'ouvrage il se prononce en faveur de la doctrine finitiste.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Dans la première partie l'auteur examine toutes les formes possibles de l'espace d'après quatre points de vue fondamentaux.

1° Au point de vue de la *réalité*, l'espace est vide ou réel.

2° Au point de vue de la *division en points*, l'espace est continu ou discontinu.

3° Au point de vue de la *séquence des points*, l'espace est consécutif ou inconsécutif.

4° Au point de vue du *nombre des points*, l'espace est fini ou infini.

En donnant à chaque type d'espace un caractère pris dans chacun des quatre groupes précédents, M. Petronievics obtient huit types spatiaux fondamentaux. Par exemple le premier type d'espace sera vide, continu, inconsécutif et infini (p. 15).

Dans la deuxième partie, l'auteur examine les deux principaux types d'espace qui correspondent à des géométries différentes, l'espace consécutif et fini et l'espace continu et infini. Il montre que la géométrie discrète qui répond au premier type d'espace peut être généralisée de façon à convenir à toutes les géométries, tandis que la géométrie continue n'a pas cette généralité. Dans la troisième partie, intitulée : Les nombres transfinis et le discontinu consécutif (*Diskretum konsekutive*), l'auteur, après avoir montré que la nature de l'infinitisme est contradictoire au point de vue de la « logique réelle », est amené à chercher un nouveau fondement pour la doctrine finitiste. Tandis que, dans son précédent ouvrage métaphysique, M. Petronievics partait de la critique logique de la notion d'infini pour aboutir à la possibilité logique de l'espace discontinu consécutif ; ici, inversement, il part de cette dernière notion pour en déduire

l'impossibilité de l'infini. Il étaye ses théories sur une discussion de la théorie des nombres transfinis de Cantor et de Véronese et il essaie de montrer que ces nombres ne s'appliquent pas au discontinu consécutif (*Diskretum konsekutive*). Dans la quatrième partie l'auteur fait quelques remarques sur le problème du continu. Il observe qu'il y a intérêt à séparer le problème du continu géométrique du problème du continu arithmétique, et tandis que le premier se résout facilement, le deuxième demeure sans solution.

De vagues dissertations à propos d'une géométrie qu'on aperçoit dans le lointain, et comme dans un brouillard, aucune preuve mathématique, aucune justification positive, telle est la méthode de M. Petronievics. L'ouvrage que nous venons d'analyser remplaçant les démonstrations par les développements purement verbaux doit être condamné en bloc parce qu'il pèche par la base. Ce n'est pas tel ou tel point particulier de la doctrine de M. Petronievics que l'on doit discuter — car il faudrait pour cela accepter sa manière de raisonner dans une certaine mesure; c'est la conception scolastique d'où il est parti qu'il faut rejeter catégoriquement. Pour faire de la critique ou de l'histoire il faudrait un bon jugement et des connaissances scientifiques nombreuses et précises, mais ces qualités sont, avouons-le, complètement inutiles pour écrire un roman idéologique tel que M. Petronievics nous en donne un.

Die Willens-freiheit und ihre Gegner (2e édition augmentée), par le Dr Constantin Gutberlet, 1 vol. in-8° de 458 p., Fulda, Fuldaer Actiendruckerei, 1907. — Ceci est un livre de polémique. L'auteur le reconnaît dans la préface : « Nous avons donné une réfutation complète, décisive, universellement intelligible du monisme moderne, une apologie universellement compréhensible, invincible de la conception chrétienne. »

Après une position préalable du dogme du libre arbitre, c'est une suite de chapitres discutant une série de doctrines, assez dissemblables entre elles, mais toutes opposées au libre arbitre. L'exposé est clair et loyal. Mais, qu'il s'agisse de la statistique morale, de l'anthropologie, du déterminisme social ou psychophysiologique, de divers systèmes philosophiques contemporains (Schopenhauer, Rée, Paulsen, Höffding, Hartmann, Windelband, etc.), l'auteur n'a pas à cœur de saisir les principes profonds et le sens réel : ce qui pourtant est nécessaire pour un jugement motivé et définitif. La discussion, malgré l'ampleur de certains chapitres, reste superficielle. Si les lois d'ensemble établies par les statistiques ne contraignent pas les individus; si les recherches de Lombroso et de son école n'établissent pas le déterminisme du crime même chez les tarés; si les théories de Litzt et Mohr sur l'influence du milieu social, si la psychologie expérimentale de Wundt, de Münsterberg, de Ziehen ne réussissent pas à enserrer d'un déterminisme exact l'activité individuelle, l'auteur ne précise pas, n'indique pas toujours les vraies et décisives raisons de ces limitations.

Et de plus dans ce livre, réédité et *fortement augmenté* en 1907, l'auteur croit toujours au libre arbitre métaphysique, que tous possèdent, plus fort que toutes les circonstances; il croit à la responsabilité absolue, le criminel ayant selon lui toujours gardé son libre pouvoir de décision, il oppose déterminisme et peine, déterminisme et moralité. Or, en France au moins, les idées sur la liberté, ne fût-ce que sous l'influence de M. Bergson, ont évolué, depuis le temps dont date cette conception du libre arbitre.

Si bien que ce livre est moins une « Apologie invincible » qu'un document sur une façon de penser qui date. Toujours est-il qu'il est fort bien informé; par ses analyses et ses références il fait connaître une série d'auteurs et d'ouvrages et, s'il ne semble pas fournir de conclusions acceptables, peut fournir d'utiles renseignements — quoique sa documentation (en dehors de l'anthropologie et de la statistique morale) soit à peu près tout allemande.

The Will to believe as a basis for the defence of religions faith, *a critical study* by Ettie Stettheimer, 1 vol. in-8°, 97 p. New-York, the Science Press, 1907. — Etude serrée et sévère des doctrines religieuses de James dans leur rapport avec sa théorie du jugement. L'auteur s'efforce de montrer, en la confrontant avec les doctrines allemandes contemporaines les plus voisines, que la thèse de James est foncièrement équivoque et ne constitue pas un apport bien solide à la philosophie volontariste. — Après un bon exposé, il essaie d'établir d'abord que la défense de la foi religieuse comme la tente James compromet la valeur de toute connaissance : car James oscille entre une séparation radicale de la foi et de la connaissance, et une réduction de la connaissance elle-même à une affirmation purement volontaire qui ne

serait pas nécessairement en rapport avec une réalité objective. — Puis, il veut montrer qu'elle compromet également l'idée de réalité objective, hésitant encore entre une conception de la libre croyance qui la ferait toute différente du jugement proprement dit, et une réduction de la libre croyance à un sentiment subjectif de conviction qu'on peut développer ou affaiblir à son gré. Enfin, il prétend que la croyance religieuse chez James constitue un cercle vicieux : parce qu'il n'établit nullement que, dans un jugement théoriquement incertain, la suspension de toute affirmation ou l'état de doute soit, autant que l'affirmation sans preuve, un état passionnel : ce n'est pas à la suite d'une démonstration, c'est par un acte de libre croyance qu'on nous demande en somme de croire et à la liberté du vouloir et à la liberté de la croyance même.

Cette critique est intéressante. On peut la trouver, en même temps que très sévère, un peu diffuse et confuse parfois. On peut regretter aussi que M. Stettheimer ne semble connaître que les doctrines allemandes, et ignore la plus voisine à coup sûr de la doctrine de James, celle peut-être où elle a sa source : la psychologie de Charles Renouvier.

L'orientazione psicologica dell etica e della filosofia del diritto, par le prof. Alessandro Bonucci, 1 vol. in-8 de 378 p., V. Bartelli, Perugia, 1907. — Il est impossible de résumer ici ce livre, qui est un véritable répertoire de tous les efforts des psychologues pour analyser les divers jugements et concepts moraux et juridiques. Il ne faut pas y chercher, comme le titre nous y porterait peut-être, un essai de solution, par la psychologie, des problèmes pratiques, ou une méthodologie générale destinée à nous fournir les moyens de les aborder, quelque chose comme la psychologie de l'homme de bien tentée par M. F. Rauh. C'est une simple analyse psychologique des sentiments moraux et des concepts juridiques que tente l'auteur, se plaçant successivement au point de vue subjectif (les jugements de valeur, la norme juridique) et au point de vue du contenu de ces jugements, de leur objet. Une doctrine générale s'en dégage, une sorte de subjectivisme empirique, avec lequel l'auteur nous semble vraiment identifier trop facilement la psychologie. L'intellectualisme lui paraissant définitivement condamné, c'est une sorte de sentimentalisme à demi utilitaire, à demi kantien, auquel il aboutit : le respect est le sentiment moral essentiel, mais ce sentiment individuel est suscité par les normes sociales qui s'imposent comme résultant des expériences de plaisirs et de peines faites par la collectivité. L'élément *rationalité* est dans tout cela singulièrement négligé. Ce sont également les caractères *objectifs* du droit, si bien mis en lumière par des juristes et des économistes dont M. Bonucci proclame un peu rapidement la défaite, et si accentués peut-être par l'évolution récente du droit civil, que l'auteur nous paraît refuser de voir, en identifiant la psychologie du droit avec une psychologie subjectiviste et individualiste, valable surtout pour le droit criminel. — Signalons l'abondance extrême des notes bibliographiques relatives à chaque problème effleuré. Il y a là une mine de références utiles, d'où le choix est peut-être trop exclusif, et où la science française est assez peu représentée.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue scientifique. 1er février et 8 février. P. 129-135 et 169-176.

Gustave Lebon. *L'éducation scientifique de la connaissance*. — Étude très générale, où l'auteur examine attentivement la connaissance qualitative et la connaissance quantitative des phénomènes, les lois scientifiques et leur degré d'exactitude, la valeur des faits d'expérience et d'observation, les méthodes d'observation et de raisonnement, l'interprétation mathématique des phénomènes, les grandes théories scientifiques et leur rôle, les conceptions scientifiques de l'Univers (Mécanisme-Énergétisme), pour aboutir à des vues très générales sur les interprétations scientifiques et théologiques des phénomènes inaccessibles et à une conception optimiste de l'inconnaissable considéré seulement comme un inconnu actuel. Nous ne saurions résumer un exposé déjà si succinct de questions si importantes. Signalons seulement quelques idées : la connaissance quantitative des phénomènes, qui se ramène « à la mesure de changements, c'est-à-dire de mouvements », tient non pas à ce que tous les phénomènes de la nature sont d'origine cinétique, mais à ce que la structure de nos sens et des instruments qui les complètent « ne nous permet de percevoir que ce qui se manifeste sous forme de mouvements ». « Nos instruments de mesure sont les véritables réactifs qui nous permettent de connaître exactement les choses... Chaque ordre de phénomènes a son réactif approprié. Dès qu'un réactif nouveau est trouvé, un phénomène nouveau apparaît et l'édifice

de la Science grandit » (p. 133). Passons sur la conception de la loi, obtenue en créant une discontinuité abstraite dans le complexus des phénomènes, qui ne peut donc avoir qu'une exactitude relative et ne représente qu'une vérité moyenne, — sur la conception du fait, qui n'est jamais quelque chose de simple, mais consiste toujours dans une synthèse d'éléments plus ou moins nombreux, — sur les méthodes d'observation et de raisonnement, où l'auteur signale avec justesse l'importance de l'analogie comme processus de connaissance. Venant au rôle de l'analogie mathématique et physique, l'auteur tend certainement à en restreindre le plus possible l'importance, en contestant la fécondité et mettant en garde contre le prestige des formules, qui semblent transformer en certitudes les incertitudes », et il appuie son opinion sur celle de Chwolson, qui constate que l'importance de la physique mathématique a diminué : 1° parce qu'elle n'est en état de résoudre que des problèmes relativement très simples; 2° parce que même dans ces problèmes simples « les formules finales de la physique mathématique sont souvent si extraordinairement compliquées que leur utilisation est pratiquement impossible ». La fécondité que n'a pas l'analyse mathématique, c'est aux grandes théories qu'il faut l'attribuer : en effet, le progrès de la science se fait par un double processus, les théories ordonnant les faits connus et en enfantant de nouveaux, les nouveaux faits forcant les théories à se transformer et à s'élargir.

8 février 1908. P. 161-166. De Cyon. *La réfutation scientifique de l'apriorisme kantien.* — Cet article est la préface d'un ouvrage de M. de Cyon : « Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne für Raum und Zeit. » M. de Cyon a été conduit par ses recherches expérimentales sur l'oreille et le labyrinthe à cette conclusion : « Le labyrinthe doit être considéré comme le siège de deux organes sensoriels : un organe du sens géométrique, grâce aux sensations des trois directions des canaux semi-circulaires, et un organe du sens arithmétique, grâce aux sensations sonores. A l'aide de ces deux sens mathématiques, nous parvenons à la représentation d'un espace tridimensionnel et nous formons nos concepts de temps et de nombre. » M. de Cyon énumère les principales conclusions de son livre : « 1° L'orientation dans le temps et la formation de nos concepts de temps dépend principalement, comme l'orientation dans l'espace et la formation des concepts d'espace, des fonctions du labyrinthe... 4° La continuité de nos perceptions de temps résulte du fait qu'il n'existe pas d'intervalles libres ou d'interruption, dans les excitations de notre système nerveux sensible... 5° Les parties du labyrinthe qui règlent dans l'espace toute notre activité motrice par la mensuration et la graduation de l'intensité des innervations transmises des centres cérébraux aux muscles, dominent aussi ses mouvements dans le temps par le fait qu'elles règlent et mesurent exactement la successivité et la durée de ces innervations... 6° La connaissance du nombre indispensable à la mensuration des processus dans le temps de l'ordre sensitif ou moteur nous est donnée par les excitations sonores arithmétiquement déterminées des ramifications nerveuses dans le limaçon. 7° C'est dans les centres cérébraux où ces excitations des terminaisons nerveuses sont transmises et utilisées par mensurations, que nous possédons de véritables appareils à calculer. Le limaçon doit donc être désigné comme l'organe du sens arithmétique, analogue au sens géométrique de l'appareil semi-circulaire. Les sensations sonores remplissent pour un organe le rôle que les sensations de direction remplissent pour l'autre. — On voit que, dès à présent, on peut affirmer avec certitude que, pas plus pour le temps et le nombre que pour l'espace, il ne saurait être question d'une origine aprioristique. » Voilà la nouvelle réfutation de Kant : au lecteur d'en juger! — Ajoutons que M. de Cyon prévoit des conséquences d'une portée incalculable, pour la philosophie et les mathématiques, de sa théorie, parce que par elle « l'origine de la géométrie et de l'arithmétique est ramenée à l'expérience sensorielle », et on s'explique par là pourquoi « les mathématiciens se voient forcés de reconnaître que la géométrie euclidienne, théoriquement la plus simple, est seule confirmée par l'expérience ».

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. Robin, agrégé de philosophie, professeur au lycée d'Angers.

I. La théorie platonicienne de l'Amour.

M. *Croiset* invite M. Robin à présenter un court exposé de sa thèse, et d'en indiquer à la Faculté la méthode et les conclusions.

M. *Robin.* On n'a jamais étudié la théorie platonicienne de l'Amour dans ses rapports avec les théories centrales de la philosophie platonicienne. Or ces rapports

sont très étroits. Il est intéressant de suivre, à travers les dialogues de Platon, le progrès de ses idées sur l'amour. Il est intéressant de voir comment cette théorie se complète ou se transforme du *Lysis* au *Banquet* et du *Banquet* au *Phèdre*. En second lieu, il est important de montrer quels sont les rapports de la dialectique et de l'amour. Peut-être arrivera-t-on ainsi à déterminer quel a été chez Platon le rôle du sentiment, et si la philosophie de Platon est un intellectualisme ou un mysticisme. Dans l'idée qu'il se fait d'Eros, entre-t-il des éléments extra-intellectuels, sentimentaux, mystiques? C'est ce qu'il est important d'étudier. D'autant que du même coup on aura sans doute occasion de déterminer quel est le sens, quelle est la portée et quelle est la nature du mythe dans la philosophie platonicienne.

Mais s'il s'agit en premier lieu de suivre, à travers les dialogues de Platon, l'évolution de la théorie de l'Amour, c'est d'abord la question de l'ordre chronologique de ces dialogues qui se pose. On sait combien cette question est obscure, on sait aussi quelle est son importance. Les dialogues qui traitent de l'amour sont le *Lysis*, le *Banquet* et le *Phèdre*. Faut-il placer le *Phèdre* avant ou après le *Banquet*? C'est une question essentielle, puisque la théorie de l'amour dans le *Banquet* n'est pas la même que dans le *Phèdre*. Et c'est une question dont on comprendra toute l'importance, si l'on remarque que, selon que le *Banquet* est postérieur au *Phèdre*, ou le *Phèdre* au *Banquet*, la théorie de l'Amour est chez Platon épisodique, et en quelque manière indépendante, ou au contraire elle est fondamentale et dépend étroitement des idées essentielles de la philosophie platonicienne. Or, il paraît certain que le Phèdre est postérieur au Banquet. Et j'en ai donné les raisons. J'ai signalé dans le *Phèdre* des renvois au *Banquet* et au *Phédon*. Il n'y a pas, dans le *Banquet*, des renvois au *Phèdre*. Mais, de plus, j'ai essayé d'établir que le *Phèdre* est postérieur non seulement au *Banquet*, mais encore à la *République*. Car on trouve, dans la *République*, la théorie du *Phèdre* à l'état d'ébauche. De plus, j'ai montré que le *Phèdre* est postérieur aux grands dialogues dialectiques (le *Sophiste*, etc.). On peut s'en convaincre si l'on veut bien remarquer que c'est dans le *Phèdre* que Platon a exposé sous sa forme la plus complète sa théorie de la dialectique. Et enfin, le *Timée* lui-même est antérieur au *Phèdre*. Car, dans le *Timée*, certains mystères (la chute de l'âme) restent en suspens, certaines solutions restent obscures. Et ces questions sont résolues, ces solutions sont éclaircies dans le *Phèdre*. Ainsi nous sommes conduits à placer le *Phèdre* tout près des *Lois*, à la fin de la vie philosophique de Platon. Ce qui revient à dire que la théorie de l'Amour n'est pas chez Platon un épisode, mais tient au fond même de sa pensée, et dépend étroitement de ses idées fondamentales. J'ai essayé de réfuter, dans ma thèse, toutes les objections qui ont été élevées contre l'antériorité du *Banquet* sur le *Phèdre*. Une seule est spécieuse : c'est celle qui s'appuie sur l'éloge d'Isocrate qu'on lit dans le *Phèdre*. Le *Phèdre* serait donc antérieur à la brouille de Platon et d'Isocrate, et par conséquent, antérieur au *Banquet*. L'argument porterait si cet éloge d'Isocrate n'était pas, comme j'ai essayé de le montrer, de pure ironie.

Après avoir ainsi restitué, à l'aide de la chronologie, à la théorie du *Phèdre*, sa véritable place dans la philosophie de Platon et sa véritable portée, j'ai essayé d'exposer dans le détail cette théorie, et de déterminer quels sont les principaux caractères de l'Amour platonicien. J'ai montré que, chez Platon, l'amour est une fonction essentielle de l'âme. Il est le moteur de l'intellect. C'est un principe de synthèse, de médiation entre le sensible et l'intelligible. C'est un médiateur et, comme dit Platon, un « δαίμων ». L'amour est donc chez Platon un principe intellectuel et la méthode de l'amour se rapproche beaucoup de la méthode de la dialectique. — L'amour est médiateur entre le sensible et l'intelligible. C'est-à-dire qu'il est, tout comme la dialectique, un moyen d'arriver aux Idées en partant de l'expérience. La méthode de l'amour est une dialectique empirique ascendante. — Tels sont, résumés très sommairement, les principaux caractères de l'Eros platonicien.

M. *Croiset* félicite M. Robin de son ingéniosité. Il loue la sûreté de ses connaissances philologiques et philosophiques, sa science de la langue grecque, son intelligence de la pensée platonicienne. Mais il fait toutes réserves sur les arguments chronologiques qu'a employés M. Robin. D'ailleurs, d'une manière générale, il ne croit pas qu'il soit indispensable, pour comprendre la pensée de Platon, de connaître l'ordre chronologique de ses dialogues. En tous cas, c'est impossible. Sans doute, on sait que le *Lysis* est un des premiers dialogues de Platon, et il est sûr que les *Lois* sont au terme de sa vie philosophique. Mais il est impossible d'aller plus loin. Aucune des méthodes

proposées n'a donné de résultats probants. Il est sûr, en premier lieu, que les raisons logiques ne sont pas valables. — Chacun est disposé à ordonner la série des dialogues de Platon d'après l'idée qu'il se fait de l'évolution de la philosophie platonicienne. — Mais c'est un cercle vicieux. Peut-on dire que tel dialogue est antérieur à tel autre dialogue, que le *Timée* par exemple est antérieur au *Phèdre*, parce que le *Timée* ne contient qu'une ébauche des théories qui sont développées dans le *Phèdre*? Ébauche soit : mais pourquoi cette ébauche ne serait-elle pas tout aussi bien un résumé? Tous les arguments de cette nature sont à deux tranchants.

Reste la méthode stylistique de Lutoslawski. Elle consiste essentiellement à comparer des choses qui ne sont pas comparables. Et si l'on allègue en sa faveur que les résultats qu'elle obtient coïncident parfaitement avec les résultats obtenus par d'autres méthodes, avouons du moins que cette concordance, d'ailleurs incomplète, n'a pas de quoi surprendre.

Il est vrai qu'on peut tirer des conclusions chronologiques de certaines allusions que contiennent les dialogues à des événements dont par ailleurs on connaît la date. Ainsi, on s'est autorisé de l'éloge d'Isocrate, du « jeune Isocrate » pour placer le *Phèdre* avant le κατὰ σοφιστῶν d'Isocrate, puisque c'est le κατὰ σοφιστῶν qui nous révèle la brouille de Platon et d'Isocrate. C'est incertain, j'en conviens. Mais je ne puis admettre que (comme l'affirme M. Robin pour placer à une date plus récente la composition de Phèdre), l'éloge d'Isocrate soit ironique. Pourquoi ironique?

M. *Robin*. Je crois cependant que la concordance très exacte des termes du « Κατὰ σοφιστῶν » et des termes du *Phèdre* indique l'intention ironique de Platon.

M. *Croiset*. Cette concordance, c'est vous qui la créez. Vous placez d'un côté sur une fiche le mot d'Isocrate, et de l'autre côté, sur une autre fiche, le mot de Platon. Et vous dites « Voilà qui concorde ». Mais on ne doit pas morceler un texte de cette manière.

M. *Robin*. Soit! Mais il y a (en tout cas) certains termes du *Phèdre* qui ont une intention ironique dans l'esprit de Platon. Voyez par exemple comme il parle du « bon naturel » d'Isocrate.

M. *Croiset*. Vraiment, je ne vois pas là d'ironie, Vous êtes plus ironique que Platon. Platon parle du « jeune » Isocrate. Pour pouvoir affirmer que ce passage est ironique, il faudrait savoir qu'à cette date Platon est brouillé avec Isocrate. Cette brouille ne nous est connue que par le Κατὰ σοφιστῶν. Quelle est la date de Κατὰ σοφιστῶν? Je n'en sais rien du tout.

M. *Robin*. J'abandonnerai donc la critique externe. Mais voyez : cet éloge d'Isocrate est introduit d'une façon tout à fait inopinée et singulière.

M. *Croiset*. Je n'en suis pas frappé. D'ailleurs, dans le *Phèdre*, il y a aussi un éloge de Périclès, que Platon n'a pas toujours loué. Et cet éloge ne s'accorde-t-il pas très bien avec les flatteuses prédictions de Socrate sur le jeune Isocrate. Aussi bien quand Platon est ironique, il me semble qu'on s'en aperçoit. Je vous avouerai qu'ici, l'ironie, puisqu'ironie il y a, me paraît assurément très subtile. Enfin vous savez que la question des rapports d'Isocrate et de Platon est des plus obscures. Nous sommes ici dans le conjectural et dans l'incertain. Sans doute Platon et Isocrate ont été un moment brouillés. Mais Speusippe, neveu de Platon, a suivi les leçons d'Isocrate. J'ai cru devoir faire ces réserves. Mais je tiens à redire avec quel soin et quel talent la thèse est faite.

M. *Delbos* loue l'érudition solide et la parfaite probité de la thèse. Mais M. Robin n'a pas seulement les qualités d'un érudit. Il apporte réellement une interprétation assez neuve et fort intéressante de la théorie platonicienne de l'amour. Le malheur est que cette interprétation dépend étroitement des considérations chronologiques que l'auteur a développées. Et M. Delbos est obligé de faire sur cette chronologie certaines réserves.

Mais tout d'abord il regrette que M. Robin ait si étroitement limité son sujet. C'était assurément son droit. Il n'empêche qu'on eût aimé savoir comment le problème de l'amour s'est introduit dans la philosophie grecque et comment cette question était traitée dans l'école socratique.

Si nous envisageons maintenant le problème chronologique, je m'accorde avec M. Robin pour placer le *Lysis* avant le *Phèdre* et aussi, sans trop de difficultés, le *Phèdre* après le *Banquet*. Mais la question de la place respective du *Phèdre* et du *Timée* est délicate et la solution de M. Robin problématique.

M. *Rolin*. Je ne saurais dire en effet quelle est la date exacte du *Timée* et quelle est la date du *Phèdre*. Mais on peut établir que le *Timée* est antérieur au *Phèdre* : c'est une impression, mais qui s'appuie sur des raisons sérieuses.

M. *Delbos*. Pourtant la doctrine des idées dans le *Timée* est plus développée que dans le *Phèdre*.

M. *Robin*. Oui, mais j'ai montré qu'il y

a des détails du *Phèdre* qui supposent le *Timée*, et la réciproque n'est pas vraie.

M. *Delbos*. Certainement il faut admettre que le *Timée* n'est pas loin du *Phèdre* : mais c'est tout ce qu'on peut dire. On peut affirmer que, quand Platon écrit le *Phèdre*, il est en état d'écrire le *Timée*. On ne peut dire que le *Timée* est écrit avant le *Phèdre*.

La doctrine de l'âme dans le *Phèdre* a un caractère mythique : elle est bien plus rationnelle dans le *Timée*, qui affirme l'immortalité de l'âme. D'ailleurs, pour éclaircir cette question, vous auriez pu recourir à un procédé que vous avez négligé. Il fallait comparer le 9e livre des *Lois* et le *Phèdre* au point de vue de la division des parties de l'âme. Vous voyez que je reconnais la complexité de la question. Il reste qu'il paraît fort étrange qu'après avoir exposé dans le *Timée* la doctrine des Idées sous une forme systématique, Platon soit revenu dans le *Phèdre* à une théorie indéterminée et mythique.

M. *Robin*. Je ne trouve pas que les théories du *Phèdre* soient indéterminées.

M. *Delbos*. C'est que vous les poussez dans le sens de votre thèse. Il y a là, je le crains, des interprétations un peu arbitraires. Je n'en méconnais pas l'intérêt, mais enfin quand vous dites l'amour est un démon, et l'âme une fonction démoniaque, c'est intéressant parce que vous réagissez ainsi contre une interprétation étroitement rationaliste du platonisme. Mais en faveur de cette thèse vous n'invoquez qu'un seul argument. Cette interprétation, dites-vous, est conforme à celle des néo-platoniciens. Mais Platon n'est pas responsable de ses disciples. Vous avez été entraîné par vos idées personnelles. Vous avez eu le désir de rejoindre votre première thèse à votre grande thèse.

M. *Robin*. Non! j'ai fait mon travail sans savoir où j'allais et je me suis placé en toute bonne foi devant les textes de Platon.

M. *Delbos*. Sans aucun doute! mais n'oubliez pas qu'à côté de la volonté ou du désir conscient, il y a les raisons subliminales.

M. *Robin*. Je sais bien le danger des suggestions inconscientes. Mais je crois pouvoir affirmer que je n'ai pas été vers la jonction de mes deux thèses.

M. *Delbos*. Mais non, vous n'y êtes pas allé, seulement vous y êtes arrivé. Je termine en rendant hommage à la rigueur, à l'intérêt, à l'honnêteté de votre travail.

M. *Séailles*. Je m'associe aux éloges de MM. Croiset et Delbos, et je suis heureux de pouvoir rappeler à M. Robin quel cas Brochard faisait de son talent. Il avait lu en manuscrit la grande thèse de M. Robin et il en vantait les mérites. Je présenterai cependant à M. Robin quelques observations. Et, d'abord, c'est sa méthode elle-même qui me paraît contestable. On appelle les matinées de ce genre « méthodes scientifiques ». Mais ce qui justifie une méthode scientifique, c'est son succès. Or, s'il s'agit des recherches que M. Robin a entreprises, on sent que les résultats ne légitiment pas la méthode. Au reste, ce n'est pas ici une objection que je soulève : je vous fais part d'un scrupule. Ce n'est pas une objection, et c'en est une grosse. C'est une objection qui porte sur tout. C'est donc comme si elle ne portait sur rien.

M. *Robin* répond qu'à défaut de certitudes on aboutit à des probabilités.

M. *Séailles* regrette que ces probabilités ne soient pas plus convergentes. Du reste, M. Séailles pense comme M. Delbos que, quelle que soit la beauté et la généralité du *Phèdre*, on a l'impression que le *Timée* systématise et organise des notions qui dans le *Phèdre* sont mal débrouillées et confuses. Il est normal que la pensée mythique et enveloppée précède la pensée analytique et organisée.

M. *Robin* fait remarquer qu'on peut dire aussi bien qu'après avoir exposé des théories sous leur forme abstraite, Platon pour les répandre leur a donné une forme poétique.

M. *Séailles*. C'est bien vrai ; vous voyez donc qu'on ne sort pas de l'impasse. Vous voyez qu'en ces matières tout argument est à deux tranchants. Mais je ne veux pas insister plus longtemps sur ce point.

M. *Séailles*, après avoir demandé au candidat quelques renseignements sur la nature des démons platoniciens, regrette que les conclusions de l'auteur sur la nature de l'amour ne soient pas très déterminées. D'une part, M. Robin voit dans l'amour une fonction de l'intellectuel et d'autre part il en fait un enthousiasme. Vous semblez dire deux choses contraires. D'une part vous faites de l'amour une sorte de dialectique : et d'autre part vous affirmez que l'amour est différent de la dialectique.

M. *Robin*. Platon dit que l'amour est un délire. C'est-à-dire que l'amour est une certaine émotion qui marche vers l'analyse, un moteur de l'intelligence qui la pousse à la dialectique. J'ai appelé la méthode de l'amour platonicien une sorte de dialectique empirique ascendante.

M. *Séailles* remercie le candidat de ses explications et lui renouvelle ses éloges.

M. *Girard*. Vous débutez par une analyse de *Lysis*, qui est consacré à l'étude de l'amitié. Vous étudiez ensuite le *Banquet* et le *Phèdre* consacrés à l'étude de l'amour. Vous n'expliquez pas si pour les Grecs l'amour et l'amitié sont une même chose.

M. *Robin* ne voit pas de différence entre l'amitié du *Lysis* et l'amour du *Banquet* : les questions posées par Platon dans le *Lysis* sont résolues par lui dans le *Banquet* et le *Phèdre*.

M. *Girard*. C'est donc que pour les Grecs il n'y avait pas de différence entre l'amour et l'amitié ?

M. *Robin*. C'est à peu près mon avis.

M. *Girard*. C'est bientôt dit, mais d'ailleurs vous vous enlevez le moyen de résoudre ce problème. Je ne crois pas à la légitimité d'une méthode qui étudie les idées à part de la vie, qui ne replace pas les idées grecques dans la vie grecque, mais qui les isole et pour ainsi dire les suspend. Il y a là des nuances extrêmement délicates, mais réelles. Le sentiment de l'amitié et le sentiment de l'amour empiètent l'un sur l'autre chez les Grecs. Ce n'est pas douteux. Il eût fallu le dire, et serrer la question de près. Mais pour y réussir, il fallait d'abord, avant de regarder les idées grecques, regarder la vie grecque. Je regrette que M. Robin ne l'ait pas fait. — M. Girard termine par l'éloge du candidat.

II. **La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, étude historique et critique.**

M. *Robin*. C'est un fait digne de remarque que les divers interprètes de la philosophie de Platon n'ont jamais pu se mettre d'accord. Les uns la tirent dans le sens de la pensée moderne; d'autres s'efforcent d'y retrouver des étapes et entreprennent de reconstituer l'évolution du système. J'ai pensé, en présence de ces divergences, qu'il pourrait être intéressant et utile, après avoir lu Platon, de demander aux anciens sous quel jour ils l'ont vu. Sans doute ils ne l'ont pas toujours compris de la même manière, mais du moins ils ont pu l'étudier avec un esprit plus semblable au sien que le nôtre. C'est à Aristote que j'ai demandé une explication du platonisme. Comment Aristote a-t-il compris Platon? Comment l'a-t-il critiqué? Retrouve-t-on dans les théories aristotéliciennes des influences de la pensée de Platon, et lesquelles? On voit quel vaste champ d'exploration était ouvert : j'ai essayé de traiter une des innombrables questions qui se posaient devant moi. En séparant la théorie des Idées et la théorie des Nombres, voici les principaux résultats auxquels je suis parvenu :

1° Au sujet des Idées, il résulte de l'étude d'Aristote que pour Platon les Idées sont bien à part (χωρισταί); encore imprégné de mythologie, il a été amené à séparer effectivement ses concepts des choses. La plupart des interprétations modernes sont donc à rejeter sur ce point.

2° Au sujet des Nombres, Aristote nous offre une doctrine des nombres idéaux parfaitement cohérente, doctrine qui se rattache à la période de l'enseignement oral de Platon. Ces nombres idéaux sont des substances ayant une existence à part, comme les Idées.

Reste alors à savoir comment se concilient les Nombres et les Idées, et sur ce point trois solutions sont possibles : 1° les Nombres sont sur le même plan que les Idées; mais cette concordance fait naître de nombreuses difficultés; — 2° le Nombre est postérieur à l'Idée; mais alors le Nombre idéal se rapproche fort du nombre mathématique; — 3° les Nombres sont antérieurs aux Idées. Telle est la solution que j'ai adoptée. Les Nombres sont les modèles des Idées, ils sont les types des relations qui peuvent s'établir entre elles. L'Idée n'est pas quelque chose de simple; sa simplicité est ordonnée et non pas absolue; les Idées sont pluralité, mais elles peuvent former une unité, et deviennent ainsi les types de la constitution des Nombres. Quant aux nombres mathématiques, ils apparaissent comme intermédiaires entre la sphère idéale et la sphère sensible, et leur rôle consiste à introduire la quantité dans le monde sensible.

Je reconnais en terminant que ma méthode fait appel à l'hypothèse; mais il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'exclure l'hypothèse en pareille matière, l'histoire de la philosophie étant faite d'interprétations.

M. *Rodier*. Vous me permettrez d'abord, Monsieur, d'évoquer ici la mémoire de Victor Brochard. Ce maître vénéré se promettait d'être à cette place le jour où vous soutiendriez votre thèse, dont il faisait le plus grand cas. « La thèse de M. Robin », écrivait-il, « sera considérée par tous les juges compétents comme une contribution de premier ordre à l'histoire de la pensée grecque. » Je m'associe à ces éloges, et je considère que sur beaucoup de points votre travail est définitif.

Je viens maintenant aux critiques, et

je ne vous les ménagerai point. Et, tout d'abord, je trouve votre méthode déconcertante. Pour étudier Platon, vous avez voulu le voir à travers Aristote, lequel l'a vu à travers Xénocrate, lequel était loin d'être intelligent. Vous vous êtes ainsi lancé volontairement dans des difficultés inextricables. D'ailleurs l'attitude que vous aviez voulu adopter était intenable. En effet vous aviez lu Platon lui-même, et vous n'avez pu l'oublier. En sorte que l'interprétation alexandrine de Platon à laquelle vous a conduit Aristote, c'est en réalité vous qui y avez conduit Aristote.

D'autre part votre thèse eût pu être beaucoup plus courte : elle contient de nombreuses redites. Par exemple vous revenez en plusieurs passages sur cette idée que l'un et l'être ne sont pas un genre de l'être. La suppression de ces répétitions inutiles eût allégé votre travail.

M. *Robin*. Pour ce qui est de ma méthode, je reconnais sans difficulté qu'il est difficile de s'abstraire complètement de la pensée de Platon. Je reconnais également qu'Aristote a vu Platon à travers Xénocrate. Mais si je m'étais mis en face de Platon seul, j'aurais apporté mon platonisme, et c'est ce que je ne voulais pas. J'ai voulu essayer d'un autre genre de méthode, et j'ai fait un fragment d'histoire du platonisme. Je crois qu'il y a moins d'inconvénient à rester imprégné de Platon qu'à interpréter Platon à travers Leibniz et Kant.

Quant aux répétitions, elles m'ont paru nécessairement amenées par la suite des idées, et d'ailleurs Aristote n'est pas si clair qu'on ne soit obligé de reprendre ses idées à plusieurs reprises.

M. *Rodier*. Votre réponse est en partie satisfaisante. Mais j'aurais cependant préféré avoir *votre* Platon à côté de ceux qui existent déjà. D'ailleurs vous êtes bien obligé de faire un choix entre les indications d'Aristote et de donner votre interprétation. De sorte qu'en fin de compte, vous vous trouvez aussi nous avoir donné *votre* Platon sans le vouloir.

M. *Robin*. Je crois qu'en général on peut suivre l'opinion d'Aristote; lorsque je m'en écarte, c'est que j'ai des indices contraires et assurés.

M. *Rodier*. Vous plaidez les circonstances atténuantes. En fait vous avez fait d'Aristote un homme perfide, un homme capable de tout et qui a dénaturé les idées de Platon exprès pour les réfuter. Et si l'on se rappelle les termes pleins de respect dont Aristote use envers Platon dans un texte bien connu de l'*Éthique à Nicomaque*, ce ne peut être qu'un homme de mauvaise foi, un hypocrite.

M. *Robin*. Je ne pense pas qu'Aristote soit capable de tout. Mais il a été sophistique....

M. *Croiset*. Qui est-ce qui n'a pas été sophistique?

M. *Robin*. D'ailleurs il me semble indéniable que la perfidie se montre dans certains de ses procédés. Le texte de l'*Éthique à Nicomaque* prouve simplement qu'à certains moments Aristote a fait des politesses aux Platoniciens.

M. *Rodier*. Il est fâcheux que pour votre histoire du platonisme vous soyez tombé sur un aussi mauvais témoin qu'Aristote.

M. *Robin*. C'est un témoin quand même, et que l'on est bien forcé de prendre faute de meilleur.

M. *Rodier*. J'aurais voulu pouvoir descendre aux détails et vous montrer que souvent vos critiques d'Aristote sont peu fondées; par exemple à propos de la théorie du bien et de l'acte pur. Mais voici qui est plus important. Vous transformez Platon en un scolastique sans poésie. Mais Platon savait envelopper d'un voile exquis les obscurités de sa doctrine. Platon, à la fin de sa vie, a voulu construire le monde des Idées en allant du simple au complexe. Il a vu à ce moment que les Pythagoriciens avaient trouvé le moyen de faire du complexe avec du simple, et de même qu'ils avaient tenté la génération des nombres, de même il a voulu tenter la génération des idées. Il faut regarder comme un symbole l'assimilation des Idées aux Nombres.

M. *Robin*. En ce qui concerne l'époque de l'enseignement oral de Platon, nous avons un témoignage d'Aristoxène, qui rapporte que les auditeurs de Platon étaient déçus par l'exposé de ses théories, abstraites et dépourvues de charme. — Aristote n'a pu comprendre cette théorie des nombres qui ne sont pas des nombres. Platon est encore plein de mythologie. Aristote s'en affranchit bien davantage.

M. *Rodier*. La façon dont vous procédez à la reconstitution de la génération des Nombres chez Platon est étrangement obscure : je n'y ai rien compris.

M. *Robin*. Cette conception est en effet énigmatique, et les anciens l'ont toujours considérée comme mystérieuse. Mon effort a été de repousser les interprétations trop mathématiques.

M. *Lévy-Bruhl*. Votre travail est consciencieux et complet, et je tiens à vous en féliciter. Mais la discussion qui vient d'avoir lieu pourrait rendre sceptique. Après quinze ans du plus consciencieux labeur sur les mêmes textes, on aboutit

respectivement à des résultats divergents. Toute interprétation semble donc condamnée à demeurer subjective et hypothétique. Je remarque en passant que les anciens n'avaient pas la notion de critique objective.

Je crois pouvoir relever dans votre thèse un postulat : c'est solution et que la mystique platonicienne est intelligible.

M. *Robin*. Je ne cherche pas à expliquer, mais seulement à exposer.

M. *Lévy-Bruhl*. La philosophie platonicienne est un effort pour rationaliser ce qui n'est pas rationalisable. Platon cherche à mettre sous la règle de l'entendement des choses qui ne sont pas intelligibles.

M. *Robin*. C'est précisément cet effort pour rationaliser des idées religieuses qui est intéressant et mérite d'être étudié.

M. *Croiset*. Je vous renouvellerai les éloges que je vous adressais à propos de votre thèse complémentaire. Il est impossible de ne pas être touché du soin et de la conscience que vous avez apportés à votre travail, qui révèle en outre une grande connaissance du grec dont je vous félicite. Seulement, en vous lisant, j'ai le sentiment d'être très loin de Platon. Et je crois que votre méthode est sujette à caution. Entendez-vous, par platonisme, le platonisme de Platon ou le platonisme des Platoniciens? Si vous prenez ce dernier sens, votre méthode est légitime; mais si vous prenez le premier, elle ne l'est plus. D'autre part vous expliquez les obscurités de Platon par Aristote, et les obscurités d'Aristote par Alexandre d'Aphrodise et Simplicius. Mais un penseur comme Platon est trahi quand il est traduit par des scolastiques! Généralement les successeurs d'un homme de génie, voyant les difficultés de son système, élaborent une scolastique afin de lier toutes ces créations géniales et vivantes, mais souvent mal coordonnées. Ils échafaudent toute une construction dialectique pour démontrer que les idées contradictoires ne sont pas contradictoires, et détruisent ce qu'il y avait de génial dans l'œuvre du maître.

Quand Platon a-t-il été dialecticien? Quand il discutait avec ses disciples, d'abord: ensuite dans les dialogues où il avait affaire à des dialecticiens. Il me semble, pour ma part, que Platon, qui est un merveilleux poète et un génie intuitif, voit une solution avant de l'avoir démontrée; et comme son génie est poétique et plastique, ses visions sont précises, elles s'imposent à lui. Quand quelques-unes de ces visions sont contradictoires, Platon, descendu des hauteurs, cherche à les accommoder, à les concilier dialectiquement.

M. *Robin* se range à l'opinion de M. Croiset. On a beaucoup parlé du Platon poète, peut-être plus que du Platon dialecticien. C'est surtout ce dernier qui nous intéresse.

M. Robin est déclaré digne du grade de docteur, avec la mention : *très honorable*.

Thèses de M. Charles Lalo, agrégé de philosophie, professeur au Lycée de Bayonne.

I. L'Esthétique expérimentale de Fechner.

M. *Séailles*, président du jury, invite le candidat à résumer brièvement l'esprit et la méthode de son travail.

M. *Lalo*. Je commence par faire remarquer le lien qui existe entre mes deux thèses : celle dont il s'agit présentement complète l'autre. Le but de Fechner en effet a été celui même que je me suis proposé dans ma thèse principale.

Mon premier travail comprend deux parties : un exposé, puis une critique de l'esthétique expérimentale de Fechner.

L'idée dominante de Fechner est celle-ci : le beau, c'est le plaisir immédiat. Or ce plaisir peut être *matériel*, s'il dérive des objets eux-mêmes; ou *formel*, s'il dérive de leurs rapports; ou enfin *indirect*, s'il vient de l'association des idées.

Fechner distingue donc trois catégories de principes : la première comprend les principes *matériels*, la deuxième les principes *formels* qui, eux-mêmes, doivent être divisés en principes supérieurs et en principes inférieurs : c'est dans la démonstration de ces derniers que Fechner a montré le plus d'originalité. La dernière catégorie enfin comprend l'unique principe de l'association esthétique des idées.

Ces lois sont présentées dans le plus grand désordre. La « tendance à la stabilité » est indiquée cependant comme le lien pouvait servir à les unifier.

Les critiques qu'il convient, selon moi, d'adresser au système sont les suivantes :

1° Les trois sortes de principes ne sont pas absolument cohérentes.

2° Fechner n'a pas atteint ce qu'il y a de spécifique dans la beauté, il n'en a établi que les conditions. Je crois en effet que les faits esthétiques sont des faits sociaux.

M. *Lévy-Bruhl*. Je tiens à vous féliciter du travail consciencieux que vous nous présentez.

Cependant, ne vous êtes-vous pas un peu trop hâté? J'ai remarqué à la lecture de votre ouvrage, ici, des traductions fort imparfaites du texte de Fechner; là, quelques erreurs et, en particulier, celle d'avoir attribué à l'éditeur de Fechner l'appréciation ironique d'un directeur de revue; plus loin, p. 137, un manque de précision dans la pensée. Mais je ne veux pas m'attarder à des critiques de détail.

Votre ouvrage se présente comme « L'esthétique expérimentale de Fechner », or il ne traite pas seulement de cette esthétique, mais de toute l'esthétique de Fechner et, qui plus est, des théories de ses successeurs.

M. *Lalo*. La thèse présentait par là un plus grand intérêt.

M. *Lévy-Bruhl*. Sans doute, mais il fallait alors l'intituler « Esthétique de l'école de Fechner ».

Quant à l'Esthétique même de Fechner votre travail est insuffisant. Vous avez trop considéré Fechner comme un polygraphe : vous auriez dû nous montrer le rapport qui existe entre son esthétique et le reste de son œuvre. Le principe de stabilité auquel vous venez de faire allusion n'est pas quelque chose d'aussi accidentel que vous le pensez.

M. *Lalo*. Ce n'est qu'une hypothèse présentée par Fechner.

M. *Lévy-Bruhl*. Elle n'a cependant pas le caractère d'extrême généralisation que vous lui attribuez.

Enfin j'aurais voulu que vous nous parliez des rapports de Fechner avec Herbart et surtout Lotze, d'autant plus que Fechner lui-même les cite constamment et discute leurs théories.

M. *Basch*. La théorie de l'association se trouve tout entière dans Lotze.

M. *Lalo*. A ce compte j'aurais pu remonter jusqu'à Kant...

M. *Séailles*. Ce qui n'eût pas été si mal!

M. *Lalo*. Aristote...

M. *Lévy-Bruhl*. Vous exagérez.

M. *Lalo*. Si je ne me suis pas occupé des antécédents de la doctrine, c'est que j'étais beaucoup plus vivement intéressé par ses conséquences.

M. *Lévy-Bruhl*. Je conclus. Malgré son titre, votre ouvrage n'a pas un caractère bien historique. On sent qu'en écrivant ce travail d'histoire vous avez eu des préoccupations dogmatiques.

M. *Lichtenberger*. Je me bornerai à vous poser quelques questions. A la page 51, dans votre étude de la méthode de choix, vous indiquez l'effort de Fechner pour élargir cette méthode. Et sur l'exemple précis des deux Madones d'Holbein qui sont à Darmstadt et à Dresde, vous montrez qu'il admettait le procédé de statistique esthétique.

Je vous demande donc :

1° Si ce procédé est une application de l'esthétique expérimentale?

2° Si cette application relève de l'esthétique expérimentale ou de l'esthétique sociologique?

En outre, puisque quelques germanistes ont préconisé récemment la méthode statistique pour juger les œuvres littéraires, vous semble-t-il que cette méthode objective, appliquée à la littérature, soit comparable à celle de Fechner? Si oui, n'auriez-vous pas dû la proposer comme un développement de celle-ci?

M. *Lalo*. Les deux méthodes sont à peu près identiques. Elles ne se confondent cependant pas avec la méthode sociologique.

M. *Lichtenberger*. Vous auriez donc dû présenter la seconde comme un développement de la première.

M. *Basch*. Je me réjouis fort du choix de votre sujet. En France, nous ignorons à peu près complètement les théories des esthéticiens allemands, de Kant à Hegel et à partir de Hegel. Vous avez ouvert la voie, j'espère que vous continuerez d'y marcher.

Votre analyse est assez complète, votre critique me semble pénétrante et juste.

Je vous ferai observer cependant que plusieurs de vos traductions ne sont pas très heureuses, que dans votre bibliographie très copieuse — trop copieuse peut-être — manque un certain nombre d'articles et de livres très importants : ceux en particulier de l'article de Windelband (*Ueber experimentale Aesthetik*); les livres de Siebeck (*Das Wesen der asthetischen Anschauung*) et surtout les ouvrages si importants de Volkelt, de Dessoir, de Lipps.

M. *Lalo*. Le sujet précis que je m'étais proposé d'étudier ne m'a point paru réclamer la lecture de ces ouvrages.

M. *Basch*. Pardon! Vous critiquez l'Ecole de Fechner, il était nécessaire de prendre au moins connaissance des critiques analogues faites par les auteurs que je vous ai cités.

Je passe maintenant à quelques objections plus graves. Il y a une critique de certaines méthodes de fait que j'ai été étonné de ne pas rencontrer dans votre thèse. Fechner présente un objet à un individu et lui demande de répondre après trois secondes à la question suivante : Est-ce beau ou ne l'est-ce pas? C'est aller contre ce fait que en art, comme en dévotion, nous sommes sujets à ce que les

mystiques appellent des « aridités ». On ne vibre pas toujours devant un bel objet, surtout on ne vibre pas toujours immédiatement. En d'autres termes, la sensation esthétique ne se provoque pas à volonté. Et, par suite, la méthode de Fechner peut n'avoir pas grande valeur.

De même, vous n'avez pas assez dit combien l'abstraction est impossible en esthétique. La forme ne doit pas être séparée du contenu (*Inhalt*). Dans la contemplation d'une œuvre d'art, on sympathise avec cette œuvre, on devient l'œuvre même en quelque sorte : rectangle, s'il s'agit d'un rectangle, sphère s'il s'agit d'une sphère.

M. *Lalo*. Mais les artistes, suivant les époques, se sont identifiés avec des formes différentes. Il y aurait donc lieu de distinguer.

M. *Basch*. Je parle du contemplateur, Monsieur, non de l'artiste, du créateur. Et je soutiens que celui-là sympathise avec l'objet.

Voici enfin mon objection la plus grave; elle est relative au passage où vous traitez de l' « association » dans l'esthétique de Fechner. C'est sur cette théorie que l'école moderne a le plus insisté et celle qu'elle a le plus vivement critiqué. Or vous passez rapidement. Pourquoi?

M. *Lalo*. Fechner n'y a consacré qu'un chapitre.

M. *Basch*. Oui, mais c'est le chapitre qui, dans la suite, a été le plus fécond.

II. Esquisse d'une esthétique musicale scientifique.

M. *Lalo*. Deux idées essentielles ont inspiré ma méthode sur ce travail : la première, c'est que le fait concret ne s'explique que par une série d'éléments se subordonnant les uns aux autres; — la seconde, c'est que les faits sociologiques sont *sui generis* et se surajoutent aux autres.

Or je me suis placé en face du fait esthétique musical et j'ai voulu en rechercher scientifiquement les éléments. Dans une première partie, j'ai passé en revue les principales systématisations abstraites de la théorie musicale. J'en ai conclu que l'étude mathématique des faits musicaux ne pouvait fournir que des éléments très indéterminés. Dans une deuxième partie, je me suis placé au point de vue psycho-physiologique. Il m'a paru ne définir que l'agréable ou le désagréable, les formes ou les limites possibles, non le beau ou les formes artistiques usitées. Restait le point de vue purement psychologique, non moins insuffisant, selon moi.

C'est alors qu'après avoir successivement reconnu la nécessité et en même temps l'insuffisance de ces différents systèmes, j'en suis venu à formuler des lois sociologiques qui me semblent dominer la nature psychologique des éléments de l'art musical et qui, seules, peuvent leur conférer le caractère esthétique. Or ces lois sont de deux sortes : lois statiques et lois dynamiques. Ce sont celles-ci surtout que je me suis appliqué à mettre en lumière et, plus spécialement, la loi des trois états esthétiques, suivant laquelle, dans l'histoire de la musique, les classiques et les pseudo-classiques succèdent périodiquement aux primitifs et aux précurseurs et sont remplacés eux-mêmes par les romantiques et les décadents.

Ces lois sont très générales et ne reposent que sur des faits extrêmement complexes. On pourra donc leur faire bien des objections.

Mais ce qui importe ici c'est la méthode plus que le résultat : or je crois et j'ai voulu montrer que la méthode synthétique d'une esthétique intégrale serait de nature à doter enfin la science de l'art de ses bases vraiment scientifiques et positives.

M. *Séailles*. Il y a beaucoup de travail dans votre thèse. Mais je vous trouve bien audacieux d'avoir écrit des phrases comme celle-ci : « L'esthétique de l'avenir sera scientifique ou ne sera pas. » Vous avez manqué un peu de ce que Pascal appelait « l'esprit de finesse ».

L'idée essentielle de votre ouvrage est que le fait esthétique est social. Vous croyez donc pouvoir vous moquer des Académies. Mais êtes-vous bien sûr, Monsieur, que ces Académies n'exercent pas une influence sur l'art? les prix qu'elles distribuent ne représentent-ils pas, par exemple, pour l'artiste, des années de loisir, d'indépendance, de travail? — De plus, en définissant ainsi l'esthétique par le social, vous laissez de côté le phénomène esthétique lui-même : ce qui me paraît un peu fort dans un traité d'esthétique musicale. — D'ailleurs, vous ne nous avez nullement démontré que ce phénomène était social. Et les hommes de génie? Et les luttes qu'ils ont à soutenir, le plus souvent, contre une société dont ils dérangent les habitudes et qui les combat?

Je vous reproche donc deux choses :

1° D'avoir négligé ce qui est proprement le phénomène esthétique, à savoir, de l'avis de tous les esthéticiens, l'intime pénétration de l'émotion et d'un langage sensible;

2° D'avoir, sans preuve, affirmé que cette modification de la technique est sociale — et que les génies sont inutiles.

M. *Lalo*. Le phénomène esthétique reste en dehors de ce que je me suis proposé d'étudier. — D'autre part, je repousse l'argument d'autorité, et malgré l'avis contraire de tous les esthéticiens, je persiste à croire que mon opinion peut avoir sa valeur.

M. *Séailles*. Il n'est pas question d'autorité, je vous objecte un *fait* reconnu par tous les esthéticiens. Le phénomène esthétique est caractérisé par l'intime pénétration de l'émotion et d'un langage sensible.

Passons à la deuxième partie de votre thèse.

La technique, selon vous, est une espèce d'idée qui se développe par thèse, antithèse et synthèse. Après les primitifs viennent les classiques, auxquels succèdent les décadents. C'est vague, général, si général que cette prétendue sociologie peut s'appliquer à tout et — chose grave! — vous amène à des bizarreries comme celles-ci : Bach est un romantique, Beethoven un grand classique, Schumann un pseudo-classique.

M. *Lalo*. Les faits sont complexes, et je ne puis faire qu'une loi générale n'offre pas d'exceptions dans le détail.

M. *Romain Rolland*. Votre thèse provoque d'innombrables critiques. C'est un sujet si vaste! — Je dois vous louer pourtant de la somme de travail qu'elle représente, et de l'érudition dont vous avez fait preuve, spécialement dans les trois premières parties.

J'en viens à la discussion.

Vous avez d'abord beaucoup trop négligé les influences sociales qui se sont exercées sur la technique.

M. *Lalo*. Il me semble que l'évolution de la musique a un caractère nettement spécifique.

M. *R. Rolland*. Que signifie votre loi des trois états? Sont-ce des états séparés les uns des autres? Assurément non. Alors, pourquoi prétendez-vous que les classiques ignorent leurs prédécesseurs? Mozart n'a pas ignoré Hændel. Il a même, dans un âge déjà avancé, écrit en style d'Hændel.

Vous dites encore : On sent les classiques à l'époque. C'est faux. Beethoven n'a pas été considéré comme tel. — Plus loin : « Les gros classiques ne font pas de théâtre ». C'est énorme! Que faites-vous des quatre opéras de Haydn — et même de ses oratorios, de ses symphonies écrites en style d'opéra-bouffe? Beethoven n'a-t-il pas écrit « Fidelio »? Et Mozart aurait-il, par hasard, fait du théâtre malgré lui?

M. *Lalo*. Il y a là une question de mesure. Ce qu'ils ont produit en ce genre est peu considérable relativement à l'ensemble de leur œuvre.

M. *R. Rolland*. Et les pseudo-classiques? Et Weber, que vous n'avez pas cité?

Votre synthèse est quelque chose de très provisoire — elle est surtout un bel exemple de travail.

M. *Laloy*. Je m'associe aux hommages qui vous ont été rendus.

Mais, d'abord, je regrette que vous ayez fait appel à des sources de valeur très inégale. Reportez-vous à la page 150, note 2, à la page 247, notes 1 et 2, à la page 294, note 3 : vous m'éviterez de préciser et vous comprendrez ce que je veux dire. — Et pourquoi ne m'avez-vous pas donné de bibliographie?

Votre première partie est fort intéressante, exacte, c'est un résumé fort commode des différentes théories de la musique. J'en admets les conclusions et vous signale simplement quelques petites erreurs de détail.

L'harmonie moderne sacrifie, dites-vous, les parties intermédiaires. Je n'en crois rien. Et, par exemple, admettez-vous que l'on puisse supprimer le ré ♯ dans l'accord fa, ré ♯, sol ♯, (de la 4e mesure) du Prélude de *Tristan et Isolde*.

Vous dites encore : « Le violon est le roi des instruments ». C'est exact pour une certaine période de l'histoire de l'art musical, ce n'est plus exact pour l'époque moderne. Si le violon a occupé si longtemps la première place, c'est parce que cet instrument s'est perfectionné plus vite que les autres. Les instruments en bois et en cuivre ne jouent pas aujourd'hui, dans nos orchestres, un moindre rôle que lui.

Mais voici qui est plus grave. Il s'agit de votre seconde partie.

Ce que vous dites de la musique grecque est tout à fait contestable et plus contestable encore le caractère d'infériorité que vous attribuez à la musique de théâtre. Celle-ci serait, à la vraie musique, ce que le journalisme est à la littérature.

Enfin, je voudrais savoir ce que vous entendez par « décadence » : vos conclusions en effet sont des plus tristes, nous serions en pleine décadence.

M. *Lalo*. Je veux parler d'un certain désordre, de tendances divergentes.

M. *Laloy*. Ce sont précisément les conditions d'un renouvellement, c'est le renouvellement même qui commence peut-être.

En résumé, vous avez eu tort de vouloir appliquer votre loi des trois états à

cette histoire de la musique; il aurait mieux valu vous en tenir à une petite période, bien connue.

M. *Lemonnier*. En tant qu'historien, je vous reproche d'avoir embrassé un sujet trop vaste, d'en être sorti, surtout de n'avoir pas donné de références et d'avoir commis de graves erreurs.

Vous parlez de mystères avant le XIIe siècle et l'on n'en connaît point avant le XIIIe. — Ce ne sont pas, comme vous le prétendez, les miracles qui ont succédé aux mystères, c'est le contraire qui est vrai. — De l'art gothique sous Philippe-Auguste, ce que vous dites est faux, et il en va de même de la plupart des rapprochements que vous tentez.

Quant aux « monstruosités de la Révolution », je voudrais savoir ce que vous entendez par là.

M. *Lalo*. Il s'agit de grandes démonstrations musicales avec accompagnement de canon et de milliers de tambours.

M. *Lemonnier*. Comme vous exagérez! Il n'y eut pas que cela, à cette époque.

M. Lalo est déclaré docteur avec la mention *honorable*.

IVe CONGRÈS DES MATHÉMATICIENS

H. Poincaré, « L'Avenir des Mathématiques ».

Les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* ont pu souvent apprécier les profonds articles de M. Poincaré et ils savent combien les idées de l'illustre géomètre sont originales et fécondes : on peut certainement affirmer que la renaissance de la philosophie des mathématiques dans ces dernières années est due en grande partie à l'impulsion qu'il a donnée à cette branche d'études. Une conférence de M. Poincaré sur l'avenir des mathématiques intéressera donc également les philosophes et les mathématiciens. Nous voudrions dégager brièvement quelques-unes des idées générales de cette communication.

Le passé détermine le présent et le présent est gros de l'avenir, disait Leibnitz; M. Poincaré estime aussi que pour prévoir l'avenir des mathématiques, il faut étudier leur histoire et leur état présent; il examinera donc à ce point de vue les branches diverses des mathématiques. Mais avant d'aborder les questions techniques, M. Poincaré dégage quelques vues d'ensemble sur la pensée mathématique.

D'abord le mathématicien a un rôle pratique à remplir parce que le physicien et l'ingénieur lui demandent de résoudre des problèmes qu'ils rencontrent dans les applications. Mais le géomètre ne doit pas se borner à répondre aux questions qu'on lui pose. La mathématique doit se développer librement selon ses propres tendances, car ce qui paraît inutile aujourd'hui au vulgaire sera essentiel demain. Il en est en mathématique comme en physique : au XVIIIe siècle les savants qui s'occupaient d'électricité semblaient perdre leur temps à des distractions oiseuses; aujourd'hui la science électrique joue dans le développement de l'industrie un rôle capital. Ce n'est donc pas l'utilité immédiate qui doit guider le mathématicien, il doit surtout satisfaire aux exigences de la pensée. « Si un résultat nouveau a du prix, c'est quand en reliant des éléments connus, mais jusque-là épars, il introduit l'ordre là où régnait l'apparence du désordre. » L'idée simple qui met de l'ordre constitue aussi une économie de pensée selon le mot de Mach, parce qu'elle embrasse un grand nombre de faits différents et évite de recommencer à propos de chacun d'eux un raisonnement valable pour tous. M. Poincaré remarque, en terminant ces considérations générales, que la conception que l'on se fait de la solution d'un problème varie avec le progrès de la science; on considérait autrefois une équation comme résolue quand on en avait exprimé la solution à l'aide d'un nombre fini de fonctions connues; mais on sait aujourd'hui que cela n'est généralement pas possible, et l'on cherche à résoudre le problème *qualitativement*, en quelque sorte, en indiquant l'allure générale de la courbe qui représente la fonction inconnue.

Nous ne reprendrons pas en détail l'examen de tous les problèmes techniques qu'expose M. Poincaré. Bornons-nous à caractériser l'idée générale qui domine cette exposition et à indiquer quelques exemples qui la justifient. L'idée capitale de cette partie de l'exposé de M. Poincaré est que c'est surtout par des rapprochements entre les branches diverses de la science que les progrès s'accomplissent.

Ainsi l'*arithmétique* a progressé surtout en s'inspirant des théories de l'algèbre et de l'analyse. La théorie des congruences, par exemple, se développe parallèlement à la théorie des équations. L'analogie qui existe entre la théorie des idéaux et la théorie des surfaces éclairera ces deux doctrines.

En ce qui concerne les *équations aux dérivées partielles*, des résultats très importants ont été obtenus par M. Fredholm, précisément parce que le savant géomètre

a su modeler cette théorie difficile sur une théorie beaucoup plus simple, celle des déterminants et des systèmes d'équations du premier degré. Cette analogie doit pouvoir s'étendre à tous les problèmes relatifs à des équations de formes linéaires et même aux équations différentielles ordinaires puisque leur intégration peut se ramener à celle d'une équation linéaire aux dérivées partielles du premier ordre.

Dans la *théorie des groupes*, l'étude des groupes discontinus de Galois est beaucoup moins avancée que celle des groupes continus de Lie et nul doute qu'on ne doive tirer parti de l'analogie qui existe entre les deux doctrines.

En ce qui touche la *géométrie*, M. Poincaré rappelle l'avantage que l'analyse a tiré de la considération des géométries non euclidiennes qui lui ont fourni un langage plus concis que le langage analytique. Mais c'est surtout grâce à l'introduction de la notion de transformation et de groupe que la géométrie a conquis une véritable unité et qu'elle a fait ses plus récents progrès.

Les mathématiques, en résumé, se rattachent à la fois à la philosophie et à la physique. Si les géomètres, en effet, doivent d'une part déterminer les principes de leur propre science, ils doivent aussi fournir aux sciences de la nature l'instrument analytique qui leur est nécessaire.

VIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE GENÈVE, 1909

Le VIe Congrès de Psychologie, conformément à la décision prise à Rome par le dernier Congrès, aura lieu à Genève l'an prochain. Le Comité d'organisation constitué à cet effet en a fixé la date du 31 août au 4 septembre 1909.

Les membres du Comité, MM. Th. Flournoy, président, P. Ladame, vice-président, Ed. Claparède, secrétaire général, dans leur appel au public, affirment l'intention de « rajeunir » autant qu'ils pourront « l'organisation vieillie et inutile des Congrès internationaux ». Sur trois points, ils désirent innover. Nous reproduisons les termes mêmes de leur intéressante circulaire.

« 1° Aujourd'hui que les périodiques scientifiques se sont tellement multipliés et offrent les plus grandes facilités de publication à tout travail de quelque valeur, le vrai but d'un Congrès international ne saurait plus être la lecture forcément écourtée et hâtive d'innombrables communications isolées sur les sujets les plus disparates, mais serait bien plutôt de permettre l'étude et la discussion, un peu approfondies, d'un choix restreint de questions particulièrement intéressantes ou vitales. Notre premier désir est donc de mettre à l'ordre du jour du Congrès certaines *questions d'actualité* sur lesquelles seraient présentés des rapports et contre-rapports, qui devraient être publiés d'avance, afin que les personnes se proposant d'assister au Congrès puissent préparer leurs objections ou leurs communications sur ces thèmes de discussion.

2° Nous voudrions en particulier consacrer quelques séances du Congrès de Genève à la question de la *terminologie psychologique*, dont le Congrès de Paris de 1900 avait déjà émis le vœu que l'on s'occupât dans une prochaine session. Notre intention est de présenter au Congrès un projet d'équivalents terminologiques entre nos principales langues, afin de fixer un certain nombre de termes techniques, chaque jour plus indispensables, relatifs à des dispositifs expérimentaux et peut-être aussi à quelques phénomènes ou processus psychologiques. Il va sans dire qu'il s'agit là d'une œuvre de longue haleine, et que notre futur Congrès ne pourrait planter que les premiers jalons de ce travail.

3° Nous désirons enfin organiser une *exposition d'appareils*, comme cela s'est d'ailleurs déjà fait aux précédents Congrès. Mais nous voudrions que plus de temps fût réservé à la démonstration de ces appareils; car c'est là un genre de communication qui ne peut que difficilement et très imparfaitement se faire par l'intermédiaire des mémoires imprimés, tandis qu'il rentrerait admirablement dans le rôle d'un Congrès. »

MM. Flournoy, Ladame et Claparède concluent en exprimant leur reconnaissance « à tous ceux de leurs collègues qui voudront bien le plus tôt possible leur envoyer leurs observations sur les points qu'ils viennent de toucher, leur suggérer éventuellement d'autres innovations encore, et leur faire des propositions quant au choix des sujets de discussion à mettre à l'ordre du jour du prochain Congrès ».

LANGUE INTERNATIONALE

Progreso, organe officiel de la Délégation pour l'adoptation d'une Langue auxiliaire internationale et de son Comité, consacré à la propagation, à la libre dis-

cussion et au développement constant de la Linguo internaciona. (Paris, Delagrave, mars 1908).

La publication de cette revue est le résultat des décisions prises par le Comité de la Délégation : la langue internationale que celui-ci a adoptée est une forme simplifiée et perfectionnée de l'Espéranto, qui en conserve toutes les qualités essentielles, mais qui en applique plus rigoureusement les principes et en élimine les complications inutiles. Voici les principales modifications :

1° Orthographe phonétique sans lettres accentuées;

2° Suppression de l'accusatif et de l'accord de l'adjectif;

3° Vocabulaire composé des racines les plus internationales;

4° Formation des mots régulière et simple.

Progreso, qui est rédigé en partie en Espéranto primitif et en partie en Espéranto simplifié, est ouvert (à la différence d'autres revues espérantistes) à la discussion impartiale des questions linguistiques. Son supplément contient une « clef » de l'Espéranto simplifié, comprenant un résumé de la grammaire et de la dérivation, et la liste des mots les plus usuels. Les rédacteurs de cette revue sont MM. L. Couturat et L. Leau, secrétaires du Comité.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

N° DE JUILLET 1908)

TROISIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Heidelberg,
31 août-5 septembre 1908).

PROGRAMME

Montag, den 31. August.

8 1/2 Uhr : Begrüssungsabend in der Stadthalle.

Dienstag, den 1. September.

9 1/2 Uhr : Sitzung der permanenten Kommission im philosophischen Seminar (Augustinergasse 15).

10 Uhr : Eröffnung des Kongresses und I. Allgemeine Sitzung in der Aula der Universität.

Begrüssung durch die staatlichen, städtischen und akademischen Behörden. Ansprache des Präsidenten des I. Internationalen Kongresses für Philosophie : E. Boutroux, Membre de l'Institut, Paris. Rede des Präsidenten des III. Kongresses : Geh. Rat Dr. Windelband. Vorstellung der Kongressmitglieder.

Vortrag J. Royce und Diskussion.

3 1/2 — 6 1/2 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

7 Uhr : Besichtigung des Schlosses.

8 1/2 Uhr : Italienische Nacht in der Schlossrestauration, dargeboten von der Stadt Heidelberg. Konzert des städtischen Orchesters.

Mittwoch, den 2. September.

9 — 11 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

11 Uhr : II. Allgemeine Sitzung (Vortrag B. Croce und Diskussion) in der Aula der Universität.

3 Uhr : Ausflug auf den Königstuhl und zum Kümmelbacher Hof. Abfahrt mit der Bergbahn zwischen 3 und 4 Uhr. Abendessen im Kümmelbacher Hof 7 Uhr.

Donnerstag, den 3. September.

9 — 11 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

11 — 1 Uhr : III. Allgemeine Sitzung (Vorträge Boutroux und Bergson nebst Diskussion) in der Aula der Universität.

3 1/2 — 5 1/2 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

Einladung der Stadt Heidelberg zur Neckarfahrt und Schlossbeleuchtung. Abfahrt mit Vorortszug nach Schlierbach 6 Uhr 21.

6 1/2 — 8 Uhr : Empfang von Seiten der Stadt Heidelberg im Garten des Gasthauses „ Zum Adler " in Ziegelhausen. Kaltes Buffet und Erfrischungen. Einschiffung 8 Uhr. Ankunft etwa 9 1/2 Uhr. Nach der Ankunft gesellige Vereinigung in der Stadthalle.

Freitag, den 4. September.

9 — 1 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

3 1/2 — 5 1/2 Uhr : Sitzungen der Sektionen.

7 Uhr : Festmahl in der Stadthalle.

Samstag, den 5. September.

9 — 10 Uhr. : Sitzungen der Sektionen.

9 1/2 Uhr : Sitzung der permanenten Kommission im philosophischen Seminar.

10 Uhr : IV. Allgemeine Sitzung (Vortrag Lipps und Diskussion).

11 1/2 Uhr : Schluss-Sitzung : Bestimmung des nächsten Kongresses.

Nachmittags : Ausflug nach Baden-Baden. Abfahrt : 2 Uhr 30. Ankunft : 4 Uhr 01. Zu Fahrten auf das alte Schloss oder an andere Punkte werden Wagen bereit gehalten. Abends : Illumination der Konversationsräume und italienische Nacht, dargeboten von der Stadt Baden. Abfahrtgegen 10, Ankunft in Heidelberg gegen 1/2 12 Uhr.

Über die Wohnungen gibt das Stadtische Verkehrsbureau Heidelberg, Hauptstrasse 77, jede wünschenswerte Auskunft. Auch lässt es denjenigen Kongressmitgliedern, welche ihre genaue Adresse angeben, ein Verzeichnis der Hotels, Gasthäuser und Pensionen zugehen.

Während der Dauer des Kongresses ist für die Kongressmitglieder im Restaurant des Hotels « zum Ritter », Hauptstrasse 178, ein Saal reserviert.

Aus Anlass des Kongresses veranstaltet die Weiss'sche Buchhandlung (Ludwigsplatz) in einem Raume der Universität neben dem Empfangszimmer eine Ausstellung der philosophischen Literatur, welche seit dem letzten Kongress (1904) erschienen ist.

Gleichzeitig wird die Groos'sche Buchhandlung (Hauptstrasse 112) in ihrem Magazin eine Sammlung alter Ausgaben der Philosophen namentlich der Renaissance und der Aufklärung, sowie von Portraits in Stichen und Lithographien veranstalten.

Die Mitglieder des Kongresses werden gebeten, sich sofort nach ihrer Ankunft in das Büro des Kongresses (Universität) zu begeben, um sich dort in die Präsenzliste einzutragen und die Teilnehmerkarten für die Veranstaltungen des Kongresses sowie die Abzeichen entgegenzunehmen.

Mitglieder des Kongresses, welche verhindert sind, bei dem Kongress zu erscheinen, werden gebeten, dies dem Büro durch Postkarte anzuzeigen.

Postsendungen für die Kongressmitglieder, welche an den Kongress für Philosophie, Universität, Heidelberg, adressiert werden, können im Büro des Kongresses in Empfang genommen werden.

Eine dritte Mitteilung wird im Laufe des August erscheinen und den angemeldeten Mitgliedern des Kongresses zugesandt werden.

ALLGEMEINE SITZUNGEN.

I. — The Nature of Truth in the Light of Recent Discussion. Vortragender : Josiah Royce, Professor an der Harvard University, Cambridge U. St. A.

II. — Il carattere lirico dell'arte e l'intuitione pura. Vortragender : Benedetto Croce, Neapel.

III. — L'état actuel de la philosophie en France. Vortragender : E. Boutroux, membre de l'Institut, Paris. — L'idée de devenir. Vortragender : H. Bergson, membre de l'Institut, Paris.

IV. — Zum Begriff der Philosophie. Vortragender : Theodor Lipps, Professor an der Universität München.

SEKTIONEN.

1. *Geschichte der Philosophie.* I. Vorsitzender : Xavier Léon, Herausgeber der *Revue de Métaphysique et de morale*, Paris. II. Vors. : Dr. Petsch, Professor an der Universität Heidelberg.

2. *Allgemeine Philosophie. Metaphysik und Naturphilosophie.* I. Vors. : Dr. O. Külpe, Professor an der Universität Würzburg. II. Vors. : Dr. Drews, Professor an der technischen Hochschule in Karlsruhe.

3. *Psychologie.* I. Vors. : Dr. H. Münsterberg, Professor an der Harvard University, Cambridge (Mass.) II. Vors. : Dr. Heilpach, Privatdozent an der technischen Hochschule in Karlsruhe.

4. *Logik und Erkenntnistheorie.* I. Vors. : Dr. Heinrich Maier, Professor an der Universität Tübingen. II. Vors. : Dr. E. Lask, Privatdozent an der Universität Heidelberg.

5. *Ethik und Soziologie.* I. Vors. : Geh. Hofrat Dr. Jellinek, Professor an der Universität Heidelberg. II. Vors. : Dr. B. Bauch, Privatdozent an der Universität Halle a. S.

6. *Ästhetik.* I. Vors. : Dr. J. Cohn, Professor an der Universität Freiburg i. Br. II. Vors. : Dr. F. A. Schmid, Privatdozent an der Universität Heidelberg.

7. *Religionsphilosophie.* I. Vors. : Geh. Kirchenrat Dr. Troeltsch, Professor an der Universität Heidelberg. II. Vors. : Dr. H. Schwarz, Professor an der Univ. Halle a. S.

Bis jetzt sind folgende

SEKTIONSVORTRÄGE

angemeldet :

Aars Kristian B. R., Dozent an der Universität Christiania : 1. Der Gegensatz zwischen Abstraktion und Projektion (der Orientalismus im Westen). — 2. Die Lüge als Bedingung der Moralentwicklung. — 3. Das Verhältnis zwischen Energielehre und Pragmatismus.

Baratono A., Professor an der Universität Genua : Sul neo-vitalismo.

Belot G., Mitglied des Conseil supérieur der Instruction publique, Paris : Note sur la triple origine de l'idée de Dieu.

Bouglé C., Professor an der Sorbonne, Paris : Sur le concept d'Economie sociale.

Brunschvicg L., docteur ès lettres und Professor am lycée Henri-IV, Paris : Implication et dissociation des notions.

Bullaty Emil, Dr. phil., Wien : Zwei Grundfragen der Erkenntnistheorie.

Calderon F. G., Sekretär der Peruanischen Gesandtschaft in London : 1. Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine. — 2. Les conditions sociologiques de l'Amérique Latine.

Cevolani G., Dr. phil., Professor am Gymnasium in Cento, Ferrara : La propositione incidente nella logica tradizionale.

Coutarat L., professeur de faculté, Paris : Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale.

Cyon E. v., Professor Dr., Paris : Versuch einer neuen Differenzierung der seelischen Funktionen.

Delacroix H., Professor an der Universität Caen : L'inspiration religieuse.

Delbos V., Professor an der Sorbonne, Paris : La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.

De Riaz Henri, licencié ès sciences sociales, Genève (Vaud) : 1. Le philosophe Arthur Hannequin. — 2. Une nouvelle édition des œuvres de Vinet.

Drews A., Professor an der technischen Hochschule Karlsruhe : Die Realität des Bewusstseins.

Driesch H., Dr. phil., Heidelberg : Über den Begriff „ Natur ".

Dwelshauvers G., Professor an der Freien Universität Brüssel : La philosophie de Jules Lagneau.

Eleutheropulos, Privatdozent an der Universität Zürich : 1. Die Vorsokratiker Physiker. — 2. Die Grundlage der Ethik.

Enriques F., Professor an der Universität Bologna : Sul principio di ragione sufficiente.

Falckenberg R., Professor an der Universität Erlangen : Das Verhältnis der Einzelgeister zum Absoluten bei Lotze.

Fischer-Planer E., Privatgelehrter, Frankfurt a. M. : Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturwissenschaft.

Franze Paul C., Dr. med., Arzt, Bad Nauheim : Das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungs-theoretischer Masstab.

Fullerton G. St., Professor an der Columbia-University, New York : A Proposed Reconciliation of Idealism and Realism.

Geijer Reinhold, Professor an der Universität Upsala : 1. Über Wahrnehmung und Vorstellung im engeren Sinne. — 2. Zur Psychologie des Gewissens. — 3. Cartesius in Schweden. — 4. Der Streit über (für und wider) den Cartesianismus an der Universität Upsala.

Gheorgov, Professor an der Universität Sofia (Bulgarien) : Roger Bacon und Tommaso Campanella.

Goldscheid R., Wien : 1. Das Problem der Richtung. — 2. Die willenskritische Methode. — 3. Entwicklungswert und Menschenökonomie.

Gordy, J. P., Professor an der New-York University : What Constitutes Evidence.

Hellpach, Privatdozent an der technischen Hochschule Karlsruhe : 1. Beiträge zur Logik der Psychologie. — 2. Klima, Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen auf normale und abnorme Seelenleben.

Honigswald R., Privatdozent an der Universität Breslau : Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente in dem kritischen Problem der Gegenstände.

Husik Isaak, Dr. phil., Philadelphia : Dr. Neumark on Aristotle and Maimonides.

Jerusalem W., Gymnasialprofessor und Privatdozent an der Universität Wien : Apriorismus und Evidentionismus.

Jones E. E. C., Dozentin am Girton College, Cambridge (England) : 1. Philosophical Intuitionism in Ethics. — 2. The Import of Categorical Propositions in Inference.

Kozlowski W. M., Dozent der Philosophie, Warschau : 1. La causalité envisagée comme principe fondamental de la science de la nature. — 2. L'objet, le domaine et la structure de la philosophie de l'histoire.

Kuntze F., Dr. phil., Kleinwerther bei Nordhausen : Die Bedeutung der Ausdehnungslehre Hermann Grassmanns für die Transcendentalphilosophie.

Ladd-Franklin Christine, Lecturer an der Jon Hopkins University, Baltimore : Epistemology and Psychology for the Logician.

Lalande M. A., Professor an der Sorbonne, Paris : Etat du travail ayant pour objet la constitution d'un vocabulaire philosophique.

Lasson A., Professor an der Universität Berlin : Die Nikomachische Ethik.

Lehmann R., Professor an der Akademie Posen : Das Verhältnis der Padagogik zur Philosophie und Psychologie.

Léon Xavier, Herausgeber der *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris : Fichte et la loge Royal York à Berlin.

Le Roy E., Docteur ès sciences, Paris : Experience religieuse et Tradition.

Levy A., Hamburg : 1. Die Narkose im Lichte der Philosophie. — 2. Die Ableitung des Körperbegriffs.

Maier Heinrich, Professor an der Universität Tübingen : David Friedrich Strauss.

Mally E., Dr. phil., Gymnasialprofessor, Graz : 1. Gegenstandstheorie und Mathematik. - 2. Grundgesetze der Determination.

Mansion Paul, Dr. phil., Gent : Gauss contre Kant sur la géometrie non euclidienne.

Nardi-Greco, Dr. phil., Genua : Concezione realistica del diritto.

Gallab Cayd, Professor in Konstantinopel : Méthodes pour la recherche de la vérité chez les musulmans.

Parodi D., Professor am lycée Charlemagne, Paris : L'idée d'égalité.

V. d. Pfordten O., Privatdozent an der Universität Strassburg : Konformismus als Erkenntnisart des Normativen.

Poppelreuter Hans, Dr., Direktor a. D., Bonn : Über psychologische und physiologische Hemmung.

Rauh F., Professor an der Sorbonne, Paris : L'idée d'expérience.

Rey Abel, Professor an der Universität Dijon : L'a priori et l'expérience dans les méthodes scientifiques.

Savelli A., Professor D., Genua : Alcuni caratteri della morale.

Schiller F. C. S., Lecturer am Corpus Christi College, Oxford : Der rationalistische Wahrheitsbegriff.

Schmidt Erich, Dr. phil., Oberlehrer am Kgl. Luisengymnasium in Berlin : Schopenhauers Beziehungen zur Mystik.

Schwarz H., Professor an der Universität Halle : Das sittliche Vorziehen.

Somló Félix, Professor der Rechtsphilosophie an der Universität Kolozsvár (Klausenburg), Ungarn : Das Problem der Rechtsphilosophie.

Staudinger F., Professor, Darmstadt : Zur Methodik der ethischen Forschung.

Störring G., Professor an der Universität Zürich : Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein der Giltigkeit.

Urban F. M., Professor, Philadelphia : Die psychophysischen Massmethoden.

Vályi Félix, Paris : Die Erkenntniskritik der modernen Naturphilosophie.

Voeste, Dr. phil., Strassburg i. E. : 1. Hegel und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. — 2. Das Wesen der Geschichte und die Bedeutung dieser Disziplin für die systematische Philosophie.

Wahle Richard, Professor an der Universität Czernowitz : Die Auflösung des Subjektivismus.

Windelband W., Professor an der Universität Heidelberg : Über den Begriff des Gesetzes.

Winter Maximilian, Paris : Sur un point de philosophie mathématique : à propos de la théorie des ensembles.

Wolff Karl, Dr., Rechtsanwalt und Dramaturg des konigl. Hoftheaters Karlsruhe : Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller.

LIVRES NOUVEAUX

Identité et réalité, par Em. Meyerson, 1 vol. in-8 de 532 p., Paris, 1908, Alcan. — Les manuels de philosophie enseignent qu'entre le *principe des lois* et le principe de causalité il y a une intime parenté logique. Pour les uns le principe de causalité n'est qu'une expression équivalente du principe des lois; pour les autres, c'est l'idée de cause qui est fondamentale, et le principe de *légalité* est une conséquence du principe de causalité. Dans une critique approfondie des théories de la physique, M. Meyerson s'applique à montrer que les deux principes sont au contraire essentiellement distincts, qu'ils n'ont pas la même origine et qu'ils procèdent de préoccupations différentes. Ni le concept de *loi* ne renferme celui de *cause*, ni inversement. La croyance aux lois est la croyance à l'ordre de la nature et elle est indispensable pour que la science réponde à son but d'utilité : prévoir pour pouvoir agir. Le principe des lois domine la science entière; il est la condition première de la connaissance scientifique; « jamais un savant digne de ce nom n'a douté que la nature ne soit entièrement soumise, jusque dans ses replis les plus intimes, à la légalité » (p. 7). Il est ainsi le principe *positif* par excellence. Au point de vue de l'utilité, ce qui justifie la science c'est l'existence des lois. Dans la conquête du monde l'esprit humain n'a qu'une arme, mais elle est infaillible : la possibilité de découvrir l'ordre objectif des choses.

Cependant la conception de la *légalité* ne suffit pas pour édifier la science. La science, contrairement à l'opinion de Comte, n'a point exclusivement pour but la prévision des phénomènes. Elle cherche aussi à les *expliquer*, à trouver la raison de l'être. C'est à cet « instinct » que correspond le concept de causalité scientifique et ce que l'auteur nomme « l'illusion causale ». La soif de comprendre et de connaître *pour connaître* est aussi une de nos tendances les plus fondamentales. Comte croyait que ce penchant était « un des moins impérieux de notre nature ». Le témoignage des savants contredit l'assertion du fondateur du positivisme. L'histoire des sciences également. Le savoir humain s'est développé d'abord sans aucune préoccupation utilitaire; et de nos jours même la persistance de la métaphysique atteste la persistance du besoin de compréhension et d'explication pure. Au fond, le principe de causalité « n'est que le principe d'identité appliqué au temps ». Nous le voyons d'abord à l'œuvre dans l'élaboration des concepts du sens commun, puis dans celle des conceptions scientifiques; à vrai dire la science continue le sens commun et ses

procédés sont ceux-là mêmes dont le sens commun se sert inconsciemment. Il y a continuité absolue entre les deux ordres de connaissance : « le sens commun n'est qu'un système scientifique et métaphysique se transformant sous l'influence de la science, avec beaucoup plus de lenteur pourtant que les théories scientifiques proprement dites » (p. 351). Ainsi le principe de causalité est, dans la science, le facteur explicatif, et le principe de l'explication est la réduction progressive à l'identité. De lui dérivent les théories atomiques, pierres angulaires de l'édifice scientifique. Dans la partie « légale » de la science, il intervient également en créant les principes de conservation, conservation de la masse, conservation de l'énergie, en poussant à l'élimination du temps et en conduisant finalement au postulat de l'unité de la matière, c'est-à-dire à la suppression de toutes différences qualitatives à l'exclusion de la seule spatialité. Le principe de causalité remplace l'univers du sens commun par un univers mécanique et géométrique. « Le mécanisme et son aboutissement ultime, la réduction de la réalité au néant, font partie intégrante de la science » (p. 325). Mais « la réalité résiste », et c'est cette réaction qu'exprime le principe de Carnot. D'ailleurs, on est d'accord aujourd'hui pour reconnaître le caractère illusoire de toute tentative de déduction de la nature à partir de principes mécaniques. La science est bien « une rationalisation progressive du réel »; mais le rêve de déduction totale des Descartes, des Leibnitz et des Hegel n'est qu'un rêve. Les principes du mécanisme, causalité et conservation, s'appliquent à une réalité *plastique*, qui possède sans doute en son tréfonds des accointances mystérieuses avec la tendance primordiale de notre entendement, mais qui en est cependant tout à fait indépendante. C'est pourquoi tandis que la légalité est la condition *sine qua non* de la science, la concordance avec les hypothèses causales n'est jamais que partielle. Sans doute, la science tend véritablement à réduire tous les phénomènes à un mécanisme ou un atomisme universels, « non parce que l'atomisme constitue l'essence des choses, mais parce qu'il est l'image satisfaisant le mieux notre tendance à l'identité ». En fait, « la science reste toujours séparée par une distance infinie de la conception mécanique vers laquelle elle paraît tendre » (p. 378). Le mécanisme n'est pas dans la science un but, mais un moyen, que nous trouvons à notre disposition dans notre intellect et dont nous ne pouvons nous dispenser de nous servir.

Légalité et identité, telles sont en définitive les deux principes directeurs de la connaissance, fonctionnant distinctement depuis l'aurore de la connaissance vulgaire, mais enchevêtrant sans cesse leur action (p. 403).

Quelques réserves que puissent appeler, de la part de tel ou tel lecteur, certaines des conclusions auxquelles l'ouvrage aboutit, il importe de rendre hommage à l'effort très personnel qu'il dénote, et au sentiment exact qu'il exprime des difficultés de ce genre de questions. L'auteur, nourri aux meilleures sources de la philosophie scientifique actuelle, aborde les problèmes avec une documentation consciencieuse et sans parti pris dogmatique. Le livre de M. Meyerson se classera, nous n'en doutons pas, parmi les plus considérables travaux d'épistémologie de ces dernières années.

Science et conscience, *Philosophie du XXe siècle*, par Félix Le Dantec, chargé de cours à la Sorbonne. 1 vol. in-12 de 328 p., Paris, Flammarion, 1908. — Nous lisons dans la dédicace : « Encore un volume de biologie générale, mon cher ami; rassurez-vous, ce sera le dernier. Le moment est venu pour moi de rentrer au laboratoire et de reprendre pied dans la réalité en m'appliquant à des études de détail. » Ce dix-septième volume de M. Le Dantec nous est donc présenté comme la conclusion de sa philosophie biologique, philosophie qui satisfait son propre auteur au point de provoquer des exclamations du genre de celle-ci : « Comment ne pas se sentir pris de vertige quand on emploie, dans sa généralité prodigieuse, le langage de l'équilibre? Il comprend tout, il raconte tout!... A quoi bon désormais batailler contre les vieilles doctrines? Elles s'évanouissent sans résistance, et, nous qui les combattions, nous éprouvons un grand trouble de ce qu'elles se sont évanouies trop complètement... Notre victoire nous effraie. » Ce début fait prévoir que les vieilles doctrines vont passer un mauvais quart d'heure. Et en effet l'ouvrage commence par un dialogue où M. Mesure, partisan de l'épiphénoménisme, confond M. Vieilhomme, partisan de l'efficacité de la conscience, malgré l'érudition de celui-ci qui a étudié la philosophie dans le manuel de M. Boirac (p. 20). Je note toutefois une objection assez habile de M. Vieilhomme quand M. Mesure affirme que tout se passerait de même si la conscience n'avait jamais existé : il demande si des hommes privés de toute conscience, de toute sensibilité, auraient

inventé les anesthésiques. » Sans doute », répétait M. Mesure (p. 49).

Le second livre intitulé « Physiologie et Psychologie » développe la thèse épiphénoménistes. La conscience n'a pas de valeur mécanique. Je puis rendre compte de l'activité de tous les êtres qui m'environnent en racontant leurs démarches dans le langage de la conservation de l'énergie. Donc ces êtres sont des marionnettes et je dois me considérer moi-même comme une marionnette consciente.

Qu'exprime cette conscience? Quand, dans quelles conditions jaillit-elle? Puisque l'habitude fait passer un acte du conscient à l'inconscient, la conscience exprime la variation en train de s'accompagner, l'adaptation commençante et non achevée.

Mais, en exposant sous cette forme simple une théorie que l'auteur développe dans plus de cent pages, nous la dépouillons de tout ce qui lui donne une apparence de nouveauté et de profondeur. Il faudrait résumer la théorie des « liaisons » qui possèdent chacune un élément de conscience (p. 93), élément qui s'assoupit petit à petit quand les liaisons ne sont plus contrariées (p. 98): la théorie de la synthèse consciente représentée par le symbole $\Phi = \Sigma (\varphi)$, équation dans laquelle « on ne doit pas attribuer au mot *somme* la signification que nous donnons à ce mot quand il s'agit de grandeurs mesurables additives » (p. 155). — Alors à quoi bon cette algèbre?

Après avoir éclairci à sa manière le problème de la conscience par le langage de l'équilibre, M. Le Dantec s'occupe du langage des métaphysiciens et reproduit sa discussion avec M. Bergson, qu'on a pu lire dans la *Revue du Mois* (numéros d'août et de septembre 1907).

L'ouvrage se termine par des considérations sur les rapports de la science et de la morale, de la science et de l'art, lesquelles ne nous renseignent guère que sur les goûts particuliers de l'auteur.

Il est superflu d'ajouter que M. Le Dantec exprime en plus de vingt endroits son mépris pour la philosophie dont il a une bizarre conception : « Nous ne pouvons rien faire sans parler... Nous nous racontons en images vocales tout ce qui se passe en nous. *C'est ce que nous appelons penser.* C'est peut-être à cause de cette tendance au bavardage que j'ai été amené à faire de la philosophie. » Il y a de la vérité dans cette ironie. Ce n'est peut-être pas cette tendance au bavardage qui a poussé M. Le Dantec à philosopher, mais c'est bien cette tendance à prendre la phrase pour la pensée réelle et le symbolisme mathématique pour l'explication profonde de la vie qui lui a inspiré le genre de philosophie qui est le sien.

Évolutionnisme et Platonisme, *mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire des sciences*, par René Berthelot, Membre de l'Académie de Belgique. 1 vol. in-8 de IV-326 p., Paris, Alcan, 1908. — Voici un ouvrage excellent, riche en vues nouvelles sur l'histoire de la philosophie et des sciences, qui sont en même temps des vues nouvelles sur la philosophie. L'ouvrage ne contient rien d'inédit, si l'on fait exception : 1° pour le développement plus grand donné parfois à l'expression de sa pensée, dans la reproduction des discussions de la Société de Philosophie; 2° pour trois appendices érudits, se rapportant à l'une ou l'autre des parties du livre, et consistant en autant de curieux recueils de citations « sur le darwinisme, le lamarckisme et le cuviérisme évolutionniste », « sur l'idée du temps chez Guyau », et sur le système de Hegel. Mais comme le reste a paru, soit sous forme d'articles de dictionnaire, soit dans les bulletins d'une société savante, il valait la peine d'en entreprendre la réimpression, en vue de grouper les divers essais, comme se le propose expressément M. René Berthelot, autour d'une, ou plus exactement de deux idées centrales. L'idée dialectique, d'abord. « La pensée n'est possible que dans certaines conditions qui sont liées à sa nature. Il y a certains rapports nécessaires, éternels, uns et identiques avec eux-mêmes dans toutes les parties de l'espace et du temps, certaines idées que la pensée affirme de tous les phénomènes temporels et spatiaux, de tous les objets, par cela seul qu'elle les pense; et le devoir du philosophe est de déterminer dans leurs relations mutuelles ces idées, qui sont les concepts fondamentaux des mathématiques » (p. 278). L'idée d'évolution, d'autre part, et d'évolution soumise à des lois, inséparable de l'idée d'une dialectique intégrale. « Ce qui fait, nous dit M. René Berthelot, l'insuffisance du kantisme, et d'autres formes du rationalisme aussi, c'est de n'avoir pas rattaché aux lois éternelles de la pensée la loi du développement temporel de l'univers » (p. 272). Et M. René Berthelot semble adopter la thèse de Hegel, suivant qui, nous dit-il, « la position même de l'Idée, sous sa forme la plus générale et la plus indéterminée, implique nécessairement la notion d'une évolution de l'Idée dans le temps : bien plus, qu'elle implique la loi de cette évolution, loi qu'on ne saurait sans contradiction concevoir comme autre que ce qu'elle est. La métaphysique

devient alors une dialectique » (p. 274).

Les deux premières parties de l'ouvrage constituent une critique de l'évolutionnisme « mécaniste » et de l'évolutionnisme « romantique » et, comme au fond ce que M. René Berthelot reproche à la doctrine « mécaniste » de Spencer, c'est d'avoir des origines « romantiques » encore, comme d'ailleurs, dans ce numéro même de la *Revue*, M. René Berthelot reprend, avec plus de détails, à propos de la philosophie de Nietzsche, sa discussion de la notion « romantique » de vie, nous pouvons nous dispenser d'analyser ces deux premières parties.

La troisième partie traite « de quelques-uns des prédécesseurs et des disciples de Platon. — Les philosophes présocratiques s'attachent tous à résoudre l'opposition entre les deux points de vue scientifiques de l'école pythagoricienne (arithmétique et statique) et ionienne (qualitatif et évolutionniste), et les deux problèmes soulevés par ce conflit doctrinal : « Quels sont les rapports de la quantité et de la qualité ? Quels sont ceux du continu et du discontinu ? », jusqu'au jour où, « par une théorie idéaliste du continu mathématique », Platon « les a résolus l'un et l'autre et... a relevé tout entier de ses ruines, pour l'appuyer sur des assises plus profondes et le parer d'une splendeur nouvelle, l'édifice effondré du pythagorisme primitif » (p. 157). — Etudiant ensuite la loi du ternaire chez Proclus et Plotin, M. Berthelot essaie de nous montrer que Proclus a restauré, contre Plotin, la vraie doctrine platonicienne. « L'objet de Plotin, comme celui d'Aristote, c'était de chercher la raison d'être de toute réalité et de toute individualité dans quelque réalité première, seule de son espèce, origine de toutes les réalités et de toutes les individualités imparfaites; l'objet de Proclus comme celui de Platon, c'est de chercher les conditions idéales communes à tous les êtres de l'univers : et à ces conditions, Proclus montre que les hypostases de Plotin sont soumises comme le reste ». — La philosophie de Hegel, en troisième lieu, nous est présentée comme ne constituant pas un « panlogisme », et comme différant, par exemple, du « panlogisme » leibnitien : il y a, suivant Hegel, « dans la Nature, dans l'Histoire, dans l'Esprit », une opposition réelle entre « l'accidentel et l'essentiel » (p. 185). « L'idéalisme dynamique de Hegel pose un certain rapport de la Matière et de l'Esprit à l'Idée, c'est-à-dire à l'unité rationnelle des formes essentielles de l'Être : mais il ne résout pas les formes essentielles et à plus forte raison les formes accidentelles de l'Être dans une simple combinaison de concepts » (p. 191). Enfin l'auteur retrouve dans les idées de Renan comme un écho (bien confus peut-être) de ce nouveau platonisme, dialectique et évolutif, qu'il se propose d'instaurer.

Deux critiques pour finir. Première question. L'idée dialectique et l'idée évolutive apparaissent à M. René Berthelot comme inséparables; mais en quel sens? Est-ce en celui-ci que la dialectique, une idée étant posée, nous oblige à en poser une autre, à « passer » à une autre, et ainsi de suite à l'infini? Il s'agit alors d'une évolution purement logique, intérieure au monde des idées. Ou bien est-ce en ce sens que la dialectique, entre autres idées, nous oblige à poser l'idée de temps, et par suite l'idée d'un ordre d'évolution où les idées, ou les êtres, *se succèdent* l'un à l'autre, d'une manière qui n'est plus purement logique, où il y a, au sens propre du mot, devenir et changement, l'univers spatial et temporel étant, *en quelque manière*, extérieur au monde des idées? Il faudrait choisir. Seconde question. Dans sa morale M. René Berthelot déclare expressément rejeter le finalisme, et s'opposer par là à Platon, dont il prétend renouer, à tant d'égards, la tradition. Mais comment définit-il la manière dont Platon conçoit le rapport du monde du devenir au monde des idées? Il semble lui reprocher surtout (p. 279) l'indécision de ses vues. Tantôt Platon dit ceci, tantôt Platon dit cela : « ... tantôt lorsqu'il traite de la société juste, de la cité idéale, la plus une et la plus stable possible, il déclare que la réalisation en dépend d'une rencontre très complexe de circonstances, d'un accident heureux, impossible à prévoir ». Puis M. René Berthelot ajoute : « Ce sont là autant de propositions que nous ne pouvons admettre : la doctrine platonicienne est un finalisme mathématique, et pour nous le finalisme est aussi inacceptable sous une forme mathématique que sous une forme qualitative ». Or nous ne voyons pas trace de finalisme dans la phrase que nous venons de citer, et nous ne voyons pas en quoi l'attitude philosophique qui s'y trouve définie diffère de celle qu'adopte M. René Berthelot, en terminant, pour son propre compte. « En même temps que l'Esprit devient plus clairement conscient en elles, les âmes individuelles complètent l'univers en y déterminant des groupes de rapports ordinaux de plus en plus variés, des équilibres nouveaux, des harmonies supérieures, à la fois par la richesse et par la simplicité, à celles que l'univers inconscient a réa-

lisées en lui-même : plus complexe et plus une qu'un système solaire est l'âme d'un sage ou une société juste; ces harmonies, ces équilibres, d'ailleurs, sont de moins en moins parfaitement, de moins en moins souvent réalisés, de plus en plus passagers et fragiles, à mesure qu'ils sont plus complexes et plus riches, et cela parce qu'ils ne sont pas les principes de l'existence, mais les résultats de l'évolution : la vie est quelque chose de plus fragile et de plus rare qu'un système d'étoiles; et plus rares et plus fragiles encore que la vie sont le bonheur, la sagesse, la justice ou l'amour » (p. [illegible]).

Les deux aspects de l'immanence et le problème religieux, par E. Thamiry. 1 vol. in-16 de 303 p., Bloud et Cie. Paris, 1908. — M. Thamiry, professeur à la faculté de théologie catholique de Lille, dans ce livre présenté comme thèse de doctorat, s'efforce de combattre la doctrine de l'immanence sous ses diverses formes; il découvre un orgueil égal et un égal danger dans des théories aussi différentes que celles de Kant, Fichte, Hæckel, Aug. Sabatier, F. Buisson et Ed. Le Roy. A ce qu'il appelle l'immanence absolue, il oppose l'immanence relative, fondée sur la vieille hypothèse des raisons séminales, facultés latentes ou puissances obédientielles. Mais il accepte la méthode d'immanence, mise en œuvre par M. Blondel, dans la mesure où elle est vraiment exclusive des doctrines de l'immanence, et ouvre la voie à l'apologétique objective et traditionnelle.

Ce livre a le défaut de contenir de nombreuses répétitions et de simplifier à l'excès les conceptions examinées en les ramenant à quelques citations ou même à une seule. D'autre part la thèse de l'auteur aurait gagné à être développée d'une manière plus indépendante, avec plus d'ampleur et de détails. Il faut bien voir que l'immanentisme n'est pas une doctrine *a priori* ni un principe arbitraire, il semble résulter du développement général des sciences et de la vie. C'est au philosophe ou au théologien, qui ne s'en contente pas, d'apporter ses preuves, de démontrer la nécessité de la transcendance, de justifier la fécondité théorique et pratique de telle ou telle explication d'un autre ordre. Et par exemple nous aurions aimé que M. Thamiry, au lieu de s'en tenir à nous proposer la théorie assez mystérieuse des raisons séminales, ait fait effort pour en exposer l'enchaînement propre et les multiples applications, pour en montrer le progrès dans l'histoire moderne et l'efficacité de nos jours, toutes choses qui pourraient à beaucoup ne point paraître claires et évidentes.

La Morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale, par Albert Leclère, professeur à la faculté des lettres de l'Université de Berne. 1 vol. in-8, de 543 p., Paris, Alcan, 1908. — Rationalisme, idéalisme, individualisme, ces trois mots résument la pensée de M. Leclère. En d'autres termes, il déclare la guerre à l'empirisme, à l'hédonisme et au socialisme. Dès les premières pages de son livre, il est convenu que la morale doit être métaphysique, et que la métaphysique doit être spiritualiste (p. 13). Pour l'auteur, un esprit normal peut bien hésiter, au début de ces méditations, entre l'empirisme, le dogmatisme et le criticisme; mais il aboutira naturellement à une conciliation de ses trois tendances dans un monadisme leibnitien ou renouviériste. Et, parallèlement à cette évolution métaphysique, il passera de la morale hédoniste à la morale spiritualiste. A cette démonstration dialectique de sa thèse l'auteur joint une confirmation historique : demandant à chaque philosophe quelle est son attitude à l'égard du rationalisme, de l'idéalisme et de l'individualisme, il essaie de montrer quelle « irrésistible attraction » exerce cette triple doctrine.

Pourtant, cette « morale rationnelle » qui serait le fruit naturel de toute intelligence normale et l'œuvre séculaire de tous les grands esprits, il reste à la construire. Pour y parvenir, M. Leclère fait appel à des sciences au nom barbare : une « Ethologie inductive » (individuelle et sociale), une « Ethocritique » inductive et déductive, une « Métamorale », une « Ethologie déductive », une « Morale pratique » (individuelle et interindividuelle). Que signifient ces termes? — « L'Ethologie inductive » n'est pas, comme on pourrait le croire, la science des caractères; c'est « la science des conditions de fait, individuelles ou sociales, du jugement moral normal ». En réalité, c'est l'analyse des concepts moraux (sanction, mérite, devoir, etc.) et de leurs conditions psychologiques et sociologiques. Cette analyse reconnaît, en concluant, que ces concepts recèlent des éléments irréductibles à l'expérience. Elle prépare les voies à une critique de la conscience morale (Ethocritique), qui affirme l'existence d'une catégorie propre à la morale, la catégorie de la *valeur*. Le tort des philosophes intellectualistes, selon M. Leclère, c'est de vouloir déduire analytiquement le bien de l'être. Mais il suffit de déclarer que le bien n'est rattaché à l'être que par un jugement

synthétique, pour que le bien, catégorie de la raison, soit posé arbitrairement. Toutefois, ce principe rationnel n'est qu'un principe subjectif. La morale n'est fondée que si nous atteignons un principe objectif, c'est-à-dire bien. « La Métamorale » nous fait franchir cette étape. Alors succède à la démarche régressive jusqu'alors adoptée une démarche progressive : on passe de l'être au bien. Ethologie déductive en notant que plus il y a d'être et mieux cela vaut, que l'optimum est un maximum et que la puissance est un symbole du bien. De proche en proche on descend jusqu'aux détails de la « morale pratique » individuelle et interindividuelle.

Nous sera-t-il permis d'avouer à M. Leclère que l'ampleur excessive donnée à maint développement secondaire nous a paru nuire à la précision et au relief de ses théories principales? Etait-il indispensable de nous donner toute une histoire de la morale? Ce n'est et ce ne pouvait être qu'un recueil de jugements sommaires et souvent contestables, incapables de fournir à la thèse de l'auteur l'appui qu'il paraît en attendre. Nous eussions préféré trouver dans son livre une démonstration plus rigoureuse des principes métaphysiques qu'il pose au début comme des axiomes, ou des variations plus neuves sur les thèmes connus du spiritualisme traditionnel.

L'effort le plus original nous paraît avoir été consacré à la déduction de l'idée du bien. L'auteur espère éviter l'intellectualisme en refusant de tirer analytiquement le bien de l'être. Mais en même temps il unit si intimement ces deux notions qu'il serait contradictoire que le bien ne fût pas : « pas d'être où l'être ne vaut pas la peine d'exister » (p. 398); « il suffit de mettre l'accent sur la catégorie de l'existence pour voir surgir, du fond de l'esprit, la catégorie de la valeur » (p. 399). On se demande, en lisant ces phrases, si l'auteur est aussi éloigné qu'il le dit des philosophes qu'il appelle « intellectualistes » et s'il est nécessaire de créer une catégorie spéciale du bien quand elle dérive si naturellement de la catégorie de l'existence.

On se demande, d'autre part, quels services rend à sa morale la métamorale de M. Leclère. Une fois posée la catégorie du bien, la morale peut se constituer. Lier sa destinée à celle d'une métaphysique, c'est la compromettre. C'est deux fois la compromettre, quand cette métaphysique est le monadisme : quels devoirs imposer, au nom de cette doctrine, à chacun des individus autonomes et sacrés, dont on a reconnu l'existence? Mais l'expérience ne nous montre nulle part ces petits absolus. Elle ne nous montre que des êtres relatifs et incomplets. Et elle nous invite à modérer les prétentions de l'individu plutôt qu'à les encourager : morale qui, moins illusoire, nous paraît moins arbitraire que l'individualisme métaphysique de M. Leclère.

Nous ne nous arrêtons pas aux conséquences pratiques de sa morale. Elles nous paraissent indécises. Qu'on en juge par cette phrase qui termine le chapitre sur la morale individuelle : « L'idéal serait peut-être de réaliser à la fois en soi-même et d'accorder l'idéal d'une sorte de janséniste, celui d'un yankee-type et celui d'un dilettante de la Renaissance » (p. 1067). Il est beau d'avoir l'esprit large. Mais s'agit-il ici de largeur d'esprit, de paradoxe ou de confusion ?

Les découvertes modernes en physique. *Les Théories et leur rôle dans l'hypothèse de la constitution électrique de la matière*, par C. Manville, docteur ès sciences. 1 vol. in-8 de II-186 p., Paris, Hermann, 1908. — Les physiciens contemporains ont été conduits « à supposer à la matière une constitution électrique et à donner, en partant de cette hypothèse une nouvelle interprétation mécanique de la plupart des phénomènes physiques ». Qu'est-ce qui justifie cette nouvelle hypothèse? Quelles raisons ont amené les physiciens à la formuler? Quels faits l'ont préparée et engendrée, se trouvent ensuite expliqués par elle? Voilà l'objet du livre de M. Manville. D'une part l'étude des phénomènes de décharge électrique à travers les liquides et les gaz a conduit à poser les ions (pour expliquer l'électrolyse par exemple : théorie d'Arrhénius), à concevoir des masses matérielles ou non, beaucoup plus petites que celles du plus petit atome, supports de charges électriques énormes en grandeur par rapport à elles, animées de vitesses extrêmement grandes par rapport à celles que nous pouvons communiquer à la matière ordinaire : les électrons (travaux de Thomson), à généraliser la notion de masse, par la conception d'une inertie électrique. D'autre part, les phénomènes de radioactivité de la matière trouvent déjà leur explication partielle dans l'hypothèse d'une destruction atomique de la matière par une explosion de l'atome dont les débris seraient formés en partie de matière inerte, en partie de particules extraténues qui constitueraient les rayons dits « α » et « β », et paraissent devoir être mieux éclaircis, en étant rattachés plus étroitement à une théorie électronique

de la matière. Enfin l'analogie des phénomènes électriques et lumineux et des phénomènes d'induction poussaient, avec Maxwell, Faraday et Mossoti, à une conception analogue de la matière. Dans cette nouvelle hypothèse, « l'atome est considéré comme un système formé d'ions et d'électrons, voire même d'électrons positifs et d'électrons négatifs; ces derniers, ou une partie d'entre eux, étant en mouvement plus ou moins rapide autour de la partie restante à la manière des satellites autour de leur planète ». Les forces moléculaires et atomiques ne seraient que la manifestation des forces électro-magnétiques des électrons. Les phénomènes lumineux et calorifiques ont leur source dans des ondes électromagnétiques, et ces ondes sont dues aux perturbations de l'éther provoquées par les arrêts et les départs d'une charge électrique en mouvement. Il y a substance radioactive, lorsque l'atome est en état d'équilibre instable et se détruit en projetant dans l'espace ses ions positifs et ses ions négatifs... Voilà donc la nouvelle hypothèse et les explications qu'elle fournit. Est-ce une acquisition durable ou va-t-elle bientôt céder la place à une autre interprétation des mêmes faits? Le physicien du laboratoire ne s'en préoccupe guère. « Il sait que tous les instruments dont il se sert, réels ou théoriques, ne sont pas parfaits et que, l'expérience étant le seul critérium qu'il ait à sa disposition, c'est à elle qu'il doit s'adresser pour choisir l'instrument qui lui paraîtra le mieux s'adapter à ses recherches et à sa pensée. »

L'ouvrage de Manville peut rendre service aux philosophes qui s'intéressent au problème de la matière ou à la nature et au rôle de l'hypothèse dans la science actuelle. Il a le mérite de rassembler les résultats de travaux et de mémoires dispersés un peu partout et de les présenter sous une forme relativement simple. Il serait bon d'avoir une culture physique sérieuse pour bien comprendre tous les développements de ce livre; mais, même avec des connaissances plus superficielles, on peut le lire avec fruit.

Un problème de l'évolution. *La théorie de la récapitulation des formes ancestrales au cours du développement embryonnaire (Loi biogénétique fondamentale de Hæckel)*, par L. Vialleton, professeur à la Faculté de médecine de Montpellier. 1 vol. in-8 de 245 p., avec 4 planches hors texte; Paris, Masson, et Montpellier, Coulet, 1908. — Ce travail représente la substance de conférences faites par l'auteur aux étudiants en philosophie de la Faculté de Montpellier. Il est très sérieusement documenté et ne constitue pas à proprement parler une œuvre de vulgarisation. Pour s'adapter à son public, le conférencier n'a rien supprimé de son argumentation; il s'est borné à être très explicite, à ne rien supposer connu, à ne pas procéder par des allusions que seuls les initiés peuvent saisir. Ce sont des travaux de ce genre, à la fois complets et accessibles, que réclament les philosophes désireux de connaître le mouvement scientifique contemporain.

Les trois premiers chapitres sont historiques. Harvey (1628), Kielmeyer (fin du XVIIIe siècle), Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (dès 1796) apparaissent à l'auteur comme les précurseurs de la théorie qui assimile les stades embryonnaires de l'individu aux *séries* de l'anatomie comparée. Mais c'est le médecin allemand J.-F. Meckel qui a le premier clairement affirmé ce parallélisme, d'abord dans un mémoire spécial (1811), puis dans son *Manuel d'anatomie humaine*. Les travaux de Serres, les fortes critiques de von Baer, les arguments nouveaux apportés par Darwin et très habilement repris par Fritz Müller, puis les doctrines de Hæckel dans sa Morphologie générale des organismes, les théories de Giard sur les embryogénies condensées et les embryogénies dilatées, d'Ed. Perrier sur la tachygenèse sont exposés avec une netteté et une exactitude qui peuvent presque dispenser le lecteur de la lecture des textes originaux.

Abordant à son tour le problème, l'auteur dont la compétence en embryologie et en histologie est connue, étudie d'abord les prétendues *séries* d'organes analogues que fournit l'anatomie comparée. Avec Oscar Hertwig dont il partage les idées, il remarque que ces séries sont arbitraires, subjectives, dépendant de l'état momentané de la science et des préoccupations du chercheur (p. 79). L'anatomiste range en somme ces formes comme il veut, soucieux avant tout de les disposer dans un ordre qui facilitera la comparaison avec les phases du développement embryogénique. Il arrive même que les séries anatomiques les mieux faites ne prouvent pas une descendance réelle. On peut suivre toutes les formes intermédiaires de pattes entre le Palæothérium et le Cheval actuel; or Depéret a montré que ni le Palæothérium, ni l'Hipparion, ni sans doute l'Anchitérium ne sont les ancêtres du cheval. — En outre beaucoup d'organes très compliqués (œil, arcs branchiaux) ne donnent aucun exemple de formation progressive (p. 82-85). Enfin c'est une erreur de croire

que la différenciation progressive est l'unique processus de développement. Souvent il y a *substitution totale* (par exemple aucune partie de la colonne vertébrale ne naît de la corde dorsale); ou d'autres fois combinaison de différenciation et de substitution (embryogénie du système nerveux). L'auteur reprend pour son compte le principe des corrélations architecturales de Cuvier et il précise ce principe en distinguant avec M. Bergson (*Évolution créatrice*, p. 72) les changements *solidaires* et les changements *complémentaires*, c'est-à-dire les corrélations inutiles et les corrélations exigées pour le meilleur accomplissement d'une unique fonction. Si les formes achevées supposent des processus de développement aussi divers, il devient chimérique de vouloir les ranger le long d'une ligne droite unique et de prétendre retrouver dans la série des êtres adultes une continuité dont la continuité du développement embryologique serait l'image.

L'auteur quitte ensuite l'anatomie comparée pour rechercher l'exacte valeur des arguments tirés de l'embryologie. En étudiant de très près quelques exemples de parallélisme apparent il montre que ce parallélisme existe seulement si on schématise, si on se refuse à regarder le détail. A propos de l'évolution phylogénique du squelette des vertébrés, il écrit (p. 110) : « Il faut remarquer que le parallèle ne peut être établi rigoureusement qu'entre les idées que nous nous faisons des deux développements ontogénique et phylogénique, idées que nous résumons dans ces mots : squelette purement cordal, puis membraneux, cartilagineux et osseux. Mais si, ne nous contentant plus de ces expressions générales schématiques, nous passons aux faits, nous voyons qu'ils ne concordent plus aussi exactement. » Si on attribue toutes les différences de détail à la cénogenèse, c'est-à-dire aux causes perturbatrices de l'ontogénie, on aura sans doute toujours raison ; mais, en supposant une cause perturbatrice pour expliquer tout écart entre nos prévisions et la réalité, nous montrons assez que nous voulons à tout prix maintenir une théorie qui nous est plus chère que les faits.

L'auteur s'achemine, par l'étude minutieuse d'une riche collection d'exemples, à une conclusion préparée par la magistrale étude d'Hertwig à la fin de son traité d'Embryologie expérimentale et comparée des Vertébrés (1906). L'idée que l'ontogenèse reproduit réellement la phylogenèse est fausse, dit-il, pour beaucoup de raisons : 1° parce qu'un œuf d'où sortira, d'où doit sortir un [illegible] ne peut être assimilé à une cellule qui doit rester cellule unique : le premier échelon du parallélisme s'effondre ; 2° les organes des embryons ne sont jamais identiques à des organes d'ancêtres adultes, ce sont des formes de passage revenues à un état rudimentaire ; 3° les embryons de Vertébrés supérieurs ne ressemblent jamais à des animaux inférieurs, les faits essentiels de leur architecture sont donnés de très bonne heure ; 4° la coordination qui est dans tout organisme fait qu'il n'y a pas chez un Mammifère un seul organe qui ne se distingue de l'organe correspondant des autres Vertébrés ; 5° la prétendue récapitulation est des plus grossières, des plus schématiques ; 6° beaucoup d'organes très remarquables ne semblent préparés par aucune étape réalisée dans la série des formes permanentes ; 7° enfin cette théorie est anthropomorphique, en ce qu'elle a uniquement en vue la série aboutissant à l'Homme et qu'elle n'a pas assez conscience de la pluralité possible des séries. — Est-ce à dire qu'on nie tout parallélisme? On nie la *récapitulation* des formes ancestrales éteintes, ce qui est différent. L'existence d'un certain parallélisme entre l'ontogenèse et la phylogenèse est indéniable, mais ce parallélisme comporte alors une autre explication : il peut exprimer une sorte de nécessité imposée aux organismes d'aller du simple au complexe, la nécessité de repasser par les mêmes étapes. Il ne prouverait pas une réelle filiation des organismes.

Musique et Inconscience. *Introduction à la psychologie de l'inconscient*, par Albert Bazaillas, professeur de Philosophie au lycée Condorcet, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de VI-320 p., Paris, Alcan, 1908. — L'ouvrage de M. Bazaillas se compose de deux parties. La première est un exposé des théories musicales de Schopenhauer. La seconde, qui doit nous arrêter un instant, traite de la relation de la musique à l'inconscient. M. Bazaillas entreprend d'abord de poser le problème de l'inconscient. Reprochant aux philosophes antérieurs, à Schopenhauer et à Hartmann, d'avoir envisagé la question sous un aspect métaphysique, il conclut que le problème de l'inconscient doit « se poser en termes strictement psychologiques » (p. 178) : c'est-à-dire qu'au lieu d'ériger l'inconscient en réalité isolée, il faut « le rattacher à l'organisme psychique de l'homme » (p. 180). Cependant une idée des théories métaphysiques antérieures était juste et féconde et doit être conservée : c'est celle de l'unité, de

la continuité de l'inconscient. Car l'inconscient « a la suite et la consistance d'un règne de la nature. Il nous fait songer, par sa composition et par l'unité de son plan, à quelque grand département du monde extérieur et il correspond, à côté du règne conscient qu'il environne et pénètre, à un grand département de la nature humaine (p. 186-187). — Nous ferons simplement remarquer à l'auteur qu'il était bien inutile de partir en guerre contre la métaphysique pour la réintégrer quatre pages plus loin. Il est trop clair en effet que parler de l'unité de plan de l'inconscient, c'est manifestement dépasser les données de l'expérience psychologique.

M. Bazaillas poursuit alors ses recherches sur la psychologie de l'inconscient. Il devient impossible de résumer de façon systématique ces pages toujours intéressantes, mais trop souvent confuses, il faut bien l'avouer, et dans lesquelles la pensée de l'auteur se fait volontairement imprécise et fuyante. L'idée maîtresse semble être la suivante. L'inconscient, c'est la conscience à l'état pur et original. L'essence de la musique est de traduire cet inconscient : c'est là ce qui fait son originalité et sa séduction incomparable. Cette thèse nous semble soulever une grosse difficulté : comment l'inconscient, pour devenir vierge de tout élément rationnel, peut-il se prêter à la rigueur et à la complication de la *technique* musicale? Par quel miracle ce flot instable et évanescent se prête-t-il aux règles et aux formes déterminées de l'art musical sans rien perdre de son mouvement et de son imprécision? — Ces réserves faites sur le fond, il convient de louer les mérites littéraires de l'ouvrage, qui renferme des pages brillantes et délicates.

Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne, par Pierre Villey, ancien élève de l'Ecole normale supérieure. 2 vol in-4 de IX-422 p. et 576 p. Paris, Hachette, 1908. — Les deux volumes que M. Villey vient de présenter comme thèse de doctorat à la Sorbonne constituent une importante contribution à l'histoire littéraire de la France. Nous devons nous borner à signaler ici, pour l'étendue et la minutie des recherches, pour l'exactitude critique des résultats, les chapitres où l'auteur a reconstitué en quelque sorte la bibliothèque de Montaigne et dressé le catalogue de tous les livres qu'il a dû consulter, où, d'autre part, à l'aide de ces catalogues, à l'aide des allusions de toutes sortes qu'il a pu relever, M. Villey a tenté de fixer la chronologie des Essais. Ces travaux ne sont que des moyens pour pénétrer dans l'intimité intellectuelle de Montaigne, et pour suivre l'évolution de sa pensée ou plus exactement de sa vie. Montaigne a commencé par être un auteur livresque; ses premiers essais ne sont guère que des notes impersonnelles. Mais ces notes sont empruntées à l'expérience de l'humanité que la découverte de l'imprimerie, que le mouvement de la Renaissance communiquent en quelque sorte à chaque individu. De là l'idée originale de Montaigne : confronter cette expérience historique de l'humanité avec son expérience personnelle, verser tout le contenu intellectuel et tout l'enseignement moral des siècles dans sa conscience propre, afin de l'enrichir et de l'aiguiser à la fois, afin de se rendre capable de doute et de modestie, afin de se rapprocher de la nature, afin de jouir de la société, afin de lier l'équilibre de sa vie au sens de la réalité positive, à l'exercice d'un jugement sincère et libre. De là la place prédominante que prend dans les *Essais* la peinture du *moi* et qui va caractériser l'édition de 1588.

Dans une troisième période enfin, Montaigne revient à la méthode livresque des premières années; mais ce n'est plus pour demander à la tradition de l'antiquité les conditions nécessaires à la formation et au développement de sa personnalité, c'est tout au contraire pour rattacher ses lectures à ses impressions personnelles, pour insérer ses citations dans le tissu de ses propres opinions, pour faire participer ses auteurs à la vie de son propre esprit. « Par le système des additions, Montaigne, conclut M. Villey, a paru revenir progressivement à la méthode pédante du début. » Tel est le dessin schématique qui nous semble se dégager des analyses où M. Villey a montré une érudition et une force remarquables, et qu'il a présentées dans une langue sobre et ferme. Ajoutons que par l'effort qu'il a fait pour limiter la part des influences stoïciennes pour restreindre aussi le catholicisme de Montaigne à la mesure d'une profession de foi superficielle, M. Villey devait être amené à mettre en lumière les tendances relativistes et critiques des *Essais*, et à orienter le positivisme psychologique de Montaigne vers la méthode expérimentale de Bacon : il annonce, en effet, une étude sur Montaigne et sur Bacon comme le complément littéraire et philosophique de son ouvrage.

L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant, par Émile van Biéma, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée de Tours. 1 vol. de V-338 p. de la Collection historique des

Grands Philosophes, Alcan, 1908. — Dans cet ouvrage, où il est visiblement préoccupé de limiter son sujet, afin de pouvoir le traiter par une méthode strictement analytique et en suivant de près les textes de ses deux auteurs, M. van Biéma part des jugements que Kant a portés sur Leibniz, il examine la portée de la condamnation que la Critique de la Raison pure a formulée contre l'intellectualisme leibnizien, il signale la position que quelques années plus tard Kant a prise dans sa polémique avec les représentants du dogmatisme leibnizo-wolfien, et qui lui permet de réclamer pour l'idéalisme critique le meilleur de l'héritage de la monadologie. Qu'il y ait donc entre Leibniz et Kant un double rapport et de ressemblance et d'opposition, c'est sans doute ce que Kant serait disposé à admettre ; et c'est ce qu'il est possible de vérifier, sous réserve de bien des rectifications de détail, par l'étude directe des théories de Leibniz et de Kant sur l'espace et le temps. Trois questions essentielles se posent à propos de ces notions qui sont pour Leibniz et pour Kant deux notions parallèles et impliquées en quelque sorte dans une même destinée : à priorité ou à postériorité, subjectivité ou objectivité, intellectualité ou intuitivité. Or, sur les deux premiers points, le kantisme rompt moins avec le leibnizianisme qu'il ne le complète et ne le précise. Leibniz avait déjà montré comment l'à postériorité psychologique pouvait n'être pas exclusive de l'à priorité logique ; en rattachant l'espace et le temps à la représentation que la monade se fait de l'ordre universel, il ouvre la voie à la conception kantienne de la subjectivité. En revanche, l'opposition est formelle entre la thèse de l'intellectualité et la thèse de l'intuitivité ; c'est par elle que se marque l'originalité de l'*Esthétique transcendentale*, c'est à elle que se rattache la révolution critique. Pourtant, si nous avons bien compris la pensée de M. van Biéma, il ne lui apparaît pas que l'opposition doive demeurer irréductible. De même que l'à priorisme logique n'est pas incompatible avec l'à postériorisme psychologique, de même que l'idéalité transcendentale se concilie avec la réalité empirique, de même on peut accorder que l'espace et le temps soient donnés à titre d'intuition et pourtant susceptibles d'une certaine réduction analytique qui permette de satisfaire aux exigences de l'entendement. Tel est, brièvement indiqué, le contenu de la thèse de M. van Biéma ; elle est écrite avec une conscience scrupuleuse, un vif sentiment de la difficulté de certaines questions délicates, comme par exemple la détermination du sens exact de l'a priori kantien, le rapport des expressions d'*expérience* et de *formes d'intuition*. Nous regrettons pourtant que la forme laborieuse à l'excès donne parfois à la pensée de l'auteur une apparence d'indécision et d'obscurité. Et surtout nous nous demanderons si M. van Biéma n'aurait pas dû s'engager plus résolument dans la voie que son premier chapitre semblait avoir ouverte : puisqu'il insistait sur les variations de Kant dans ses appréciations de Leibniz, ne devait-il pas étendre ses investigations à la période qui précède la publication de la *Raison pure* et suivre, à travers les diverses influences d'ordre scientifique ou philosophique que Kant a pu subir, l'évolution de ses conceptions spéculatives, et trouver dans le mode de formation des doctrines l'explication des incertitudes de vocabulaire ou même des oscillations de détail que les expositions ultérieures devaient présenter ?

L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle, par C. Coignet. 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1908. — Le mouvement religieux a pris, en France, à l'heure actuelle, une allure très paradoxale. Les deux églises orthodoxes, la grande Église catholique, la petite Église protestante, semblent l'une et l'autre fossilisées. Le seul groupe chez qui la religion semble vraiment vivante et progressive, c'est le petit groupe des modernistes, dont le catholicisme ne veut pas, et qui ne veulent pas du protestantisme. Mais par le fait qu'ils persistent, alors même que Rome les excommunie, à se déclarer antiprotestants, c'est en fin de compte l'Église romaine qui bénéficie de leur propagande : et le protestantisme français reste oublié. Il faut remercier Mme Coignet de rappeler l'attention sur une minorité religieuse qui a joué un si grand rôle sur l'histoire de l'esprit public en France au XIXe siècle. Ce sont des protestants qui ont surtout contribué à l'organisation, presque à la création, de l'enseignement primaire d'état. Ce sont des groupes protestants qui ont servi de noyau au nouveau parti républicain sous l'Empire. Enfin la doctrine de Renouvier, qui constitue une des formes les plus originales de la spéculation métaphysique en France au cours du dernier demi-siècle, s'est donnée, expressément, pour un protestantisme philosophique. Mme Coignet résume brièvement l'histoire du protestantisme français depuis Lefebvre d'Etaples et Calvin, mais surtout depuis la Révolution et le Consulat jusqu'à nos

jours. Le « Réveil » évangélique, la formation de l'« Église libre » avec les Pressensé, la réforme de l'orthodoxie par Ad. Monod, le libéralisme d'Athanase Coquerel, le synode de 1848, l'École de Strasbourg, le progrès du kantisme, et tous les menus incidents qui ont marqué l'histoire des églises protestantes depuis 1830 jusqu'à la loi de séparation et à la réunion de Jarnac, défilent devant nos yeux. L'auteur — dont le nom reste attaché à l'intéressante tentative faite jadis pour fonder « la Morale indépendante » — est un de ces croyants sans dogmes, ou presque sans dogmes, qui, à la suite de William James, aspirent à la réconciliation de tous les protestants, de tous les chrétiens même, dans un christianisme purement psychologique, émotionnel, ou, comme on dit, « expérimental ». Est-ce en raison de cette aversion pour la doctrine que Mme Coignet fait si peu de place, dans son récit, à la philosophie de Renouvier ? Peut-être : mais alors pourquoi consacrer tout un chapitre à « Kant en France » ? Le lecteur philosophe est surpris de voir que, dans ce chapitre, trois lignes seulement sont consacrées à Renouvier : encore la phrase où se trouvent ces trois lignes (p. 135) risque-t-elle d'induire le lecteur en erreur sur la date véritable où Renouvier publia la série de ses grands ouvrages.

La connaissance et l'erreur, par E. Mach. Traduction Marcel Dufour. 1 vol. in-16 de 392 p., Paris, Flammarion, 1908. — Cette édition est la traduction d'un important recueil d'études, de dates différentes, réunies par l'auteur en volume il y a trois ans. La *Revue de Métaphysique* a rendu compte de ce livre très intéressant, lors de sa publication : nous renvoyons donc le lecteur à ce précédent compte rendu pour le fond même de l'ouvrage, et nous ne nous occuperons que de la traduction dans son rapport avec l'original. L'édition française n'est pas une traduction complète et exacte de l'ouvrage allemand : 1° L'édition allemande comporte de nombreuses notes, références précises à des ouvrages philosophiques ou scientifiques, ou éclaircissements (ces notes (à part deux, très courtes) sont systématiquement éliminées de la traduction française. 2° Dans le texte allemand, les mots et formules importants ont été mis en italiques par l'auteur : la traduction française ne reproduit que partiellement cette disposition typographique. 3° La traduction est souvent assez libre, rendant bien le sens généralement, mais s'écartant assez de la lettre même de l'original. Par exemple, le titre du dix-huitième essai : « Deduktion und Induktion in psychologischer Beleuchtung » est traduit par « Psychologie de la déduction et de l'induction ». Au titre du seizième essai, « Die Voraussetzungen der Forschung » est substitué : « La relation de cause à effet et la notion de fonction ». Cette phrase : « Die Physik mit ihren Gleichungen macht dieses Verhalnis deutlicher als es Worte tun können » (p. 273) est rendue par : « Les équations de la physique le font bien comprendre » (p. 275), etc. 4° Enfin, il faut signaler un certain nombre de suppressions. Nous ne parlons pas des deux études sur « la Psychologie et le développement naturel de la géométrie » et sur « Espace et Géométrie du point de vue de la recherche dans les sciences de la nature ». Nous parlons de coupures effectuées à l'intérieur des études traduites, suppressions de paragraphes ou de portions de paragraphes. Plusieurs fois, quand Mach cite deux exemples à l'appui d'une idée, le traducteur supprime l'un des deux. M. Dufour semble d'ailleurs chercher à éliminer ce qui intéresse le moins la propre pensée de Mach : par exemple, dans le chapitre XVI de la traduction, le § 14, où Mach expose les règles de Mill et les critiques de Whewell (p. 279-280), est supprimé. Mais ailleurs, on regrette l'absence de tel développement : par exemple les §§ 6-7 (p. 253-256) de l'étude de « Das Problem », où Mach donne des illustrations de la méthode synthétique et analytique en géométrie, et qui sont remplacés dans la traduction française par cette simple phrase : « On connaît assez leurs applications géométriques, pour qu'il n'y ait pas lieu d'insister ici. » On voit donc par là que la traduction française est en une certaine mesure une adaptation de l'original allemand, et il ne pouvait en être autrement, puisque le traducteur avait à faire passer dans un volume de la Bibliothèque de Philosophie scientifique un livre sensiblement plus gros que ne le comportent les dimensions de cette collection. Mais néanmoins, puisque aussi bien le traducteur a retenu dans se traduction tout l'essentiel de l'ouvrage allemand, puisqu'il a toujours rendu avec intelligence, là même où il simplifiait la lettre du texte, le sens exact de la pensée, cet ouvrage peut avantageusement remplacer, pour ceux qui veulent s'initier à la philosophie si intéressante de Mach, la lecture de l'original allemand.

Vernunft und Gottesgedanke, *ein Beitrag zur Apologetik*, par K. Gombel, pasteur. 1 vol. petit in-8 de 188 p., Giessen,

Topelmann, 1907. — Il y a encore une apologétique rationnelle, selon l'auteur. La raison moderne, sans dogmatisme hostile ou favorable à la foi, doit se séparer de la religion pour la critiquer. Kant est le maître.

L'auteur rappelle avec précision les principaux résultats de la critique kantienne : les limites tracées à la raison pure, les lois réelles de la pensée, la loi morale, la liberté et la dignité humaine (ch. I).

Dans les trois chapitres qui suivent, l'auteur discute et modifie fortement les idées de Kant, sur les rapports de la raison avec le monde, physique et humain; sur la morale; sur l'idée de Dieu.

L'idée directrice suivie par la raison humaine dans son commerce avec le monde est, selon Schleiermacher et l'auteur, que le but dernier de l'humanité en évolution, en tant qu'elle est liée à la nature extérieure, le bien suprême, ne se distingue pas isolé : il est dans la totalité. C'est toute la nature que doit conquérir la raison, pour la faire sienne et l'organiser; tâche nécessaire, tâche de chacun, tâche infinie qui impose à l'humanité la loi du travail, de l'acquisition méthodique (p. 65). Mais « dans le travail, il y a une force d'inertie. Créé par le travail d'une personne ou d'un groupe, le résultat éclaire pour plusieurs générations le chemin à travers le monde » (p. 67), en sorte qu'une masse inerte s'agglomère, entrave souvent l'élan du progrès et parfois pétrifie la communauté. La « Sitte » (p. 71) et la « Gesittung » (p. 73) se fondent sur ces forces conservatrices (ch. II).

De la « Gesittung » à la « Sittlichkeit » le passage est impossible : « l'Éthique, si elle doit fournir pour l'action des critères inconditionnés, ne tire guère profit de la « Gesittung » (p. 84). Non moins incapable de moralité est l'État : société nécessaire, il préoccupe la morale; institution positive, matérielle, il est amoral et souvent exclut toute moralité. « Par les progrès de la culture, la moralité décline plus souvent qu'elle ne prospère » (p. 96). Mais le monde intérieur révèle le principe moral, étranger au monde externe : la pensée s'élève au-dessus du cours des choses et se place hors de la série naturelle, où elle appartient par sa propre nature sensible (p. 104). Ceci indique la haute dignité de la personne. De déterminer ces devoirs de dignité, cela n'appartient pas à un monde « suprasensible ». L'auteur attaque Kant qui veut rejoindre la théorie de la connaissance et la loi morale. Pour l'auteur les devoirs de dignité sont affaire d'expérience; ils sont à la fois déterminés par l'idée d'une « humanité idéale » et par les réalisations approximatives de cet idéal dans les groupements réels (ch. III).

La raison peut montrer que l'existence de Dieu n'est pas une affirmation contradictoire; le raisonnement n'aboutit jamais à un jugement d'existence. Mais le conflit de la réalité chaotique et de l'idée claire, le mystère de leur accord ne se résolvent que si l'on admet une cause suprême, intelligence et volonté, inconnaissable. L'idée de Dieu est un complément de la raison. La religion et la science ne peuvent se rejoindre; mais une réalité n'exclut point les autres.

Ce livre, pénétré de kantisme, est d'une dialectique touffue, mais intéressante.

Führende Denker, *Wissenschaftlich-gemeinverständliche Darstellungen*, par J. Cohn. 1 vol. in-12 de 118 p. (de la collection des), Leipzig, Teubner, 1907. — « Ce livre n'est pas une introduction à l'histoire de la philosophie, mais à la philosophie par l'histoire » (p. 1). Il se compose de six conférences faites en 1906 à Fribourg. Il s'adresse au grand public. Selon l'auteur, le mieux, pour initier à la philosophie, est d'en « exposer les principales pensées en étroite union avec la vue des grands penseurs. Car ces pensées sont sorties de la méditation des grandes personnalités » (p. 4). Et celles qu'on « pourrait croire lointaines et mortes », l'effort de l'historien est de montrer qu'elles « ont encore un sens profond et vivant » et que leurs auteurs restent des guides de l'humanité (*Führende Denker*).

Il y en a six, répartis en trois couples, maître et élève : Socrate et Platon, Descartes et Spinoza, Kant et Fichte. Ce sont les inventeurs, ceux qui ont posé les questions et les principes. De chacun l'auteur, en quelques pages brèves, raconte la vie et résume l'œuvre. Kant (Théorie de la connaissance) et Fichte (représentant la philosophie morale de Kant) occupent la moitié du volume. Ce sont des esquisses claires et simples, faites et bien faites pour la vulgarisation.

L'auteur toutefois indique, comme dominante, l'idée générale que « toute philosophie cherche une réponse à la question de la destinée humaine : Que dois-je faire en ce monde énigmatique? » (p. 4). Cette idée, systématisée à travers les doctrines, rappelle parfois une philosophie de l'histoire, presque la thèse d'une morale immanente, que se révèle à soi-même, par étapes, le devenir d'une pensée impersonnelle. On voudrait plus d'histoire pure.

Philosophische Voraussetzungen des exakten Naturwissenschaften

D. Erich Becher. 1 vol. in-8 de v-244 p. Leipzig, Barth, 1907. — Le mécanisme est, d'après M. Becher, la doctrine qui s'accorde le mieux avec les faits. Loin de la battre en brèche, les théories récentes sur la constitution de la matière ne font que la confirmer. L'auteur nous laisse le choix entre deux conceptions, l'une « cinétique-élastique », l'autre « cinétique-électrique », mais elles sont également mécanistes.

Or le mécanisme implique la réalité du monde extérieur. Si l'idéaliste, si même un semi-idéaliste comme Ernest Mach a raison, le mécanisme a tort. Seule a de la valeur la perception. Tout ce qui la dépasse est fictif; les ondes sonores, électriques ou lumineuses sont des fictions commodes, mais des fictions. A quoi bon les mesurer? Ce qui importe, c'est la mesure des sensations, seules réelles. On traduirait assez bien la pensée de M. Becker en disant que l'idéalisme et le semi-idéalisme ne ruinent pas seulement le mécanisme, mais la physique elle-même en la réduisant à n'être qu'une psychologie des sensations.

Mais, en dépit de la critique idéaliste, on peut encore, suivant notre auteur, croire à la réalité du monde extérieur, Elle est hypothétique. Mais qui dit hypothèse ne dit pas nécessairement fiction. Bien plus, une hypothèse logiquement construite, une hypothèse « vraisemblable » qui explique un maximum de faits avec un minimum de postulats, est la condition de la science. Pour savoir nager, il faut se jeter à l'eau. Pour *savoir*, il faut se fier à l'hypothèse. D'ailleurs l'idéaliste fait des hypothèses. Il admet le même postulat que le réaliste, mais il s'arrête arbitrairement aux premiers pas dans la voie où ce postulat l'entraîne. Pour croire à la réalité de notre passé et de notre avenir, à la réalité du sujet pensant, à la réalité d'autres sujets, il faut sortir du donné immédiat, il faut se fier à un postulat : celui de la régularité des séquences. Mais c'est précisément ce postulat qui nous fait croire au monde extérieur. A moins de nous immobiliser dans la contemplation de notre moment présent, nous devons donc croire à l'existence de ce monde. Ajoutez que l'hypothèse du monde extérieur est aussi « commode », aussi « économique » que l'hypothèse contraire : celle-ci ne doit-elle pas supposer, pour expliquer l'apparition des phénomènes dans notre conscience, l'action d'un mystérieux inconscient?

Cette intéressante réhabilitation du réalisme pourrait paraître archaïque si l'auteur ne tenait aucun compte de la critique idéaliste. Mais, loin de la négliger, il en admet les conclusions les plus importantes. Être, pour lui, c'est être pensé. « Sein = qualitativ-sein = Bewusst-sein ». Les corps sont des synthèses de qualités, et toute qualité est relative à la conscience. Ne disons pas que la matière est dans l'espace, car l'espace est dans l'esprit. Mais aux différentes relations qui, dans la perception, sont spatiales, correspondent des relations différentes dans la réalité extérieure. Tel est le fondement objectif qui suffit pour édifier le mécanisme scientifique.

Ueber die philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Forschung, als Beitrag zu einer Methodenpolitik, von Walter Pollack. 1 vol. in-8 de 154 p., Berlin, Dümmler, 1907. — Dans la Méthodologie, M. Pollack distingue la « théorie des méthodes » (Methodenlehre) et une sorte d'art qui cherche dans quelles conditions le travail scientifique sera le plus fécond : c'est cet art qu'il appelle la « Methodenpolitik ».

Le premier problème posé par cette nouvelle discipline est le suivant : quelle conception philosophique rendra le plus de services à la recherche scientifique? La réponse, c'est que cette conception, c'est le « perspectivisme ». Qu'on ne s'effraie pas du mot : s'il est nouveau, la doctrine l'est moins, car elle n'est qu'une exagération dans le sens pragmatiste des thèses de Poincaré, de Mach et d'Ostwald. « La science n'est pas simplement la connaissance d'un monde donné, elle est aussi une activité productive. » « Comme l'art a banni la notion de beauté absolue, la science devrait bannir la notion de vérité. » « Toute science est volonté... Les principes premiers sont purement arbitraires » (p. 15-19). Telles sont les formules qui résument cette théorie. Bien qu'il parle parfois de « son scepticisme » (p. 30), M. Pollack se défend d'être sceptique : la science est un jeu qui a ses règles. Pourquoi ne se dit-il pas pragmatiste? Il semble bien qu'il ignore ce terme. S'il se déclare « perspectiviste », c'est que la science, telle qu'il la conçoit, est une « combinaison de points de vue », une série d'« intuitions ». Mais ces expressions trahissent sa pensée : elles sont trop rationalistes; un point de vue, une intuition, ce sont des états intellectuels. M. Pollack ne voit en eux que des actes de la volonté. Il en résulte qu'il accorde à l'hypothèse une place prépondérante dans la science. Mais ce n'est pas seulement l'hypothèse qui est une création de la volonté. Les maîtres de M. Pollack, si disposés qu'ils fussent à trouver dans la science l'arbitraire, s'arrêtaient

devant l'objectivité du « fait » : pour leur disciple, le fait est un « démon » qu'il faut exorciser.

Peut-être suffira-t-il d'avoir montré la place que désire occuper M. Pollack parmi les philososophes contemporains. Il apporte plus de mots nouveaux que de preuves nouvelles. Sa méthode est plutôt historique et critique qu'elle n'est inventive. Signalons un effort pour enrégimenter Hertz dans l'école, bien qu'il ait affirmé sa foi dans la valeur absolue de l'expérience et dans la valeur éternelle de la logique. Le dernier chapitre est une invocation de Nietzsche : c'est le vrai patron de l'auteur qui lui devait bien cet hommage.

Sociological Papers, volume III, 1906. Published for the Sociological Society. 1 vol. in-8 de XI-382 p., London, Macmillan, 1907. — Les auteurs des communications réunies dans ce volume sont avant tout préoccupés du problème qui hante l'imagination des Shaw et des Wells : comment créer une élite? C'est là l'objet de la science nommée par Galton « Eugenics » qui essaie de combiner en vue de cette création les données biologiques avec les données sociologiques; résoudre ce problème, telle est l'ambition de la *Sociological Society* devant laquelle ont été lues les communications.

La première d'entre elles est celle de Archdall Reid sur « les fondements biologiques de la sociologie ». Ne croyant ni à l'action du milieu, ni à la puissance de l'hérédité, l'auteur voudrait voir le procédé de l'élevage appliqué aux races humaines.

« Un procédé réalisable dans la pratique », par W. McDougall. Les mesures négatives préconisées jusqu'ici pour le progrès de la race, telles que le malthusianisme et les restrictions à la liberté du mariage, sont difficiles à employer sans injustice et sans danger ; elles risquent toujours d'être vaines. La méthode de l'élevage à la Platon et à la Bernard Shaw est impraticabte. Les mesures « eugéniques » positives de Galton et de Karl Pearson peuvent seules donner un résultat. L'auteur voit dans une augmentation des salaires et des rémunérations de toutes sortes un moyen de favoriser la reproduction des classes supérieures.

« L'étude des individus », par J. Lionel Taylor. La sociologie doit avoir aussi pour fondement l'individuologie. De cette façon, elle pourra développer les individualités dans leur sens naturel, et servir à la connaissance mutuelle des individus.

« Dans quelle mesure la sociologie doit faire appel à la biologie », par J. Arthur Thomson. Il faut n'opérer qu'avec prudence des rapprochements entre ces deux sciences. Le processus de sélection sociale implique un élément de rationalité. Il est infiniment plus subtil que celui de l'élevage : Il existe des relations sociales complexes qui n'ont pas d'analogues dans les races animales.

« Suggestion d'un plan de musée civique », par Patrick Geddes.

« L'origine et la fonction de la religion », par A. L. Lilienfeld. Cette conférence présente un intérêt particulier. L'auteur voit dans la religion une tonalité psychique. Elle se manifeste surtout aux « époques biologiques », au moment de la puberté, du mariage, des nouvelles naissances, de la mort. L'homme devient religieux quand il s'agit pour lui d'une affaire de vie et de mort. La religion affirme et consacre la vie. Elle est une exaltation de la nature humaine et de l'individualité. Elle aboutit à un monisme réaliste qui proclame la réalité de l'univers. Starbuck, Leuba, le comte Goblet d'Alviella, Sergi, Steinmetz, Tönnies ont envoyé à l'auteur d'intéressantes observations.

« La sociologie dans les Universités », par R. M. Wenley. On fait trop peu de sociologie en Amérique; si on en fait, c'est uniquement dans l'intérêt d'une autre étude, et non pour développer la sociologie elle-même. Aussi beaucoup se donnent-ils pour des autorités et on les croit sur parole.

« La révolution russe », par G. de Etesselitsky.

Le problème des sans-travail, par W. H. Beveridge.

« Méthodes d'investigation », par Mrs Sidney Webb. Parmi les méthodes dont use la sociologie, deux lui sont communes avec toutes les sciences : l'observation et l'expérience; quelques sciences seulement se servent de statistiques; enfin les interviews et les enquêtes faites sur les témoignages des écrivains, sont des méthodes spéciales à la sociologie. La méthode des statistiques empêche les erreurs plutôt qu'elle ne sert à découvrir les vérités.

« La prétendue science de la sociologie », par H. G. Wells. Wells veut faire de la sociologie à la fois une étude des faits historiques entreprise à un point de vue social, et une création d'utopies. Il prêche le retour à la sociologie platonicienne. Bernard Shaw et M. Kidd ont pris part à la discussion de cette thèse.

« Il ne faut pas aborder l'étude de ces vastes questions, dit M. Kidd dans une autre discussion, armé seulement d'un compas et de quelques généralisations biologiques. » Et Galton, que les conférenciers

regardent comme leur maître, ne semble pas plus indulgent. MM. Arthur Thomson, Wemley, Wells, signalent à plusieurs reprises les dangers des assimilations hâtives et des conclusions ambitieuses en matière sociale. Beaucoup des communications sont sujettes à caution. Espérons qu'à force d'étudier ces sujets, à force de discuter ces problèmes, les auteurs donneront une plus grande netteté à leurs idées et que la « société » dont ils sont membres verra ses efforts aboutir à des vues précises et à des résultats pratiques.

Cardinal Newman, and his Influence on Religion Life and Thought, by Charles Saroléa, D. Ph. D. Litt. University of Edinburgh. 1 vol. in-16 de 175 pp. Edimbourg, T. and T. Clark, 1908.

Ce Belge et élevé dans la religion catholique, comme il nous en avertit quelque part, M. Sarolea est un de ces hommes qui, ayant perdu la foi, au sens positif du mot, restent cependant sincèrement religieux, et gardent pour les institutions de l'église catholique, au milieu desquelles ils ont grandi, beaucoup de respect et d'amour; et peut-être, en raison même de ces sentiments, était-il mieux placé que personne pour juger à la fois en toute sympathie et en toute indépendance d'esprit le grand rénovateur du catholicisme moderne que fut Newman. En vérité, nous ne connaissons pas, sur la personne et sur l'œuvre de Newman, un ouvrage qui soit en même temps aussi bref et aussi limpide, aussi précis, que le petit livre de M. Saroléa. Dans un premier chapitre, l'analyse des jugements très divers qui ont été portés sur Newman nous fait pressentir à quel point sa personnalité a été complexe. Un second chapitre est consacré au « Mouvement d'Oxford », Newman travaillant à catholiciser l'église anglicane, sans rompre encore avec elle. Les trois chapitres suivants traitent de « la personnalité de Newman », de sa conversion (*why was Newman converted*), de la lutte longue et après qui mit aux prises, à partir de cette conversion, les deux grands hommes du nouveau catholicisme anglais, Newman et Manning. Les origines de Newman étaient doubles, nous dit M. Saroléa, huguenotes et juives. Nous avouons, à l'encontre de M. Saroléa, ne pas découvrir beaucoup de traits du tempérament « huguenot » chez Newman : en revanche nous reconnaissons chez lui ce mélange de mysticisme et d'intellectualisme, qui caractérise tant de grands Juifs des temps modernes. Un israélite seul pouvait être aussi détesté et aussi influent que le fut Newman, détesté et influent pour les mêmes raisons, pour son absence de préjugés initiaux, pour le perpétuel besoin de donner à ses convictions une forme intellectuelle, pour cette recherche inquiète, subtile, un peu fébrile, de la vérité, qui sera toujours incompréhensible, presque antipathique, à des hommes du type de Manning, hommes du monde, hommes d'action, au caractère énergique et à la tête étroite.

Après avoir traité de l'homme, M. Saroléa traite de la doctrine de Newman, de son apologétique qu'il compare à celle de Pascal. Nous sommes encore ramenés, par ce parallèle, au point sur lequel nous sommes en dissentiment avec M. Saroléa dans son interprétation de la pensée de Newman. Nous irons bien jusqu'à admettre que l'apologétique de Newman et l'apologétique de Pascal sont l'une et l'autre essentiellement psychologiques, fondées sur l'analyse des besoins de l'âme humaine. Nous ne réussirons jamais à découvrir chez Newman ces éléments « calvinistes », « puritains », que M. Saroléa y découvre : ou bien alors, le mystère de la conversion de Newman nous reste incompréhensible, et incompréhensible la manière même dont M. Saroléa explique cette conversion. M. Saroléa, en revanche, a, selon nous, tout à fait raison de voir en Newman sinon un moderniste (il fait, en finissant, les réserves nécessaires), du moins un précurseur du modernisme, dans la mesure où il accepte le principe de variation et de développement en opposition au principe d'immutabilité, substitue l'interprétation symbolique à l'interprétation littérale de la Bible, et substitue, dans sa conception du phénomène religieux, le principe de l' « immanence vitale » au principe de la « transcendance ». De ces trois notions, M. Saroléa retrouve au moins le germe dans la théologie de Newman. Les orthodoxes de l'école de Manning n'avaient donc pas tort de regarder avec défiance celui qui se donnait pour le restaurateur de la tradition religieuse, mais en qui ils voyaient un novateur dangereux. Nous sommes parfois portés à nous demander si le mouvement moderniste, si vivant en France, ne rencontre pas, hors de France, dans l'orthodoxie ignorante des masses populaires, des obstacles infranchissables. Tel n'est pas l'avis de M. Saroléa, mieux placé que nous-mêmes pour apprécier les événements à un point de vue européen. « Bien que la France, écrit-il, demeure le centre du mouvement, aucun pays ne reste indemne », et, plus bas : « L'opposition du conservatisme romain au « modernisme » signifie simplement l'opposition

d'une petite section de l'Église — à savoir l'Italie et l'Espagne — à tout le monde catholique ».

Iluziunea realista (*L'illusion réaliste*), par C. Antoniade, docteur en philosophie. 1 vol. in-8 de 17[illegible] p., Bucarest, typographie F. Gobl fil. 1907. — L'auteur reprend le vieux problème de la connaissance. Il examine successivement le réalisme du sens commun, le réalisme de la science physique et le réalisme métaphysique et montre que ces conceptions de la réalité sont illusoires.

Pour le sens commun, la sensation apparaît uniquement comme un fait externe, objectif. Le monde extérieur est tel qu'il est perçu, étendu, colorié, résistant, sonore, etc. C'est le monde réel, qui existe indépendamment de toute conscience. L'esprit a un rôle passif : celui d'un miroir, qui reflète le monde tel qu'il est.

Cette vue réaliste du sens commun est rectifiée par la physique et la physiologie. Les sensations de couleur et de son, qu'on prenait pour une propriété absolue de l'objet externe, sont liées à la constitution et au fonctionnement des organes des sens et de nos centres sensitifs. La lumière, la chaleur, le son — qu'on attribuait aux choses — sont conçus comme des mouvements qui se propagent dans l'espace selon des lois. Ainsi, la physique postule une existence objective inconditionnée, mais lorsqu'elle veut la déterminer, elle est forcée de la construire en termes de conscience.

L'auteur expose en dernier lieu divers systèmes métaphysiques sur la nature de la réalité et conclut que l'idée de substance, de chose en soi, d'inconnaissable, — est une nécessité de la pensée à laquelle ne correspond aucune réalité distincte de la conscience.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue de Synthèse historique (année 1907). — La *Revue de Synthèse historique* a, cette année comme les précédentes, justifié son titre. Sans abandonner complètement l'étude des questions particulières (P. Lacombe : L'appropriation privée du sol dans l'antiquité — Notes sur Taine ; Lucien Febvre : G. Budé et les origines de l'humanisme en France ; L. Réau : L'art allemand), elle s'est préoccupée surtout d'aider ses lecteurs à bien savoir où en sont aujourd'hui la science et les idées historiques. Elle l'a fait, en donnant des comptes rendus très suffisants des livres parus au cours de l'année, — en notant un fait aussi intéressant que l'organisation à Leipzig, par le professeur K. Lamprecht, d'un séminaire d'histoire universelle, — en fournissant sur deux questions importantes d'excellentes bibliographies (G. Weill : Le catholicisme français au XIX[illegible] siècle ; [illegible] Les premiers Capétiens en France), — en exposant enfin et en commentant les diverses théories historiques, ou même sociologiques, défendues en France, en Allemagne, en Italie (N. B. le volume de cette année ne renferme rien sur l'Angleterre).

En ce qui concerne la philosophie de l'histoire, les articles suivants doivent retenir notre attention.

F. Rauh : *Histoire et système historique*, à propos d'un livre de M. Simmel (n° de février). — L'importance de l'article fait qu'il mérite plus qu'une brève mention, — il mérite surtout qu'on le lise.

M. Rauh commence par résumer le livre et les idées de M. Simmel. Il en dégage les deux thèses fondamentales : 1° thèse de l'individualité, comme objet propre de l'étude historique, — 2° thèse du subjectivisme.

1° Thèse de l'individualité : — D'une part, nous dit M. Rauh, M. Simmel a rétréci la notion de l'histoire en faisant à l'histoire artiste une place prépondérante à laquelle elle n'a pas droit : en effet, à côté de l'histoire artiste, il y a l'histoire sociologique (MM. Dürkheim, Simiand), qui étudie les « séries » sociales (par exemple : le capital, — c'est-à-dire une abstraction, mais une abstraction ayant quelque chose de réel, d'efficace), — et il y a aussi l'histoire pure (MM. Langlois, Seignobos) qui voit dans les individus et dans les accidents, — et non plus seulement dans les institutions, — la cause, ou tout au moins l'occasion, des événements. Ces trois conceptions, du sociologue, de l'historien artiste et de l'historien pur, sont également légitimes. — D'autre part, M. Simmel a élargi à l'excès la notion de l'histoire, en y faisant rentrer tous les faits comme tels, en ne distinguant pas parmi ces faits : 1° des faits permanents, intemporels, homogènes (« dont s'occupe le physicien social ») ; — 2° des faits datés et qualitativement différenciés (dont s'occupe seulement l'historien).

2° Thèse du subjectivisme : — M. Simmel, idéaliste, est par là partisan du subjectivisme en histoire. Mais son subjectivisme, en devenant un scepticisme, n'est-il point trop absolu ? — Est-il vrai en effet que l'histoire sera différente si elle est traitée par un petit bourgeois

ou un homme du monde ou mêlé aux grandes affaires? Il est plus juste de reconnaître qu'il existe une réalité historique : « Tel homme a fait cela », dont on part pour chercher, par voie d'hypothèse, les causes et l'enchaînement des faits.

La vérité est qu'en histoire il n'y a ni doute absolu ni certitude absolue : en histoire comme dans les autres sciences la pensée moderne est « dogmatique dans des limites définies, et pour un temps donné, sceptique en ce qui concerne l'ensemble, le système de l'univers ». « Le savant, le penseur, l'artiste, l'homme d'action, pourvu qu'il tiennent compte, en même temps que de leur expérience, de toute l'expérience sensible et intellectuelle qui la limite ont, à leur point de vue, raison, et saisissent une forme de l'objectivité. »

P. Hermant : *Les notions d'essence et de cause dans les mythes cosmogoniques* (n° de février). — L'étude de ces notions montre que les mythes cosmogoniques sont dus aux seules lois de la logique, — et que, pour expliquer leur production, il n'y a pas besoin de recourir à une transmission de race à race, attendu que « les lois mêmes de la psychologie humaine doivent dégager, d'un milieu très semblable, des conceptions similaires ».

C. Bouglé : *Les idées égalitaires et la révolution bouddhique* (n° d'avril). — Le bouddhisme n'a pas été véritablement égalitaire : il est en son fond resté hindou. Il a conservé par exemple la doctrine de la transmigration, doctrine qui « consacre, immobilise, éternise l'inégalité des conditions ». Et, de fait, le bouddhisme a importé la caste dans des pays qui ne la connaissaient pas (Dekkan, îles de la Sonde).

A. Fribourg : *Nouvelles expériences sur le témoignage* (n° d'avril). — Après une analyse très exacte et très claire du livre de M. Claparède, M. A. Fribourg conclut, comme l'auteur : 1° qu'un témoignage n'a de valeur que si le fait dont on témoigne a intéressé notre attention; 2° que l'on ne peut juger un témoignage collectif d'après les règles de la probabilité mathématique ou du raisonnement *a priori*.

M. Berr : *Une philosophie de l'histoire de France* (n° de juin). — M. H. Berr critique, comme trop simplistes, les théories émises par M. Seippel dans son livre « Les deux France ». — « C'est une interprétation protestante de l'histoire de France... »

E. de Roberty : *La genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de la science* (n° d'août). — Répondant à quelques objections, M. de Roberty déclare qu'il faut tout d'abord établir une distinction entre le phénomène psychophysique et le phénomène psychologique, le second jaillissant du premier par évolution. — L'évolution se fait par un phénomène spécial, « surorganique », dont l'étude est l'objet propre de la sociologie. — Ainsi la sociologie devient une science indépendante, dont l'objet, le phénomène surorganique, est placé entre le phénomène vital, qui lui est antérieur, et le phénomène psychologique qui lui est postérieur. — Mais alors la sociologie est la base de toute une synthèse philosophique. Sur cette sociologie s'élèvera une nouvelle théorie de la connaissance, opposée à la théorie criticiste et kantienne et admettant que le passage de l'image à l'idée est dû à une opération mentale collective, avant que l'intelligence « bio-individuelle » en soit capable. La sociologie enfin doit prétendre donner les sources rationnelles de l'action, indiquer une finalité à cette action, substituer la science à la « pensée pratique ».

R. Eucken : *L'histoire et la vie* (n° de décembre). — C'est un résumé des idées de l'auteur sur la philosophie de l'histoire, idées déjà exposées dans son livre « Kultur der Gegenwart ». — Le problème capital de l'histoire, selon M. Eucken, est « de montrer ce que le travail créateur des siècles a produit en fait de contenus spirituels... L'histoire, loin de créer la raison au cours de son mouvement, suppose au contraire une raison qui la dépasse, mais dont le contenu n'est révélé à l'homme que par l'histoire elle-même ».

S. Jankelevitch : *La Sociologie juridique* (d'après le livre, « Sociologia giuridica », de M. Nardi Greco, livre précédé d'une préface du professeur Asturaro). — M. Jankelevitch présente des objections : 1° contre cette idée que, pour étudier les vraies causes d'un phénomène social, il faut l'étudier dans les sociétés les plus primitives; — 2° contre l'ordre d'apparition des activités sociales proposé par M. Nardi Greco.

Les articles concernant l'histoire de la philosophie sont les suivants :

G. Rodier : *Les grandes traductions françaises des philosophes grecs* (juin 1907). — M. Rodier critique vivement, avec exemples à l'appui, les traductions de Platon (V. Cousin — Chauvet et Saisset), d'Aristote (Barthélemy Saint-Hilaire), de Plotin (Bouillet), il les accuse d'obscurité et d'infidélité, et déclare que « croire que l'on tient les pommes d'Hespérides, et presser tendrement un navet sur son cœur n'est pas seulement ridicule, mais

peut être aussi l'occasion de cruels désappointements ».

Ch. Andler : *Nietzsche et Burckhardt, leur philosophie de l'histoire* (n° d'octobre). — Dans cet article, qui sera suivi d'autres, M. Andler cherche d'abord à déterminer quelle influence a été prépondérante, de Burckhardt sur Nietzsche ou de Nietzsche sur Burckhardt. Il rappelle que Burckhardt avait cinquante ans, alors que Nietzsche n'en avait encore que vingt-cinq, — que Nietzsche fut l'auditeur assidu, presque l'élève de Burckhardt. Une étude approfondie des *Weltgeschichte Betrachtungen* montre dans Burckhardt le germe des idées que développera Nietzsche : défiance à l'égard de la religion, de l'état, la civilisation définie comme ayant pour but de créer des grands hommes, notion nouvelle du génie grec, auquel toute sérénité ferait défaut. Ce qui reste l'apport évident et peut-être unique de Nietzsche, c'est l'interprétation de la vie intellectuelle des Grecs, et notamment la théorie de l'origine du tragique.

J. Benrubi : *Les tendances actuelles de la philosophie en Allemagne, à propos de l'encyclopédie de M. Humdberg.* — M. Benrubi, qui vient de traduire en allemand les livres de M. Boutroux, et va traduire ceux de M. Bergson, résume en quelques pages les tendances actuelles de la philosophie allemande. Il s'attache à marquer les divergences sur la question du rapport de la philosophie à la science : Ebinghaus, Lipps, Munch, Ostwald, Riehl renient toute métaphysique; Wundt, Paulsen, Dilthey acceptent la métaphysique, mais non l'autonomie de la philosophie. Eucken demande une métaphysique, science de l'absolu.

Bulletin de l'Institut général psychologique (7e année, nos 5 et 6 Paris, août, décembre 1907). — Ces deux fascicules apportent les résultats des travaux des différentes sections de l'Institut. Le groupe d'étude de psychologie zoologique en fournit la plus grande partie. A côté des renseignements techniques (n° 5, p. 316. *A propos de colorants nouveaux : considérations histologiques*, par M. Ch. Henry; n° 6, p. 446. *Note préliminaire sur de nouvelles méthodes de colorations histologiques*, par M. J. Guérin-Ganivet), nous trouvons des études sur le dressage des animaux, la Zoopédie, comme la nomment les fondateurs de la Section d'études expérimentales de dressage scientifique. M. Hachet-Souplet (n° 6, p. 451. *Les chiens sauveteurs et la zoopédie*) apporte de précieux renseignements sur le dressage des chiens plongeurs de la Préfecture de police. Ce dressage reposerait sur le mécanisme suivant : l'impression de manger est reliée à d'autres impressions et à des impulsions motrices : on a ainsi simplement allongé la chaîne habituelle des impressions constituant un instinct primaire de l'animal, celui de la nutrition (p. 437).

M. Menegaux (n° 6, p. 427. *Questions de morphologie et de psychologie chez les Oiseaux*) indique les divers problèmes que soulève la psychologie des oiseaux.

Enfin, deux mémoires de M. E. Fauré-Fremiet (n° 5, p. 398. *Réactions de deux infusoires ciliés*; n° 6, p. 441. *Les conditions organiques du comportement chez les Cyboïdes*). L'Urostyla grandis éclairent la psychologie si obscure des protozoaires : les réactions de ces animaux sont des réactions spécifiques ne dépendant que de la quantité de l'excitant, et individuelles, « c'est-à-dire que l'excitant ne produit pas une action superficielle et locale, mais agit au contraire sur l'état physiologique de l'infusoire dont la variation entraîne une réaction générale et spécifique de l'individu tout entier » (p. 313). Parfois on observe des combinaisons de mouvements simples, dont le résultat est un mouvement complexe et qui semble coordonné : il s'agit là d'une « réaction totale de l'individu protoplasmique, réaction qui dépend du fonctionnement intime de sa substance spécifique, et qui n'est pas plus extraordinaire que la coordination et l'adaptation de ses caractères anatomiques » (n° 6, p. 446).

A ces études de psychologie animale se rattache encore la très intéressante conférence de M. Gaston Bonnier : *Le Socialisme chez les abeilles* (n° 6, p. 397).

Revue générale des Sciences pures et appliquées.

Nos 5 et 6. — *Les progrès les plus importants des disciplines chimiques dans les quarante dernières années.* La *Revue des Sciences* publie sous ce titre quatre discours prononcés à l'occasion du 40e anniversaire de la Société chimique, allemande : « Sur le développement de la chimie générale et de la chimie physique », par W. Nernst (p. 180-184), « Sur le développement de la chimie inorganique », par Landolt (p. 185-190), « Sur le développement de la chimie organique », par Græbe (p. 236-239), et « Sur le développement de la chimie technologique », par C. N. Witt (p. 239-243).

N° 7. 30 mai 1908. — H. Poincaré. *La dynamique de l'électron* (p. 386-402). « Les principes généraux de la dynamique qui ont depuis Newton servi de fondement à la science physique et qui paraissaient inébranlables sont-ils sur le

point d'être abandonnés ou modifiés? » Les travaux des physiciens modernes ont-ils ruiné les principes d'inertie, du mouvement relatif, de l'égalité de l'action et de la réaction? M. Poincaré examine à ce sujet les travaux de Kauffmann et d'Abraham sur la self-induction, la théorie de Lorentz sur la constitution de la matière composée d'électrons portant des charges énormes et baignés dans un éther partout identique à lui-même, les travaux de Michelson sur l'aberration et les hypothèses de Lorentz et de Fitzgerald, etc. Voici les principaux résultats qui semblent se dégager de cette étude. « Il est impossible d'échapper à cette impression que le principe de relativité est une loi générale de la nature, qu'on ne pourra jamais par aucun moyen imaginable mettre en évidence que des vitesses relatives. » Le principe d'inertie est encore vrai dans la nouvelle dynamique (malgré les objections de Lindemann), en ce sens qu' « un électron isolé aura un mouvement rectiligne et uniforme ». Mais les principes actuels fondés sur la constance de la masse doivent être modifiés. D'après les travaux d'Abraham et de Kauffmann, par exemple, « ce que nous appelons masse ne serait qu'une apparence; toute inertie serait d'origine électro-magnétique. Mais alors la masse ne serait plus une constante; elle augmenterait avec la vitesse; sensiblement constante pour des vitesses pouvant aller jusqu'à 100 kilomètres par seconde, elle croîtrait ensuite et deviendrait infinie pour la vitesse de la lumière ». Enfin, si l'on admet la théorie de Lorentz, il faut renoncer au principe de l'égalité de l'action et de la réaction. « Les théories nouvelles se sont pas encore démontrées, il s'en faut de beaucoup : elles s'appuient seulement sur un ensemble assez sérieux de probabilités, pour qu'on n'ait pas le droit de les traiter par le mépris. » Mais, quand encore on aurait démontré leur validité et qu'on aurait établi définitivement que la mécanique ordinaire n'est qu'approchée, ce qui se peut bien, il n'en resterait pas moins que c'est avec cette mécanique ordinaire que nous devons vivre et que c'est la seule que nous aurons jamais à appliquer dans la vie pratique.

N° 11, 15 juin 1908. — A. Jaquerod. *Recherches modernes sur les poids atomiques.* Dans la théorie électronique de la matière, les atomes, pour n'être plus les éléments derniers des corps, restent des assemblages particulièrement stables des électrons primitifs, qui paraissent traverser intacts les diverses réactions chimiques par lesquels ils entrent en contact les uns avec les autres. Or l'une des propriétés les plus fondamentales de ces atomes est leur masse. D'où l'intérêt actuel de la recherche des poids atomiques. Cette recherche se poursuit par des méthodes chimiques et physico-chimiques. Nous passons sur l'exposé des méthodes physico-chimiques que donne M. Jaquerod (méthodes des densités limites, — par réduction des éléments critiques, — basée sur l'emploi des hautes températures, — des volumes moléculaires et des densités correspondantes), pour arriver aux conclusions de l'article. 1° La loi de conservation de la matière ne paraît être qu'approchée, la combinaison s'effectuant avec une petite perte de poids. 2° Les poids atomiques sont pour une très grande majorité voisins des nombres entiers, et il est impossible de voir dans ce phénomène le fait d'un pur hasard. 3° Beaucoup de valeurs récemment obtenues tendent à rapprocher certains poids atomiques des nombres entiers, mais en laissant subsister dans la plupart des cas des écarts bien supérieurs aux erreurs d'expérience.

Revue scientifique. — N° 23, 6 juin 1908. — Bloch. *La mécanique de Newton et la mécanique moderne.* La mécanique rationnelle classique, faite pour l'explication « de phénomènes très grossiers », semble bien ne plus suffire pour l'étude des problèmes infiniment plus complexes et plus delicats qu'aborde la physique moderne. Faut-il donc renoncer complètement aux principes de cette mécanique ? Ou ne suffit-il pas de les perfectionner ? Ne peuvent-ils garder au prix de quelques changements leur utilité dans la science moderne ? Pour répondre à cette question, M. Bloch examine successivement les axiomes fondamentaux de la théorie de Newton : le principe d'inertie, qui semble pouvoir se conserver dans la dynamique de l'électron, si toutefois on ne considère plus la masse comme une grandeur scalaire, mais comme une grandeur vectorielle, — le principe de non-action à distance, implicite dans toute la physique newtonienne, qui, bien que contesté par Ritz, se retrouve dans les théories d'Abraham et de Lorentz, — le principe de l'égalité de l'action et de la réaction, principalement utile pour mettre les problèmes en équation, qui a été rudement attaqué de nos jours, mais peut être conservé, si toutefois à la réaction immédiatement égale à l'action, on substitue la conception d'une réaction retardée, faisant intervenir le facteur temps. Ainsi les principes de la science de Newton peuvent encore être défendus et garder leur valeur.

Pourquoi ? Parce que Newton a emprunté les axiomes expérimentaux de sa mécanique « à l'expérience et non à la raison pure », et qu'il, à cause de cela, ils sont essentiellement perfectibles, peuvent s'adapter, sans se briser, aux découvertes expérimentales nouvelles ». C'est « en élargissant ces axiomes, et non en les reniant », que la mécanique moderne est arrivée à se constituer.

N° 25, 20 juin 1908. — L. Blaringhem. *L'évolution des espèces végétales. Fluctuations et mutations.* M. Blaringhem étudie dans cet article les modes de variation des espèces végétales, pouvant aboutir à la constitution de nouvelles espèces. La tendance à varier qu'ont les êtres vivants se manifeste sous deux formes : les fluctuations et les mutations. Les fluctuations sont les variations de caractères oscillants d'une espèce. Elles consistent dans l'augmentation ou la diminution d'intensité de tel caractère, et dépendent surtout de l'ensemble des facteurs désignés sous le nom de nutrition. Les fluctuations sont limitées, linéaires, ne modifiant pas la nature du caractère. Il est difficile de montrer comment ces fluctuations aboutissent à des caractères stables. Les mutations sont autrement intéressantes : ce sont des variations créatrices d'espèces. La notion de mutation, ou de saut brusque, d'apparition d'un caractère nouveau, fixe et immuable, est une notion expérimentale et se prête à des expériences de contrôle, à toutes les exigences que l'on peut avoir pour une notion scientifique. On peut déterminer les causes des mutations : par exemple, « les mutilations violentes déterminent des altérations de la puissance héréditaire des plantes et provoquent l'affolement des lignées, affolement très favorable pour l'isolement d'espèces nouvelles. Celles-ci naissent comme des anomalies, sans transition, et se perpétuent si leurs caractères nouveaux n'entraînent pas de difficultés spéciales de nutrition. Les plus favorisées peuvent souvent lutter avantageusement pour la place avec l'espèce initiale. » La théorie de la mutation, formulée seulement depuis une dizaine d'années par de Vries (Die Mutationstheorie, 1900-1903) semble appelée à jouer un rôle important dans l'explication de la plupart des problèmes de l'évolution.

L'Enseignement mathématique. — N° 2, 15 mars. — B. Halsted. *La sphérique non euclidienne.* Partant de l'indépendance des théorèmes de la géométrie sphérique relativement à la géométrie euclidienne et du postulat des parallèles, Halsted essaie de mettre en lumière « les axiomes fondamentaux qui donnent par la logique pure toutes les relations des figures sphériques » et d'où surgit « dans son entier développement le système familier des théorèmes qui constituent depuis si longtemps la Géométrie sphérique ». L'auteur recourt à la notion de congruence, comme notion fondamentale, et non à la notion de mouvement, qui logiquement implique déjà la congruence, et définit les axiomes de congruence qui sont à la base de la géométrie sphérique.

Chabanne. *Enquête sur la méthode de travail des mathématiciens. Questions relatives au mode de vie des mathématiciens.* Les réponses aux différentes questions posées sont des plus diverses et manifestent surtout la variété des tempéraments individuels. Par exemple, les partisans du travail continu et ceux du travail par à-coups sont en nombre égal. La température influe sur certains, n'influe pas sur d'autres. Comme exercices physiques, les mathématiciens aiment surtout à marcher, mais ils goûtent aussi la bicyclette, le jardinage, l'équitation, l'escrime, le sciage du bois.... Les uns aiment à travailler le matin, les autres préfèrent le soir : il semblerait cependant que le Latin appartient plutôt au type matinal, le Germain, au type vespéral. Les uns se reposent pendant les vacances, les autres continuent à travailler. La plupart des mathématiciens condamnent l'alcool comme nuisible; Boltzmann, par contre, constate que l'usage modéré de l'alcool l'excite, et s'en trouve bien; — certains aiment le thé, le café, le tabac, d'autres ne l'aiment pas. — Cet article est le dernier de cette série. Cette longue enquête sur le travail des mathématiciens nous paraît surtout intéressante, comme résultat, par l'absence de résultats positifs : elle permet de conclure qu'il y a des esprits très différents travaillant de façon très différente. C'est peut-être le commencement de la sagesse.

N° 3, 15 mai. — Jules Andrade. *Le premier livre de géométrie naturelle. Introduction aux mathématiques de l'ingénieur.* Andrade publie sous ce titre un cours professé aux étudiants horlogers de Besançon : la méthode d'exposition est déterminée par « la nécessité de placer de suite le débutant dans l'espace réel à trois dimensions, en présence de la notion expérimentale du déplacement d'un solide ». Voici d'ailleurs le début très significatif de ces leçons : « La géométrie est l'ensemble des propriétés que nous attribuons à l'espace, pour nous rendre compte du *mouvement des corps*; la notion même du mouvement n'acquiert pour notre

esprit une signification précise que si le mouvement est rapporté à un corps *solide*, *incassable*, choisi comme repère.

Les *faits primitifs* de la géométrie sont des faits de *déplacement* d'une espèce toujours comparable à elle-même; ces faits affirmés par les expériences vécues par nos ancêtres et revécues par nous, nous apparaissent comme les faits les plus simples du monde physique.

« Nous allons examiner quels ils sont. »

Suivent alors l'établissement des notions géométriques par la considération de déplacements et des circonstances de ces déplacements, et la démonstration des théorèmes, par les méthodes de glissement et de rabattement. L'exposition est simple et naturelle, elle repose sur une intuition qui éclaire l'esprit et le satisfait.

Fehr. *Le 3e congrès international des mathématiciens*. Rome, 1908. M. Fehr publie un compte rendu assez étendu du Congrès (p. 226-265); en dehors de la conférence de M. Poincaré, que la *Revue de Métaphysique* a analysée, dans son précédent numéro, il convient de signaler les conférences de M. Darboux, « Sur les origines, les méthodes et les problèmes de la géométrie infinitésimale » (2e séance), de Picard, « La mathématique dans ses rapports avec la physique » (3e séance générale), et les travaux présentés à la 4e section du Congrès : Philosophie, Histoire, Enseignement (Enriquez : Matematiche e Filosofia; Itelson : Logik and Mathematik; Zeuthen : Sur les rapports entre les principes anciens et modernes de la géométrie, etc.).

Annalen der Naturphilosophie. Dirigées par W. Ostwald, vol. VI, année 1907.

F. Wald : *Das nächste Problem der Chemie* (p. 1-15 et 229-240). (Le problème le plus prochain de la Chimie.) L'article a deux objets corollaires, mais pourtant distincts. Il contient d'abord une défense des idées d'Ostwald et une polémique contre l'atomistique et ses applications méthodiques dans le domaine de la Chimie, puis une partie plus purement scientifique : la discussion de la variabilité des phases solides. L'auteur accuse Arrhenius et Nasini d'appliquer les lois de Dalton (sur les proportions multiples et les équivalents) aux solides cristallins, tandis qu'ils négligent, sans dire pourquoi et simplement parce qu'elles se présentent autrement, les solutions solides. Ces solutions solides sont précisément les cas où les lois de Dalton ne peuvent avoir leur application, c'est-à-dire les exceptions qui devraient faire rejeter la théorie générale. L'auteur considère la théorie atomique, qui se fonde sur les lois de Dalton, purement et simplement comme un cas spécial d'une loi plus générale. Elle est la cause de méthodes de pensée peu exactes, en même temps qu'un obstacle à la solution d'un grand nombre de problèmes, en particulier de celui qui fait l'objet de la partie plus directement scientifique de l'article. Wald considère, à côté des solutions solides, l'isomorphisme, la constitution en chimie minérale des membranes semi-perméables, les dissolutions et suspensions de sels cristallins dans l'eau, les impuretés à propos de l'absorption par les solides. Dans ce dernier phénomène nous séparons réellement des phases, jusqu'à ce que nous obtenions enfin ce qu'il nomme des points angulaires de composition constante; c'est à ceux-ci seulement que s'applique exactement la théorie atomique. Les théories classiques ne concernent donc que ces cas singuliers et non les autres formes de phase. Puisque les éléments sont seulement des formes spéciales de phases, on peut avoir l'espoir de découvrir les lois qui gouvernent toutes les formes de phase existantes, analogues à celle de Mendelejef, ou même plus profondes.

Comme on le voit, cet article se rapporte à la polémique générale entre l'énergétique et le mécanisme, et est consacré à l'apologie de l'énergétique et des idées d'Ostwald. Gibbs, à qui l'article se réfère expressément, et qui a le premier formulé la loi des phases, avait déjà montré la possibilité d'allier cette loi, purement descriptive, à des considérations atomistiques et représentatives plus explicatives, en dirigeant à plusieurs reprises ses recherches de ce côté. Nernst vient tout récemment de dire que la question de savoir lequel doit l'emporter de l'énergétisme ou du mécanisme est à peu près du même ordre, au point de vue purement scientifique, que celle de savoir qui de Schiller ou Gœthe est le plus grand. Ce sont deux instruments que le savant doit pouvoir se féliciter d'avoir tour à tour à sa disposition, selon la façon dont se posent les problèmes qu'il veut résoudre. A un point de vue philosophique, il semble même que les hypothèses représentatives de l'atomistique, et c'est ce que Nernst reconnaît immédiatement après, ont jeté, et jettent surtout en ce moment une lumière plus éclatante sur l'ensemble et le fond des phénomènes physiques.

W. M. Franke. *Illusive Reihen* (p. 16-19). (Séries illusoires, contribution à la théorie de la causalité.) *Die zyklischen Kausalreihen* (p. 377-380). (Les séries causales cycliques.) *Die allgemeinen Kausalengrenz-*

werte (p. 381-384). (Les limites de la causalité en général.) — On connaît la fameuse théorie de St. Mill sur la causalité. Causes et effets sont des séquences de phénomènes, et ne sont pas autre chose. Le lien de causalité se réduit à un rapport de succession. On peut dire que le premier article de Franke va directement contre cette conclusion. Ses séries illusoires sont précisément des séries qui ne constituent pas des séries causales, bien que leurs éléments se suivent l'un l'autre.

Faut-il en conclure que le sens positiviste, maintenant traditionnel, du rapport causal, doit être rejeté? Pas davantage. Le deuxième et le troisième article qui montrent, l'un la causalité dans des rapports de périodicité, l'autre les conclusions générales qui se dégagent de cette étude, inclinent nettement vers une notion tout empirique de la cause. La causalité n'est, en somme, telle que nous la devons et pouvons concevoir, qu'une hypothèse, une inférence empirique dont la validité n'est elle-même par conséquent qu'hypothétique et limitée.

A. E. Haas. *Die allgemeinsten Gesetze des physikalischen Geschehens und ihr Verhältnis zum zweiten Hauptsätze der Wärmelehre* (p. 20-30). (Les lois les plus générales des événements physiques et leurs rapports avec les deux principes fondamentaux de la thermodynamique.) — L'énergie d'un système reste constante, mais sa tension diminue dans toute modification qui lui survient. La conséquence de cette diminution est la diminution de l'énergie utilisable. Le second principe de la thermodynamique, le principe de l'entropie, dit de Carnot-Clausius, n'est qu'un cas particulier de cette loi générale. On l'a formulé d'abord et plus aisément, simplement parce que nous avons pour l'énergie thermique un zéro absolu et une échelle de températures absolues. Tout ce que contient cet article a été vu et dit depuis longtemps par Duhem dans ses essais pour construire une mécanique générale.

W. Ostwald. *Persönlichkeit und Unsterblichkeit* (p. 35-57). (Personnalité et immortalité.) — On ne peut concevoir de sens plus haut et plus complet du terme immortalité que ce que nous laissons à nos descendants. D'autre part l'évolution de la nature *semble* aller toujours vers une dissipation et une diffusion de l'énergie. Nous n'avons jamais pu déceler une concentration spontanée de celle-ci. La personnalité doit donc s'évanouir progressivement. — Cette position de la question et cette façon de la résoudre sont-elles bien concluantes et bien utile?

R. Goldschmid. *Der Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie* (p. 58-92). (Le concept de direction et son importance philosophique.) — Le concept de direction est fondamental pour comprendre et définir le repos aussi bien que le mouvement. La signification la plus profonde du concept de direction se trouve dans ce fait, que, bien qu'elle soit au-dessus du règne de la quantité, elle est pourtant mesurable. Elle forme donc le pont entre la quantité et la qualité. Le temps doit être défini comme une série continue de fins atteintes. Toutes ces discussions sur la nécessité ou l'obligation ne relèvent que de la méthodologie. Le concept vraiment pratique est celui de directions possibles rangées suivant leurs degrés relatifs de probabilité. Cet article a une vague allure bergsonienne.

V. Goldschmidt. *Unter Grenz und Urfunktionen* (p. 97-120). (Sur les fonctions limites et au delà des limites.) — L'auteur nous donne sous ce titre un tableau des limites de la sensation, c'est-à-dire des seuils en deçà et au delà desquels les excitations physiques ne sont plus senties, pour chacune des classes de sensations, et énumère les changements physiques auxquels nous sommes insensibles.

W. Fliess. *Zum Ablauf des Lebens* (p. 121-138). (Sur les périodes critiques de la vie.) — L'article s'efforce de montrer, à l'aide d'opérations statistiques, que la naissance, la mort, les périodes menstruelles, et quelques formes morbides se présentent périodiquement sur la base des nombres 23 et 28.

A. Schukarew. *Ueber die Grundlagen des Gesetzes von Weber-Fechner und der Dynamik des Gedächtnisses* (p. 139-150). (Sur les fondements de la loi de Weber-Fechner et la dynamique de la mémoire.) — L'article a pour but d'établir une analogie entre le processus psychologique et les réactions chimiques.

W. M. Frankl. *Absolute und relative Bewegung* (p. 150-153). (Mouvement absolu et relatif.) — Un essai qui se borne à définir le mouvement absolu et le mouvement relatif.

K. Hofmann. *Der exakte Artbegriff; seine Ableitung und Anwendung* (p. 154-216). (Le concept d'espèce; son origine et son application.) — Un organisme doit, pour être traité d'une façon scientifique être conçu comme un cristal. Sont d'une même espèce tous les organismes qui concordent entièrement au point de vue de l'ensemble de leurs caractéristiques, en tant que cristaux. Le genre prochain implique cette concordance de toutes les caractéristiques, sauf une : la différence

spécifique propre à chaque espèce. L'auteur conclut de cette définition les thèses d'Haeckel concernant les formes fondamentales de l'organisation vitale, la théorie de la pangenèse de De Vries, les lois de l'hérédité mendélienne, les formules statistiques de Quetelet et de Galton.

W. Schoedtmann. *Zum menschlichen Raumproblem* (p. 217-228). (Sur le problème de l'espace humaine. — Défense de la théorie de Kant contre ceux qui l'attaquent au nom de la psychologie expérimentale. Celle-ci ne la touche pas.

J. Baumann. *Kritische Bemerkungen zur modern. en Mathematik* (p. 241-249). (Remarques sur les mathématiques modernes.) — Discussion des théories de Cantor relatives à l'infini et à la géométrie non euclidienne.

W. Ostwald. *Psychographische Studien. I. Humphry Davy* (p. 257-294). — Biographie de Humphry Davy faite surtout au point de vue psychologique; étude sur le développement de sa pensée scientifique et philosophique. Etude très documentée, très intéressante et d'une haute valeur pour l'histoire des sciences.

Max Frischeisen-Köhler. *Die Realität der sinnlichen Erscheinungen* (p. 295-366). (La réalité des phénomènes sensibles.) — Défense du point de vue empirico-réaliste, déjà esquissée par Ostwald dans la « Déroute de l'atomisme » et qui allait à admettre que les qualités sont réelles, en tant que formes spécifiques d'énergie. L'auteur remarque que, seul, un spiritualisme du genre de celui de Berkeley, première époque, reste d'une intransigeance absolue sur la question de la non-réalité du monde extérieur. Partout ailleurs on revient d'une manière ou d'une autre, et d'une façon plus ou moins partielle, à admettre la réalité des apparences sensibles. Or le point de vue purement idéaliste des premiers ouvrages de Berkeley est-il soutenable ?

J. Baudoin de Courtenay. *Zur Kritik der künstlichen Weltsprachen* (p. 385-433). (Critique d'une langue internationale artificielle.) — Contribution aux polémiques soulevées par les projets de langue artificielle internationale, et particulièrement par l'Esperanto. La conclusion est que l'idée d'une langue internationale accessoire n'est ni à négliger, ni à railler.

P. Frank : *Kausalgesetz und Erfahrung* (443-451). (Loi de causalité et explication.) — Discussion des idées exposées par Poincaré dans *Science et Hypothèse* et la *Valeur de la Science*, sur la causalité, comparée aux idées du biologiste Driesch dont la théorie vitaliste donne à la loi causale une tout autre valeur. Pour l'auteur, il n'y a pas d'explication réelle. La question n'est pas : Est-ce le mécanisme ou le vitalisme qui est vrai ? — mais : Dans lequel des deux trouvons-nous la meilleure image technique ? La causalité n'est donc pas une nécessité *a priori*, mais un axiome conventionnel, comme l'aurait, d'après l'auteur, soutenu Poincaré, — ce qui n'est peut-être pas d'une attribution très exacte.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'ÉDUCATION MORALE ET SOCIALE

Le premier *Congrès international d'éducation morale et sociale* se tiendra à Londres du 25 au 29 septembre 1908 (date nouvelle). Ce congrès a obtenu le patronage des Ministres de l'Instruction publique d'Angleterre, de Belgique, d'Espagne, de France, d'Italie, du Japon, de Roumanie.

On sentira l'intérêt tout particulier que ce Congrès international, le premier de son espèce mérite d'éveiller dans notre pays. La France, la première, a fait la nécessaire, mais difficile expérience d'un enseignement public de la Morale, conçue comme une discipline indépendante, autonome, toute sociale et tout humaine. Il importerait que notre pays fût représenté au Congrès d'une manière digne de cette grande initiative, et propre, il faut l'ajouter, à dissiper les doutes et les défiances qu'elle a suscités souvent à l'étranger comme chez nous-mêmes. Pour cela, il faut que tous ceux qui ont étudié les problèmes pédagogiques ou qui en ont acquis l'expérience pratique, tous ceux qui ont à cœur le bien de l'Éducation et le renom de notre pays, se fassent un devoir de contribuer, par leur adhésion, par leur collaboration, par leur présence, à la force et à l'éclat de la participation française au Congrès de Londres.

Le Congrès s'attachera spécialement aux problèmes pratiques de l'Éducation morale dans les établissements scolaires de tout ordre. Mais, sans perdre de vue la réalité ni la pratique, sans s'exposer à de stériles discussions d'abstractions, on peut reconnaître à l'œuvre du Congrès une haute et large portée. C'est ce qu'a fait récemment M. d'Estournelles de Constant, un des trois vice-présidents français (avec MM. F. Buisson et L. Liard), lorsque, au cours d'une importante réunion tenue à Londres chez lord Avebury et où il s'est fait l'interprète autorisé du Comité Français, il prononça et fit applaudir les paroles suivantes : « En dehors de l'infinie variété

des morales religieuses qui règnent et parfois se combattent dans le monde, est-il impossible aux représentants de tous les peuples de trouver les éléments d'une seule et même morale universelle qui s'impose à tous sans distinction de races ni de confessions, et n'est-il pas légitime et bien digne des préoccupations de notre XXe siècle de chercher s'il n'existe pas, à côté des morales religieuses ou nationales, une morale humaine?... Est-il impossible d'arriver à rédiger, après la déclaration nationale des « Droits de l'Homme » une déclaration internationale et universelle des Devoirs de l'homme, déclaration qui rapprocherait les peuples au lieu de les opposer les uns aux autres?... Telle est l'œuvre que notre Congrès peut et doit poursuivre... Ne craignons pas d'assigner à notre Congrès une tâche trop haute et trop vaste : c'est à cette condition seulement qu'on passionnera l'opinion et que nous éveillerons en sa faveur l'enthousiasme créateur, la foi qui soulève toujours les montagnes. » Nous ne doutons pas qu'ainsi comprise l'œuvre du Congrès n'attire la sympathie active et la coopération entière de tous ceux qui, ayant l'expérience ou le souci de la culture morale, viendront à la fois s'instruire au contact de l'étranger, et contribuer à la diffusion des idées françaises.

Pour tous renseignements, s'adresser aux secrétaires pour la France : MM. *G. Belot*, 137, rue du Ranelagh; Paris, 16e, — *A. Moulet*, 7, rue de Roussy, Lyon; ou au secrétaire général, *M. G. Spiller*, 13, Buckingham Street, Strand, London.

ERRATUM

Dans le supplément de notre numéro de mai 1908, p. 25, lignes 3-5 (compte rendu de la soutenance des thèses de M. Ch. Lalo), au lieu de :

« Le phénomène esthétique reste en dehors de ce que je me suis proposé d'étudier », lire :

« Je n'ai pas prétendu étudier les phénomènes esthétiques complexes, mais seulement leurs principaux éléments. Toutefois, je considère ces éléments comme les parties intégrantes, les conditions essentielles de ces phénomènes, qui sans elles n'auraient aucune espèce d'existence. C'est donc bien comme des faits esthétiques que je me suis proposé de les étudier. »

CORRESPONDANCE

Toulouse (rue Sesquière, 10), 1er juin 1908.

Monsieur le Directeur,

La *Revue de Métaphysique et de Morale*, dans son numéro de mai (p. 10 de la bibliographie), signale mon *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*. Elle dit que pour moi « la Somme théologique est tout entière article de foi ». Cette assertion n'est pas exacte. S'il est vrai que je m'attache fidèlement à la pensée de saint Thomas, j'apporte un soin extrême à distinguer ce qui est de foi, dans sa doctrine, et ce qui demeure du domaine de l'opinion philosophique ou théologique. Quant au reproche que la Revue m'adresse de m'en tenir trop simplement et de façon trop surannée à la lettre même de la Somme, souffrez que j'y réponde par le titre même de mon Commentaire, qui est un *commentaire français*, mais *littéral* de la *Somme Théologique*. Et sans doute, il est permis de désirer d'autres travaux sur saint Thomas, qui demanderont « un plus grand effort de pensée »; mais n'est-ce pas déjà un premier hommage rendu à la « pensée » du saint Docteur et qui, je le crois, ne sera pas sans quelque profit pour quiconque voudra bien le lui rendre, de revivre cette pensée telle que le saint Docteur l'a lui-même vécue? Ou je me trompe fort, ou il semble qu'un tel travail ne doit pas être sans quelque « utilité pour la science théologique »: alors surtout qu'au témoignage des Papes, fort autorisés en pareille matière, la science théologique se trouve excellemment contenue dans la Somme de saint Thomas.

Je vous serai reconnaissant, monsieur le Directeur, de vouloir bien insérer ces simples réflexions dans votre prochain numéro de la Revue.

Veuillez agréer, monsieur le Directeur, l'hommage de mes salutations empressées.

THOMAS PÈGUES.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. ÉMILE VAN BIÉMA, professeur de philosophie au lycée de Tours.

I. **Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie.**

Exposé. — Pourquoi, partant de la théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie, Knutzen a-t-il été amené à rejeter cette théorie et à y substituer sa propre théorie de l'influx physique, qu'il a essayé de concilier avec les principes leibniziens, voilà la question que j'avais à me poser. Il m'a semblé que si Knutzen a abouti à l'influx physique, c'est parce qu'il était décidé à y aboutir, et aussi parce qu'à son insu il en restait encore à un certain dualisme cartésien, plus encore qu'à la théorie leibnizienne. S'il va vers un monisme, c'est vers un monisme matérialiste.

Voici le plan de mon travail. J'étudie d'abord le milieu où s'est formé Knutzen et comment s'est développée l'idée de sa thèse. J'expose ensuite cette thèse avec assez de détail, analysant le *Systema* [illegible] *sua commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*. Enfin j'examine la transformation qu'impose aux véritables principes leibniziens la conciliation de Knutzen : pour cela, j'étudie d'une part la nature du lien qui unit chez Leibniz l'harmonie préétablie à la notion de monade, d'autre part les rapports de la monade et de l'influx physique chez Knutzen. Knutzen déclare adhérer aux objections de Foucher et de Bayle contre Leibniz : d'où la nécessité pour moi de recourir à ces auteurs pour la partie négative. Pour la partie positive, il ne veut pas qu'on confonde son influx physique personnel avec l'influx physique vulgaire.

Si Knutzen attribue une telle valeur à son influx physique, c'est parce qu'il était piétiste, et que les piétistes ont rendu l'influx physique solidaire de leur doctrine. Il serait à voir si cette solidarité était nécessaire; je ne le crois pas, pour ma part. Il y avait une liberté d'interprétation suffisante pour éviter cette théorie. La théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz tombe vite dans l'oubli. Wolf se désintéresse de cette question : occasionalisme, influx physique, harmonie préétablie se valaient à ses yeux. Mais l'influx physique avait triomphé dans les croyances, et il fallait le justifier philosophiquement. Knutzen, y voyant une vérité philosophique et religieuse, va s'y appliquer. Le temps était favorable à cette union de la philosophie et de la religion.

Que reste-t-il de Leibniz dans l'œuvre de Knutzen? Ce qu'il y a de profond chez Leibniz, c'est la théorie des monades représentatives de l'univers. Knutzen n'éprouve le besoin de démontrer cette thèse que comme un point secondaire et annexe de son système. La monadologie était appelée à devenir une monadologie physique. Mais c'est dans le domaine phénoménal que les philosophes, comme Kant après lui, affirment ce que Knutzen affirmait dans le domaine de l'être. Il aurait pu approfondir la métaphysique : il méprise l'idéalisme et le doute méthodique. Mais il était très peu métaphysicien d'esprit et ne s'en est pas rendu compte. C'est ainsi qu'il est arrivé à affirmer dans le monde métaphysique ce qu'il aurait pu affirmer plus justement dans le monde physique.

M. *Boutroux*. Une chose m'a frappé dans votre thèse. Elle porte un double titre : *Martin Knutzen. La critique de l'harmonie préétablie*. Peut-être le second titre est-il le principal? En somme c'est Leibniz qui vous intéresse plus particulièrement.

M. *Van Biéma*. J'ai consacré très peu de pages à l'exposition de Leibniz. J'ai voulu étudier la thèse de Knutzen en tant qu'il prétendait fonder par elle un système religieux.

M. *Lévry-Brühl*. Vous avez eu une très bonne idée de choisir Knutzen : c'est un des chainons les plus intéressants entre Leibniz et Kant, et l'influence qu'il peut avoir eue sur Kant le rend particulièrement important. Vous apportez un extrême scrupule dans votre travail. Je ne serais peut-être pas toujours d'accord avec vous sur les conclusions auxquelles vous arrivez; mais ce n'est pas par manque d'exactitude et de soin que vous péchez. Reste à savoir si vous n'auriez pas pu tirer un meilleur parti de ce travail. J'éprouve une certaine inquiétude en voyant l'objet que vous vous proposez : savoir si Knutzen a raison de vouloir fonder son influx physique sur des principes leibniziens, alors que Leibniz avait tiré de ces principes l'harmonie préétablie. A-t-il tort? A-t-il raison? Voilà le sujet de votre thèse.

M. *Van Biéma*. Il me paraissait intéressant, — étant donnée chez Knutzen et Eberhard l'importance du passage du sensible au suprasensible, — de chercher quelle erreur avait commise Knutzen. J'ai voulu exposer les causes de l'erreur de Knutzen.

M. *Lévy-Brühl*. C'est bien cela : votre travail est une réfutation des arguments de Knutzen. Quand vous montreriez que l'interprétation de Knutzen est une mauvaise interprétation des résultats leibniziens, le résultat serait mince. L'intéressant aurait été de montrer comment Knutzen est arrivé à comprendre Leibniz comme il le comprend. Qu'est devenu le leibnizianisme à travers Wolf, chez Hermann? Il y a des intermédiaires entre Leibniz et Knutzen, et il y aurait plus d'intérêt à savoir comment s'est formée la thèse de Knutzen et comment se posaient les difficultés.

Mais revenons à votre thèse telle que vous l'avez conçue, et laissons de côté celle qu'on aurait pu faire. Pour votre méthode, je n'aime pas la façon dont vous suivez le détail des textes. Les analyses de ce genre sont précieuses dès qu'on n'a pas le texte : mais ce n'est qu'une sorte de traduction mot à mot de l'auteur, et il se peut qu'elle soit moins

fidèle que le texte même. Votre procédé n'est pas toujours heureux. Knutzen nous dit que, s'il s'est écarté de Leibniz, ses études de mécanique n'y ont pas été indifférentes. Il n'insiste pas. Vous auriez dû chercher en quoi. Les idées de force, d'action, de mouvement sont exposées dans Knutzen : vous résumez simplement, peut-être auriez-vous pu approfondir. Vous passez ainsi sur des choses qui ont plus d'importance que l'exactitude littérale.

Il y avait deux ou trois questions, importantes à votre point de vue, que vous n'avez pas examinées. Leibniz n'a été connu du temps de Knutzen que d'une façon fragmentaire : quels textes de Leibniz a connus Knutzen? Il fallait faire ce relevé, et vous auriez trouvé des indications précieuses pour l'interprétation de ce que dit Knutzen. Il a connu tous les textes accessibles de son temps : opuscules du *Journal des Savants*, correspondance avec Clark, *Théodicée*, etc. Il cite avec une très grande précision. Parmi les textes qu'il n'a pas connus, il y a le *Discours de Métaphysique* et la correspondance avec Arnauld. Vous vous servez de ces textes de préférence pour reconstituer Leibniz. Ce n'est pas de jeu. En outre, vous auriez dû lire les autres ouvrages de Knutzen.

M. *Van Biéma*. Je ne les connais que par Benno Erdmann.

M. *Lévy-Brühl*. Vous auriez dû lire un autre ouvrage publié avec le *Systema*. Il traite de l'immatérialité de l'âme. Il n'est pas là matérialiste.

M. *Van Biéma*. Je soutiens que, dans l'ouvrage que j'ai étudié, il aboutit à une théorie matérialiste, que c'est une conséquence inévitable de ses principes.

M. *Lévy-Brühl*. Ses monades sont représentatives, ne sont pas divisibles. Ce sont des éléments spirituels autant que matériels. — Mais qu'avez-vous voulu faire?

M. *Van Biéma*. Ma conception de ce travail, c'est l'idée de l'histoire de la métaphysique, c'est une histoire des idées qui doit se faire par la dialectique. J'attache de l'importance aux idées qu'examine Knutzen. Je crois que Knutzen a été surtout piétiste, mais que j'ai peut-être trop négligé le côté mécaniste. Pour ce qui est proprement de l'espace et des monades, les monades sont dans l'espace et ma thèse est fondée par là.

M. *Lévy-Brühl*. Elles sont dans l'espace, mais elles ne sont pas pour cela des éléments matériels.

M. *Van Biéma*. Le caractère spatial chez Knutzen passe au premier plan.

M. *Lévy-Brühl*. Comment définit-il l'espace? L'ordre des coexistences.

M. *Van Biéma*. Oui. Mais, s'il ne tient pas compte de cette définition, c'est comme s'il ne la définissait pas ainsi. Sans doute Knutzen n'accepterait pas littéralement ce que je dis de ses monades.

M. *Lévy-Brühl*. Vous vous mettez dans une situation difficile : Erdmann montre que Knutzen a restitué d'une façon profonde la métaphysique leibnizienne, en revenant à la conception des monades.

M. *Van Biéma*. Il n'y est pas revenu, il y est resté, mais en faisant au fond de ces monades des atomes. — J'ai usé du *Discours de Métaphysique*, parce qu'il est plus clair; mais Knutzen connaissait la *Monadologie* qui contient les mêmes thèses que le *Discours de Métaphysique*.

M. *Lévy-Brühl*. Vous vous êtes demandé si l'interprétation de Knutzen était exacte : ce qui vous force à donner votre interprétation de Leibniz. Et vous faites de votre interprétation la seule interprétation possible. Vous faites de l'harmonie préétablie le fondement et le centre de la doctrine. Or c'est un gros point. Leibniz la donne toujours non comme le fondement de tout le reste, mais comme une conséquence. Sans doute, une fois le système achevé, on ne peut séparer l'harmonie préétablie de tout le reste; mais, historiquement, ce n'en est pas le fondement. Et Russell par exemple expose toute la théorie de la substance avant l'harmonie préétablie. C'est une opinion personnelle que vous avez, et vous la présentez comme une chose qui va de soi.

Venons enfin à la théorie de Knutzen. Peut-être n'avez-vous pas examiné certains éléments intéressants de cette théorie? Vous partez de la théorie de Leibniz sur les rapports de l'harmonie préétablie et de la monade prise comme unique et cohérente. C'est dangereux, et cela vous force à négliger bien des choses.

M. *Van Biéma*. Pour cette doctrine, je ne puis pas concevoir comment la monade est concevable entièrement au sens de Leibniz, sans l'harmonie préétablie, et cela, en la fondant sur des textes que j'ai cités.

M. *Séailles*. Il me semble que dans l'histoire de la philosophie il ne convient pas d'employer la même méthode suivant qu'on étudie un grand philosophe ou un philosophe secondaire. Pour un grand philosophe, on étudie l'esprit humain lui-même, et alors la systématisation, l'ordre architectonique est le principal. Mais, pour un Knutzen, ce n'est pas le cas. Aussi j'ai été très étonné en arrivant à

vos conclusions. Vous avez essayé de montrer que Knutzen n'est pas conséquent avec lui-même. Ce n'est pas une question bien passionnante. Ce qu'il y avait d'intéressant dans Knutzen, c'était le passage de l'interprétation dynamiste qui a été celle d'un Maine de Biran et encore d'un Janet.

Ne peut-on considérer la théorie de Knutzen comme un moment entre la théorie de Leibniz et celle de Kant? Vous me semblez avoir négligé de votre sujet ce qui pour nous aurait été le plus intéressant. Martin Knutzen n'a pour nous qu'une intérêt historique, et je vous reproche de l'avoir considéré dogmatiquement.

M. *Van Biéma*. Je me suis préoccupé des rapports de Knutzen et de Kant, et ce fut même le point de départ de ma thèse. Mais Kant interprétait le leibnizianisme comme moi, et je l'ai remarqué dans ma grande thèse.

M. *Séailles*. Ne pe nsez-vous ce qui a conduit à transformer le monadisme en dynamisme, c'est le besoin de répondre à la science moderne?

M. *Van Biéma*. Pour ma part, je suis convaincu que si les piétistes n'avaient pas été attachés à l'influx physique, Knutzen n'aurait pas eu de raison de venir à l'influx physique, sauf une, tirée de l'insuffisance de la théorie wolfienne. Ce sont des raisons religieuses et la méconnaissance de ce qu'il y a de plus profond dans le leibnizianisme qui a conduit Knutzen à sa doctrine.

M. *Rauh*. Votre thèse est faite avec conscience et probité. Je vous aurais fait les mêmes critiques qu'on vous a faites, si maintenant il n'était inutile de les répéter. Mais j'avoue que vous auriez pu nous montrer un Knutzen plus intéressant : il représente un certain type de croyant et de savant, qui s'est développé sur le modèle de Newton. Ils ont l'idée que la science est expérimentale et que la croyance est également chose d'expérience. Et alors il n'est pas étonnant qu'un penseur comme Leibniz, à la doctrine systématique, ne fût pas complètement intelligible à un Knutzen. Il aurait fallu nous présenter en Knutzen et Leibniz deux types de croyant. Que pensez-vous de mes deux portraits? Knutzen est un newtonien. D'abord, pour les détails, il cite Newton comme un de ceux qui ont réfuté la doctrine de l'harmonie préétablie. Puis Knutzen se préoccupe de la différence entre l'action immédiate et l'action au contact; ceci rappelle des passages de Newton qui n'admettait pas d'action à distance. Quand il dit que l'âme est dans l'espace, il veut dire qu'elle agit à la surface des corps. Il s'inspire de Newton pour l'action de l'aimant sur le fer et la théorie planétaire. Enfin pour la notion de loi, entendue au sens moderne : il l'emprunte à Newton, et il dit que la vérité doit être établie par l'expérience. Au nom de sa méthode expérimentale et physique Knutzen prétend établir son immatérialisme : l'influx physique est établi par l'expérience. Il est spiritualiste. L'harmonie préétablie est un dualisme de savant. Pour Knutzen, l'âme est motrice, et l'âme représentative agit directement sur l'âme motrice. C'est pourquoi il ne veut pas de l'harmonie préétablie. L'harmonie préétablie préoccupe les piétistes, parce qu'ils sont préoccupés du rapport de l'inspiration sacrée et de l'expression littérale. Knutzen a exprimé ailleurs sa conception mystique : il est rationnellement nécessaire que la religion ait été révélée. Il y a une apologétique expérimentale de la religion, fondée sur l'expérience. C'est l'opposé de l'esprit rationaliste d'un Leibniz.

M. *Van Biéma*. Si Knutzen s'était donné comme un adversaire de Leibniz, ma thèse serait mal posée. Mais Knutzen se donne comme un Leibnizo-wolfien, et c'est pourquoi mon livre a sa raison d'être. Il se donne comme un philosophe qui ne fait pas peu de cas de l'intelligibilité et ne se fonde pas sur l'expérience. Il préfère son influx physique à celui des scolastiques, uniquement parce qu'il considère le sien comme intelligible.

M. *Rauh*. Vous attribuez beaucoup d'importance à ce que les philosophes pensent d'eux-mêmes. Mais il y a peut-être une façon plus objective de les étudier, indépendamment de la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes.

II. L'Espace et le Temps chez Leibniz et chez Kant.

Exposé. — L'opposition, nette, en apparence, qui existe entre les deux doctrines de Leibniz et de Kant sur l'espace et le temps, le devient beaucoup moins après un examen prolongé. Alors, ou bien on peut être tenté de maintenir l'opposition en exagérant certaines formules, ou bien on essaie de tirer Kant au leibnizianisme. D'où l'utilité de préciser le sens exact des deux doctrines, pour déterminer leur rapport. Il convient de se représenter l'opposition générale du leibnizianisme et du kantisme : la thèse présente examine une des faces de cette opposition. J'avais un fil conducteur tout trouvé dans l'exposé kantien : chez Kant, il y a l'exposé d'un certain nombre de problèmes dont l'ensemble constitue le problème de l'espace et du temps. J'avais donc à me

demander quelle réponse Leibniz avait donné à ces problèmes dans la théorie du temps et ce qui se trouve implicitement contenu dans ses œuvres.

Sur l'apriorité, les problèmes qu'ils se sont posés sont différents. Mais la solution Kantienne suppose la vérité des propositions dégagées par Leibniz. La raison pour laquelle il faut se défier de la théorie de Leibniz, c'est qu'elle compromet la mathématique. L'idée de nécessité est inséparable de l'idée d'apriorité. Il reste de la théorie de Leibniz qu'il faut déjà dans l'esprit l'innéité de quelque chose qui rende possible la spatialisation et la temporalisation.

Sur la question de l'intuitivité, j'arrive à des résultats moins nets. Il est difficile de distinguer l'espace et le temps intuitions de la forme de l'intuition. J'ai essayé de montrer comment la concepde l'apriorité peut aider à comprendre en une certaine mesure la question de l'intuitivité.

La subjectivité repose sur l'intuitivité. L'intuitivité donne à l'espace et au temps le caractère de quelque chose qui fait partie de nous-mêmes. Kant n'a jamais dit qu'il n'y avait rien qui correspondît à l'espace et au temps dans le monde des choses en soi.

La préoccupation qui domine l'exposition de Kant est de garantir la spécificité du monde sensible : il ne veut pas que le monde sensible se fonde avec l'intelligible, Leibniz semblerait au premier abord donner une valeur plus grande au corps : le corps, c'est déjà de l'esprit en vertu de la continuité. Pour Leibniz, sa façon de comprendre les choses est fondée sur son puissant système métaphysique : optimisme, monades et harmonie préétablie : ses vues métaphysiques expliquent sa conception de l'espace et du temps.

M. *Boutroux*. Je suis disposé à prendre le système comme vous le proposez, mais je remarque que vous ne cherchez pas à déterminer la genèse des textes, leur formation dans l'esprit de l'auteur. Nous voudrions arriver à une solution de la question posée : votre opinion finale, c'est qu'il y a une différence qui subsiste, qu'il y a là deux directions d'esprit qui subsistent encore.

Je crois, pour ma part, que les rapports entre les réalités absolues sont pour Leibniz des rapports logiques de ressemblance et de connexion qui deviennent des rapports d'espace et de temps, quand on passe aux phénomènes. C'est quand on passe de l'absolu au relatif qu'on rencontre l'espace et le temps comme transition.

M. *Van Biéma*. J'ai voulu dire que l'espace et le temps ne sont pas des représentations d'un sujet : je me suis mal exprimé.

M. *Boutroux*. Pour l'innéité dans Leibniz, je ne sais pas si vous l'avez suffisamment expliquée. Il me semble qu'il existe au premier moment des idées distinctes; au second moment, les idées distinctes deviennent idées confuses et nous avons les virtualités. Elles sont virtualités, parce qu'au fond d'elles il y a des idées distinctes qui tendent à redevenir distinctes.

M. *Van Biéma*. J'ai voulu montrer comment Leibniz ne pouvait être considéré ni comme aprioriste, ni comme apostérioriste.

M. *Boutroux*. En quel sens est-il aprioriste ?

M. *Van Biéma*. Il parle d'habitudes et de dispositions.

M. *Boutroux*. Mais sous ces habitudes et ces dispositions, il y a des idées distinctes. Pour Kant, vous vous êtes borné aux textes de l'Esthétique et de l'Analytique transcendentales, négligeant la méthodologie et la dialectique. Vous avez rapetissé votre sujet.

M. *Van Biéma*. Il m'avait semblé que dans la question du jugement Kant s'appuyait surtout sur l'impossibilité d'une intuition intellectuelle.

M. *Boutroux*. Il y a une difficulté soulevée par la comparaison des textes de l'Esthétique et de l'Analytique, une contradiction apparente entre les deux. Ce n'est pas le même problème qui est traité dans l'Esthétique et dans l'Analytique. Dans l'Esthétique, il est question d'analyser la sensibilité; dans l'Analytique, il s'agit de la combinaison de l'entendement et de la sensibilité. Nous avons la synthèse substituée à l'intuition parce qu'il intervient une autre opération de l'esprit, dont l'intuition n'est que la matière.

Vous montrez qu'il y a quelque chose d'inné dans l'intuition. Vous appliquez l'antériorité chronologique au fondement du temps! Mais il n'y a pas encore de temps. Vous parlez ensuite d'une antériorité psychologique, vous rattachant à une thèse de Riehl. Mais vous n'examinez pas la question avec l'ampleur suffisante. En quel sens le fondement de l'espace et du temps est-il inné chez Kant? L'est-il au sens psychologique? Je ne le crois pas : Kant admet une innéité autre que psychologique. Il n'est pas inné dans la conscience empirique, parce qu'au moment du développement de l'esprit il n'y a pas encore de conscience empirique.

Où se trouve donc le *Grund*? Kant cherche la condition de la conscience empirique dans la raison : c'est dans la raison que se trouve le *Grund*. Il y a antériorité logique, non psychologique.

M. *Van Biéma*. A ce compte-là, il n'y a pas d'antériorité psychologique chez Leibniz.

M. *Boutroux*. Vous n'avez pas suffisamment éclairé l'innéité chez Leibniz et Kant. Qu'est-ce que le *Grund* pour vous?

M. *Van Biéma*. C'est pour moi quelque chose qui reste en fin de compte et ne s'exprime pas. Je ne suis pas arrivé à le dégager de l'idée d'antériorité. Il m'a semblé que le problème de l'innéité selon Leibniz avait été pour Kant un point de départ. Nous n'atteignons le *Grund* que comme un requisit.

M. *Boutroux*. Quelle différence voyez-vous entre Leibniz et Kant? Pour Leibniz, il y a l'actuel comme raison d'être du virtuel. Chez Kant au contraire, le virtuel, la faculté, est posé comme cause pour nous. Le philosophe de Kant est une philosophie des facultés : son *Grund* est la faculté d'être affecté par des objets extérieurs.

M. *Van Biéma*. Chez Leibniz, l'actuel est saisi confusément.

M. *Boutroux*. Et chez Kant, il n'est pas saisi du tout, parce qu'il ne peut remonter au fondement premier. — Pour la subjectivité, l'avez-vous définie d'une façon très précise? Subjectiver, pour vous, c'est particulariser. Est-ce bien juste? Pour Kant, ce n'est pas une simple particularisation.

M. *Van Biéma*. Le subjectif, c'est ce qui existe pour nous autres hommes.

M. *Boutroux*. C'est du négatif.

M. *Van Biéma*. Non, il y a quelque chose de positif dans la subjectivité, dont nous ne pouvons connaître le rapport avec l'absolu transcendental. Pour l'intuition intellectuelle, Kant nous la refuse formellement. Dans la *Critique du Jugement*, il montre que nous ne pouvons avoir d'intuition intellectuelle.

M. *Delbos*. Vous avez une belle confiance dans la valeur des idées que vous étudiez : vous faites œuvre de philosophe. Votre exactitude est un peu littérale. La caractéristique de votre travail est trop peu nette. Vous avez négligé ce fait, cependant important, il me semble, que Kant a professé pendant un certain temps une théorie presque leibnizienne de l'espace et du temps. Vous substituez trop souvent votre raisonnement propre aux inductions qu'on pourrait tirer de l'étude des textes et de leur genèse.

M. *Van Biéma*. C'est parce que je n'ai pas voulu refaire ce qui a déjà été fait par d'autres, par Vaihinger notamment.

M. *Delbos*. Vous n'avez pas suffisamment utilisé les matériaux dont nous disposons. Vous avez négligé par exemple les *Lose Blätter*, qui vous auraient fourni des renseignements intéressants.

La forme de votre exposition est simple, claire, précise, mais elle souffre parfois de défauts qui tiennent à la forme artificielle de votre pensée.

Pour l'intuitivité de l'espace et du temps, il semblerait que dans l'Analytique on a affaire à un espace et à un temps, constructions de l'esprit, alors que dans l'Esthétique ce sont des intuitions. Ailleurs l'espace est appelé une idée. Ces textes peuvent se concilier comme l'a montré M. Boutroux. Nous avons d'ailleurs un article de Kant, — une réponse à Kästner, mathématicien de l'école wolfienne, — qui contient un texte parfaitement lumineux. Kästner reprochait à Kant d'admettre un infini actuel dans sa conception de l'espace. Kant lui répond par une distinction entre le rôle de la métaphysique et le rôle de la géométrie. Pour la métaphysique, l'espace est originairement; pour la géométrie, il est produit. Il faut donc distinguer entre l'espace et le temps, données de l'intuition, et l'espace et le temps, objets de connaissance intellectuelle. Enfin l'espace est une idée, quand on considère l'espace objet donné dans sa totalité.

M. *Van Biéma*. Je n'ai pas trouvé qu'il y eût une solution satisfaisante dans cette distinction de sens. J'y ai vu des difficultés à résoudre, et non des solutions.

M. *Lalande*. Vous avez de grandes qualités philosophiques, mais ces qualités mêmes vous ont entraîné à des excès. Je vous reprocherai l'indétermination de vos conclusions. Pourriez-vous préciser le sens et la portée de ces conclusions?

M. *Van Biéma*. L'espace est sensible et *a priori* : voilà les éléments qui restent de la solution kantienne. Elle pose nettement la spécificité de l'espace, que la doctrine leibnizienne fait disparaître. Chez Leibniz l'espace est la conséquence, le résultat d'autres vérités : il existe pour la raison, mais ce n'est plus cette donnée spatiale réelle avec laquelle nous faisons la science.

M. E. Van Biéma est déclaré digne du grade de docteur avec mention « honorable ».

Coulommiers. — Imp. L. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE SEPTEMBRE 1908)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1907-1908).

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Philosophie moderne : M. H. Bergson, professeur, traitera *de la nature de l'esprit et du rapport de la pensée à l'activité cérébrale*, le vendredi à 3 h. Il étudiera le *Traité de la nature humaine*, de David Hume, le samedi à 4 h. 1/4.

Psychologie expérimentale et comparée : M. le Dr Pierre Janet, professeur.

Université (Faculté des Lettres).

Philosophie : M. Gabriel Séailles, professeur : *Psychologie de l'Invention* (le lundi de 2 à 3 h.).

Histoire de la philosophie ancienne : M. G. Rodier, professeur.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, professeur.

Sociologie : M. E. Durkheim, professeur : *la Morale*. Mardi, 5 heures. — Science de l'éducation : *Histoire des doctrines pédagogiques*. Jeudi, 5 heures. — *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France*. Samedi, 5 heures.

Philosophie : M. F. Rauh, professeur-adjoint : le mardi à 10 h. 1/2, *Critique de la Connaissance* (suite). — Le vendredi, à 9 heures et 10 heures, Exercices pratiques en vue de la licence et de l'agrégation.

Psychologie et philosophie : M. V. Egger, professeur. Cours public (le mercredi, 3 h. 1/4). Leçons de *Logique*. Leçons d'*Esthétique*. — Conférences (le lundi, 2 h. 1/2 et 3 h. 1/2). Exercices préparatoires à l'agrégation de philosophie : dissertations et leçons.

Histoire de l'économie sociale (fondation comtesse de Chambrun) : M. Espinas, professeur, en congé. M. Bouglé, chargé du cours. Le mardi à 3 h. 1/2. Cours public : *Le matérialisme économique chez les socialistes français jusqu'en 1848*. Le jeudi à 9 h. *J.-J. Rousseau. La philosophie sociale au* XVIIIe *siècle* (explications et leçons en vue de la licence). — Le jeudi à 4 h. Recherches sur l'économie politique et la science de la morale.

Histoire de la philosophie : M. V. Delbos, professeur-adjoint. Cours public (second semestre) : *Les origines de la philosophie allemande du* XIXe *siècle*. — Cours fermé (premier semestre) : Questions préliminaires sur *l'histoire de la philosophie et les sources de l'histoire de la philosophie ancienne. — Le stoïcisme et l'épicurisme.* — Conférences : I. Explication de textes et exercices pratiques en vue de la licence. — II. Explication de textes et leçons en vue de l'agrégation.

Psychologie expérimentale : M. G. Dumas, chargé de cours.

Logique et méthodologie : M. Lalande, maître de conférences. Vendredi, 2 h. 1/2. *Méthodes des sciences morales* (jusqu'à Pâques). — 2e semestre : Exercices de logique. — Lundi 2 h. et 3 h. Exercices pratiques pour la licence. Dissertations et leçons d'élèves.

Laboratoire de psychologie : M. A. Binet, directeur.

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Maurice Blondel, professeur. Cours : *Sources et orientation des principaux courants de la pensée philosophique contemporaine*. — 1re conférence : *Caractère propre, méthode et problèmes essentiels de la science psychologique*. — 2e conférence : premier semestre : *Aristote*. Second semestre : *Auguste Comte*. Préparation des auteurs inscrits au programme de la licence.

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Cousenet, professeur. Lundi, 2 h. 3/4 : Histoire de la Philosophie ancienne. *Les précurseurs de Socrate.* — Mercredi : Licence. Philosophie dogmatique. — Vendredi, 2 h. 3/4. Cours : *la Volonté, ses origines, ses applications.*

Bordeaux.

Philosophie : M. P. Lapie, professeur.

Science sociale : M. Gaston Richard, professeur. Sociologie, 1er semestre. *Les origines de la Sociologie comparée : le problème du progrès et ses transformations.* — 2e semestre. Explication d'Auguste Comte (*Cours de Philosophie Positive*. Tome quatrième). — Pédagogie : *L'Enseignement de la morale civique : histoire et méthode.*

Philosophie : M. Th. Ruyssen, professeur.

Caen.

Philosophie : M. H. Delacroix. Mercredi, 3 heures : Cours public. *L'Art et le Mysticisme.* — Jeudi : 10 heures : Leçons de *Psychologie*, exercices pratiques. 11 heures : Explication de textes (Hume : Essais. — Kant : *Critique de la Raison pratique* : Schopenhauer. *Le monde comme Volonté et comme Représentation*, livre III.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. Joyau, professeur. — Il n'y aura pas de cours public cette année. — Conférences. Mercredi, Histoire de la Philosophie : *La philosophie en France, en Angleterre et en Allemagne au* XIXe *siècle.* — Jeudi, *Psychologie.* — Samedi, préparation des auteurs inscrits au programme de licence.

Dijon.

Philosophie : M. Abel Rey, professeur. I. *La physique moderne : histoire des principales découvertes et des grandes théories* (cours public). — II. Examen des récentes théories pédagogiques (cours public). — III. Cours encyclopédique de philosophie (licence). 1re année : *psychologie générale.* — IV. Histoire de la philosophie dans ses rapports avec l'histoire des sciences (licence et diplômes).

Grenoble.

Philosophie : M. Georges Dumesnil, professeur. Conférences. — *Études de philosophie moderne.* Préparation à la licence. Pédagogie. Conférence. — *L'Enseignement secondaire.* Cours (2e semestre). — *La crise de l'éducation générale.*

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur.

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur.

Le lundi à 9 h. — Licence. *La morale pratique.* — Le lundi à 10 h. 1/2. — Agrégation. — Explication de textes. — Exercices pratiques. — Science de l'Education. Les 1er, 3e et 5e jeudis à 9 h. *L'Enseignement secondaire (Histoire et Doctrine).* Conférence destinée aux stagiaires d'agrégation. Les 2e et 4e jeudis à 9 h. Questions de Psychologie scolaire. — Tous les jeudis à 2 h. Inspection primaire. Explication de textes et Exercices pratiques.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. Goblot, professeur.

Pédagogie : M. Chabot, professeur.

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, professeur : *La pensée mathématique. Son rôle dans l'histoire de Thalès à Kant.* — Les leçons de cette année porteront sur la période qui s'étend de Thalès à Archimède.

Philosophie : M. Foucault. Cours de Psychologie : *les images*, Conférences : exercices pratiques et explication d'auteurs.

Nancy.

Philosophie : M. P. Souriau, professeur.

Poitiers.

Philosophie : M. A. Rivaud, professeur. 1° Cours public (1er semestre) : *La vie et les doctrines de Frédéric Nietzsche.* — 2° (Conférence, 1 heure par semaine) : *Logique générale.* — 3° (Conférence, id.); *La philosophie d'Aristote.* — 4° (Id.) : Exercices pratiques.

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. 1. Cours de psychologie, 2e partie : *Intelligence, sentiments, activité, expression.* 1 heure par semaine. — 2. Conférences de philosophie préparatoires à la licence. 1 heure par semaine. — 3. Exercices pratiques de *psychologie expérimentale.* 1 h. 1/2 par semaine.

Philosophie : M. Dugas, maître de conférences. I. Pédagogie : *Éducation des sentiments et de la volonté.* — II. Histoire de la philosophie : *Descartes, Malebranche, Spinoza.* — III. Explication des auteurs inscrits au programme de licence de la Faculté et exercices pratiques.

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur

Philosophie sociale : M. C. Bouglé, professeur, en congé. — M. Falconnet, chargé du cours.

BELGIQUE

Bruxelles.

Université.

Philosophie : M. Georges Dwelshauvers, professeur. 1. Psychologie : *Histoire et critique des théories psychophysiologiques* (3 heures par semaine : lundi 11 heures, mardi 10 heures, mercredi 11 heures, d'octobre à juin). — 2. Philosophie morale : *Les tendances directrices de la morale contemporaine* (1 heure par semaine, lundi 10 heures, d'octobre à juin). — 3. Travaux pratiques (pour les étudiants se consacrant spécialement à la philosophie). — 4. Cours préparatoires aux examens du doctorat : *a*) Notions de philosophie du droit. *b*) Lecture et explication d'œuvres philosophiques.

Philosophie : M. E. Dupréel, professeur. 1° Logique. (2e année d'études, 2 heures par semaine). Première partie : aperçu de l'histoire de la logique. Deuxième partie, la méthode en général. Troisième partie, les méthodes des sciences, (partie plus développée : les méthodes de la sociologie).

2° Histoire de la philosophie (3e année, 2 heures).

3° Métaphysique (4e année, 3 heures). Suite du cours de l'année précédente, désigné sous le nom de « Questions approfondies de logique ».

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. 1. *Philosophie morale*, pendant toute l'année. — 2. *Histoire de la philosophie moderne*, pendant le premier semestre. — 3. *Méthodologie*, pendant le second semestre. — 4. *Encyclopédie de la philosophie*, pendant toute l'année. — 5. *Exercices pratiques de philosophie*, pendant toute l'année. (Sujets : Taine, *Philosophie de l'art*; 2. Schopenhauer, *Essai par le libre arbitre*).

Liège.

Philosophie : M. N..., professeur.

Louvain.

Institut supérieur de philosophie.

(Ecole Saint-Thomas d'Aquin).

Président : S. Deploige.
Secrétaire : M. Defourny.

1re Année. — Baccalauréat.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres, *La Chimie et l'Introduction à la Chimiophysique*, lundi et jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, mardi à 8 h., vendredi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychophysiologie*, mercredi de 8 h. à 9 h. 1/2 et jeudi de 11 h. à 12 h. 1/2, pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique*, une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Economie politique*, lundi et mardi à 12 h., et samedi à 8 h. pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie* et *la Logique*, mercredi et samedi à 8 h. pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi de 8 h. à 9 1/2 h. et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychologie* (1re partie), mardi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre. *L'Introduction à la Psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

A. Meunier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant toute l'année.

2e Année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, samedi à 9 h., pendant le premier semestre et mercredi à 11 h., pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, samedi à 12 h. pendant le premier semestre; vendredi et samedi à 12 h. pendant le second semestre. — *L'Ontologie*, mardi à 10 h., vendredi à 10 1/2 h. et samedi à 8 h., pendant le premier semestre; lundi, jeudi et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Critériologie générale et spéciale*, lundi et mardi à 12 h., pendant

toute l'année. *Questions spéciales de psychologie*, jeudi à 8 h. et vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychophysiologie*, lundi et mercredi à 9 h. 1/2 et jeudi à 10 h. 1/2, pendant le premier semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 11 h. 1/2, pendant toute l'année.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel*, 2 heures par semaine pendant toute l'année, aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de Minéralogie et de Cristallographie*, mardi à 10 h. 1/2 et mercredi à 8 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie*, lundi, mardi et mercredi à 16 h. 1/2, pendant le premier semestre.

3e Année. — Doctorat.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité « De Anima » de S. Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre et mardi à 11 h., pendant le second semestre. — *La Psychophysiologie*, cours indiqué ci-dessus.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, chargé de cours. *La Théodicée*, lundi à 12 h., pendant toute l'année.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi, mardi, mercredi, jeudi de 9 h. 1/2 à 11 h., pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre, aux jours et heures à déterminer.

E. L. J. Pasquier, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi et samedi à 11 h., pendant le premier semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire de la philosophie sociale : la Sociologie*, cours indiqué ci-dessus.

CONFÉRENCES.

L. Noel, Prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *L'exposé scientifique du dogme catholique.*

L. De Lantsheere, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *La philosophie de Hegel.*

G. Legrand, *La littérature.*

C. Jacquart, *Statistique de l'état moral de la population.*

H. Lebrun, *Les théories de l'évolution.*

N. B. — Les jours et heures des conférences seront annoncés par voie d'affiche.

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte.

Laboratoire de chimie, sous la direction de D. Nys.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de S. Deploige et M. Defourny.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de M. De Wulf.

Séminaire de psychologie, sous la direction de L. Noel.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Michotte.

SUISSE

Genève.

Hiver 1908-1909.

M. J.-J. Gourd. — Histoire des doctrines philosophiques : 4 heures par semaine. — Exercices philosophiques : 2 heures par semaine.

M. Adrien Naville. — Théorie de la science (Logique) : 3 heures par semaine.

M. Th. Flournoy. — Psychologie expérimentale (Chapitres choisis) : 2 heures par semaine.

M. Ed. Claparède. — Psychologie comparée (L'évolution mentale. Les méthodes de la psychologie animale. Recherches contemporaines. L'instinct et l'intelligence) : 1 heure par semaine. — Travaux pratiques et recherches spéciales de psychologie expérimentale.

M. Paul Dupuis. — Science de l'éducation (Les principaux systèmes modernes. L'éducation et l'enseignement chez les Anglo-Saxons et dans les pays de langue française. Œuvres d'éducation sociale) : 3 heures par semaine. — Méthodologie générale et spéciale : 1 heure par semaine.

M. Fr. Grandjean. — Revision générale des systèmes philosophiques au point de vue des doctrines de la connaissance : 1 heure par semaine.

M. G. Liwchitz. — Répétition d'histoire de la philosophie : la philosophie chez les Grecs et la philosophie du Moyen-Age : 2 heures par semaine.

M. E. Ph. Wilmot. — Lecture et explication du Discours de la méthode de Descartes : 1 heure par semaine.

Lausanne.

Philosophie : M. Millioud, professeur. — 1. Histoire de la philosophie médiévale et de la philosophie moderne. 3 h. — 2. Philosophie générale. Le problème de l'Esthétique. Le problème de la Morale. Le problème religieux. 2 h. — 3. Lecture critique de l'ouvrage de Nietzsche : *La volonté de puissance*. 1 h.

Neuchâtel.

Philosophie : M. Pierre Bovet, professeur. Histoire de la philosophie : *De Thalès à Aristote*. 3 h. — Philosophie : *Le rationalisme*, 2 h. — Conférence : Explication des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. 1 h. — Pédagogie : Histoire de l'enseignement secondaire. Programmes et méthodes. 1 h.

Fribourg.

Faculté de théologie.

Manser : • De Philosophia in genere et Logica quater per hebdomadem : feria II, III, IV et VI, hora 8-9; • Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, 2 Stunden wöchentlich : Dienstag, 6-7 und Donnerstag, 8-9 Uhr; • Konferenzen über Induktion und Deduktion, 1 Stunde wöchentlich : Freitag, 6-7 Uhr; Exercitium practicum, semel per hebdomadem : Sabbato, hora 8-9. — Schlinker : Criteriologia quater per hebdomadem : feria IV, V, VI et sabbato, hora 11-12; • Histoire de la Philosophie grecque, 2 heures par semaine : lundi et mardi, de 11 heures à midi; • Conférence sur les problèmes critiques, 1 heure par semaine : jeudi, de 6 à 7 heures.

Faculté des lettres.

Philosophie. — de Monnynck : • Psychologia generalis, ter per hebdomadem : feria V, VI, sabbato, hora 11-12; La théorie de la connaissance, 1 heure par semaine : mercredi, de 11 à 12 heures, Conférences sur la psychologie religieuse; 1 heure par semaine : lundi, de 6 à 7 heures; Séminaire : Les idées fondamentales de M. Bergson, 1 heure par semaine : mercredi, de 3 à 4 heures. — Michel : • Philosophia moralis (Ethica generalis), ter per hebdomadem : feria V, VI et sabbato, hora 9-10; Geschichte der neueren Philosophie (I. Teil), 2 Stunden wöchentlich : Montag und Donnerstag, 9-10 Uhr; Seminar : Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2 Stunden wöchentlich : Samstag, 3-5 Uhr.

Psychologie expérimentale et Pédagogie. — *Experimental-Psychologie und Pädagogik.* — Van Cauwelaert : Experimentelle Psychologie, I. Teil, 2 Stunden wöchentl. : Dienstag, 3-5 Uhr; Psychologie pédagogique, 2 heures par semaine : vendredi, de 3 à 5 heures; Séminaire de psychologie pédagogique : Pestalozzi, 2 heures par semaine : lundi, de 3 à 5 heures.

LIVRES NOUVEAUX

Études d'Histoire des Sciences et de la Philosophie, par A. Hannequin, correspondant de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, 2 vol. in-8°, de ci-264 p. et 328 p., Paris, Alcan, 1908. — Arthur Hannequin avait, dit M. Grosjean, réuni, entre autres, les matériaux de deux grands ouvrages, une *Histoire des doctrines métaphysiques du* XVII*e et du* XVIII*e siècle*, et une *Histoire philosophique des sciences*. Les deux volumes posthumes, dont nous sommes redevables au zèle et à l'amitié de M. Chabot, contiennent les fragments que les circon-

stances avaient amené l'auteur à rédiger. Pour l'histoire des sciences, on y lira : 1° deux leçons d'ouverture, (1885 et 1891), et un exposé des titres de 1903 pour une candidature au Collège de France, qui constituent les aperçus les plus fermes et les plus lucides que l'on ait donnés des rapports entre la science et la philosophie, entre l'histoire et la spéculation. 2° *Un chapitre de l'histoire des mathématiciens et des physiciens français dans la première moitié du* XIXe *siècle* (il avait été écrit pour le *Recueil* de Petit de Julleville : *Histoire de la langue et de la littérature françaises*, mais malheureusement, il demeure inachevé), qui donne l'idée de la maîtrise où Hannequin avait atteint, historien et savant servi par des dons exceptionnels d'écrivain et de penseur. 3° Un article sur *les nouvelles géométries* à propos de la deuxième *Année philosophique* (1892). — Nous n'insisterons pas sur la partie concernant la philosophie. En dehors d'une analyse à la fois complète et concise de *la philosophie de Hobbes*, et d'un très remarquable *fragment d'une étude sur Spinoza*, qui sont inédits, on y trouvera la rédaction française de la thèse latine sur la première philosophie de Leibniz (1895), la conférence de 1898 : *Notre détresse morale et la moralité*, dont nous avons signalé en leur temps l'importance et l'originalité. On y trouvera aussi des études que notre *Revue* a publiées soit dans les numéros consacrés à Descartes et à Kant, soit dans le numéro de novembre 1906 : nous sommes assurés que nos lecteurs n'en ont pas perdu le souvenir. Signalons enfin un article d'ensemble sur le néo-criticisme (1891); et ajoutons que nous aurions aimé à retrouver également la belle préface que Hannequin avait écrite quelques mois avant sa mort pour une nouvelle traduction de la *Critique de la Raison pure*; cette préface marque l'orientation que la pensée d'Hannequin avait prise, dans les dix années qui suivirent la publication de sa thèse, et qui, comme le fait observer M. Grosjean, l'éloignait insensiblement de Leibniz pour le rapprocher de Kant. En tête de ces deux volumes posthumes, M. Thamin a écrit une préface, et M. Grosjean une introduction, dont les parties essentielles ont paru dans notre numéro de mars 1907. L'un et l'autre ont loué sans réserve le philosophe, le professeur et l'homme, sans qu'aucune parole nous ait paru dépasser la mesure du mérite d'Arthur Hannequin.

Les Savants et la Philosophie, par Gaston Rageot, 1 vol. in-16 de 179 p., *bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1908. — La philosophie est toujours une réflexion sur la science. « Elle n'a pas sa source en soi; elle ne peut s'élever que sur des fondations déjà prêtes ». Et, comme la science change, la philosophie vieillit vite; par exemple la philosophie de Kant ne peut plus, selon notre auteur, être prise au sérieux : « les philosophes n'ont point le don d'observer les faits : même lorsqu'ils font le louable effort d'en chercher un comme appui, il leur arrive de l'interpréter mal. Ainsi Kant est allé trop vite, et s'est mépris sur le vrai caractère de la science »; « il n'est même pas sûr que soit close aujourd'hui cette série de spéculations par lesquelles on a tenté de modeler, sur la réalité de l'expérience positive, la morne armature des catégories ». On voit que M. Rageot s'est mis à la mode.

Ces réflexions, et d'autres du même genre, servent d'introduction à quatre études sommaires. La première est sur Herbert Spencer : « Nous découvrons chez Spencer une des illusions de l'esprit moderne ». « Il a cru que la science pouvait lui fournir d'emblée une connaissance assez sûre et assez compréhensive pour supporter la philosophie ». N'insistons pas. Il est facile de vaincre Spencer, et de conclure que c'est Kant qui est vaincu.

La seconde étude a pour objet les travaux philosophiques de l'illustre H. Poincaré. On devine ce que peut être un résumé d'une centaine de pages où défilent Fresnel, Maxwell, Cauchy, Kant, Newton, autour de Poincaré, dans un pittoresque désordre. On prévoit l'effet que produira, sur un lecteur ignorant, des questions de ce genre : « l'espace est-il plan, comme on l'a toujours enseigné ? » (p. 72) Bref, on nous prouve, en cent pages, que notre science n'est qu'un système de relations : le lecteur est vite instruit.

La troisième et la quatrième étude (*les résultats de la psycho-physiologie. La métaphysique de la psychologie*), sont certainement plus claires et plus instructives que la troisième. Dans la dernière étude, la philosophie de M. Bergson est une fois de plus résumée et jugée : « devant ce progrès harmonieux, en présence de ce thème unique repris sur tant de variations heureuses, on a l'impression d'une belle phrase musicale ». Notre auteur, on le voit, ne prétend pas plus inventer des métaphores que faire la mode. Il suit la mode; c'est tout ce qu'on en peut dire.

Le Pragmatisme, par Marcel Hébert.

1 vol. in-16, de 108 p., Paris, Nourry, 1908. — D'une manière un peu trop succincte, M. Hébert veut étudier, dans ce petit livre, le pragmatisme « sous ses diverses formes, anglo-américaines, françaises et italiennes, et sa valeur religieuse » : ainsi l'annonce le sous-titre. Le premier chapitre est consacré à Pierce, le second à W. James, le troisième à Schiller d'une part, au « pragmatisme scientifique » de MM. Poincaré et Le Roy d'autre part; le quatrième aux précurseurs de ce mouvement, de Socrate à M. Bergson; le dernier, aux applications religieuses du pragmatisme. M. Hébert en distribue les diverses formes en trois types : le pragmatisme pur (qui néglige ou méconnait tout ce que la connaissance a de valeur représentative); le Pragmatisme mitigé (celui de James et de MM. Poincaré et Le Roy); enfin, le pragmatisme partiel, c'est-à-dire « mitigé quant à l'extension », c'est-à-dire les doctrines qui restreindraient le pragmatisme, soit au fait scientifique, soit au fait religieux, soit à tel autre aspect de la vie : en ce sens très large, le mot marquerait plutôt une tendance qu'une doctrine. Si l'on songe que ce programme si vaste est traité en 100 pages in-16, on ne s'étonnera pas que les remarques, souvent intéressantes, de M. Hébert se présentent à l'état d'indications insuffisamment justifiées.

La Vie Sociale et l'Education, par Jules Delvaille. 1 vol. de VIII-200 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce volume nous est présenté en toute simplicité comme « l'affirmation de l'Idéal Social de notre pays »: les timides que la perspective de telles vues d'ensemble pourraient effaroucher, n'arriveront pas à définir de façon plus précise le but que poursuit H. Delvaille. En revanche sa méthode est très aisément définissable.

Né tout près du sol, « au contact des jugements éducateurs de notre époque », ce livre prétend nous faire planer très haut; il nous transporte, bien loin de la réalité sociale, dans le monde radieux des très belles et très vagues « idées générales » auxquelles les théoriciens et surtout les praticiens de notre Démocratie nous ont depuis longtemps accoutumés.

Pour donner à d'aussi larges envolées un solide point d'appui, M. Delvaille prodigue les citations et les renvois; son livre apparaît ainsi comme un vrai catalogue de titres variés auquel s'ajoute une véritable *revue* des principaux problèmes que les sciences sociales, morales et pédagogiques ont successivement posés devant nous. Certes une semblable revue ne manque pas d'intérêt, et l'auteur y glisse souvent des observations très pénétrantes (surtout en ce qui concerne l'éducation physique et intellectuelle); mais nous sommes entraînés à rendement que la plupart des difficultés semblent s'évanouir et que les solutions très modérées, très « raisonnables » que M. Delvaille nous propose, nous paraissent tout de suite très satisfaisantes et pour ainsi dire, complètes : quelle grande force et quel art redoutable, que de savoir ainsi en quelques pages épuiser et fermer totalement une question qu'on effleure à peine!

Armé de « cette méthode critique », M. Delvaille, après un tableau sommaire de la vie sociale contemporaine, renonce à « résoudre ici tous les problèmes sociaux » (p. 33), et se contente de poser les principes de l'organisation nouvelle : et tout d'abord il affirme « la nécessité de la réforme individuelle, l'intervention possible des volontés dans les événements de l'Histoire » (p. [illegible]).

C'est là, si l'on ose dire, l'idée centrale du livre : « L'effort de la démocratie contemporaine doit tendre à refaire la conscience individuelle, et cette rénovation morale est en définitive un problème d'éducation » (p. [illegible]).

Mais il ne suffit pas d'établir les bienfaits de l'instruction et des lumières (chap. III), ni de démontrer, contre les partisans de la thèse de l'hérédité, la valeur sociale et l'efficacité de l'éducation (chap. IV); il faut savoir en quel sens il convient de l'orienter. En penseur qu'aucune hardiesse n'effraie, mais qui ne cache pas ses préférences pour les grandes routes du passé, M. Delvaille va fournir à l'éducateur tout ce dont il a besoin pour préparer l'individu à la « vie complète » : Philosophie scientifique, Morale, Doctrine Sociale et même Métaphysique, il puisera tout cela dans la grande « tradition individualiste » du XVIIIe siècle et de la Révolution. Valeur absolue de l'individu, — reconnaissance du droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, respect de toute personne humaine, — supériorité de l'ordre moral sur l'ordre naturel, croyance au progrès.... telles sont les vérités « indiscutables » en dehors desquelles « ni Morale, ni éducation, ni pratique ne sauraient être fondées » (p. [illegible]).

Une fois ces principes combinés avec le solidarisme et le mutualisme de la troisième République, « l'idée métaphysique donnera son couronnement à la Philosophie de la Solidarité » (p. 177) : une sorte de Déisme à la Rousseau ouvrira aux hommes les larges avenues

de l'Idéal », fondera en dernière analyse les préceptes moraux et l'idée de justice inséparable « pour l'Humanité qui raisonne », de celle de l'Être Suprême (p. 160).

Quelles que soient les très généreuses intentions de M. Delvaille, il est affligeant de voir un théoricien de l'éducation démocratique aboutir, dans un livre de vulgarisation, à ce vague éclectisme qui juxtapose, sans même les concilier, le Moralisme le plus étroit, le Solidarisme le plus superficiel et l'Individualisme le plus verbal.

La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle », par J. de Tonquédec. 1 vol. in-12 de 150 p., Paris, Beauchesne et Cie, 1908. — Clair exposé et critique assez fine de certaines conceptions générales, relevées principalement chez M. Ed. Le Roy. L'auteur insiste, non sans raison, sur le rôle et la signification des concepts, le caractère nécessaire et objectif de la vérité. Mais croit-il pouvoir nous acculer, suivant certaine tendance, à ce fatidique dilemme : Pragmatisme ou scolastique? M. Bergson ou saint Thomas?

Regards en arrière : *Les Préfaces de « La Quinzaine »*, par George Fonsegrive. 1 vol. in-16 de 344 p., Paris, Bloud et Cie, 1908. — Ce livre réunit les préfaces écrites chaque année pour la *Quinzaine* de 1897 à 1907, date de sa disparition. On pourrait peut-être supposer à première vue qu'il n'a qu'un intérêt rétrospectif et de circonstance. Mais ceux qui ont suivi, tant soit peu, les efforts de cette vaillante Revue catholique et de son éminent directeur, n'ignorent pas l'originalité et l'importance du mouvement qu'ils représentent dans le développement général des idées en France.

Au point de vue historique, ces pages fermes et clairvoyantes nous suggèrent une idée assez peu flatteuse du parti catholique aux heures décisives de la lutte. Elles nous présentent en raccourci le tableau des fautes prévues et des défaites inévitables, les unes bien faites pour exciter la verve de M. Fonsegrive et pour développer toutes les énergies de sa foi, mais les autres incapables d'ébranler son optimisme toujours renaissant.

Au point de vue philosophique, il nous semble que l'échec même de cette généreuse tentative prouve une fois de plus l'incompatibilité de l'absolutisme romain avec les libres méthodes modernes. Le penseur impartial est obligé de conclure, avec A. Loisy, « qu'à l'heure actuelle, il est impossible de prévoir quand et comment la pensée et la société modernes pourraient se réconcilier avec la foi et l'institution catholiques ». Toutefois l'on aurait tort de désespérer, et mieux vaut sans doute un excès d'optimisme. Nous souhaitons que les germes féconds semés par M. Fonsegrive à pleine main sur tous les sillons trouvent quelque jour un sol favorable et un ciel clément, et portent enfin du fruit en abondance. Peut-être alors verra-t-on que ces *Regards en arrière* étaient en réalité des anticipations de l'avenir et qu'ils ont exploré et signalé la voie la plus sûre de la marche en avant.

La responsabilité des criminels, par le Pr J. Grasset, 1 vol. in-12 de 276 p., Paris, Bernard Grasset, 1908. — L'auteur y défend la thèse qu'il avait soutenue au Congrès de Genève de 1907. Après une très rapide indication de l'évolution historique de l'idée de responsabilité, il expose à nouveau, et presque dans les mêmes termes que dans les *Demifous*, sa propre conception, purement physiologique et médicale, de la responsabilité atténuée, en marquant nettement la nécessité de distinguer cette question médicale de la question légale de la conduite à tenir vis-à-vis des demiresponsables. Il expose les opinions diverses qui se sont fait jour, au Congrès et, depuis, dans la presse, sur la question. Le livre se termine par l'analyse des avantages et des insuffisances de la nouvelle loi sur les aliénés votée par la Chambre en janvier 1907. — Il semble ressortir nettement de cette défense que, dans la pratique et sur les points essentiels, l'accord entre les deux partis est plus réel que ne le laisserait croire le bruit mené autour de cette affaire (n'a-t-on pas été jusqu'à parler d'un aveu d'incompétence prononcé sur eux-mêmes par les experts?) — L'existence d'anormaux intermédiaires entre les aliénés véritables et les individus parfaitement sains, et chez qui le pouvoir de discernement ou d'inhibition, sans être annihilé, est, à des degrés divers, altéré; la nécessité de créer pour ces individus des établissements spéciaux, sorte d'hôpitaux-prisons, où la peine, nécessaire dans la mesure où ces individus y restent encore sensibles, se combinerait avec un traitement médical et mental; enfin (et bien que M. Grasset ait, à nos yeux, le grand tort d'accuser, lui aussi, ses adversaires d'un véritable renoncement à leurs obligations sur ce point) le devoir pour le médecin (d'après le vœu même de Gilbert Ballet au Congrès) d'éclairer la justice « sur la réalité et la nature des troubles mentaux chez les inculpés et sur le rôle que ces troubles ont pu jouer sur les déterminations et les

actes desdits inculpés », — voilà les trois points sur lesquels il nous semble y avoir une entente, sinon unanime, du moins sérieuse, et ils paraissent bien essentiels. Est-ce donc sur des mots que l'on se bat? On pourrait le croire, à lire ce livre, si l'on se refuse à suivre son auteur, lorsqu'il accuse la majorité de Genève de renoncer à éclairer la magistrature. Mais derrière les mots il y a les tendances et M. Grasset manque peut-être de l'impartialité nécessaire pour les dégager clairement. Il y a d'abord, dans les tendances, une première divergence sur laquelle nous n'insisterons pas. On a l'impression que M. Grasset a une confiance beaucoup plus grande que ses adversaires dans la possibilité de déterminer le degré de capacité de résistance d'un individu aux mobiles criminels, et qu'il serait disposé à reconnaître aux médecins un rôle inquiétant, auprès duquel il est permis de préférer la modestie de M. Gilbert-Ballet. Mais c'est surtout sur l'usage des mots de responsabilité et de responsabilité atténuée que portent les débats. Les partisans du vœu Gilbert-Ballet ont voulu les rayer des conclusions des experts, parce qu'ils leur paraissent entachés d'un vice théorique et propres à soulever des questions qui n'ont rien de médical. M. Grasset répond avec raison que le mot de responsabilité peut être pris dans un sens purement positif et social, purement déterministe, ce qui, depuis les démonstrations de Leibniz, de Stuart Mill, de Lévy Brühl, de Tarde, semble difficile à mettre en doute; il ajoute que les mots de responsabilité atténuée ont pour lui un sens tout médical, désignant une anomalie psycho-physiologique qui appelle un traitement spécial; enfin il s'applique à dissocier cette idée du système fâcheux des courtes peines en insistant sur la sévérité et sur la durée du régime auquel on soumettrait le demifou, qui, dit-il, comprend fort bien le gendarme. Toutes ces intentions sont excellentes, mais les mots ont un pouvoir magique qui se joue des intentions. Peut-on s'imaginer que des jurés, avec leurs conceptions courantes, puissent entendre parler de responsabilité atténuée, sans désirer une atténuation de la peine? M. Grasset lui-même ne trouve-t-il pas celle-ci en somme assez naturelle? Or peut-elle s'expliquer autrement que par l'idée d'une culpabilité moindre, d'une moindre liberté? Pour le déterministe qui ne regarde que l'avenir, l'intimidation et la réforme, cette atténuation n'a pas de sens, si le prévenu est sensible à la peine; s'il n'y est pas sensible, c'est une suppression qui s'impose. S'il y est habituellement sensible, c'est alors, dans la mesure où son état mental le permet, plutôt à une *augmentation* qu'il faudrait songer. C'est donc bien une question de conduite à tenir vis à vis de l'accusé que soulèvent les mots employés, en dépit peut-être de l'intention de celui qui les emploie. Le mot de responsabilité n'a que deux sens : culpabilité morale dans le passé, ou susceptibilité de supporter les conséquences de son acte, en vue de l'avenir. La *responsabilité scientifique* dont parle M. Grasset est un terme hybride, qui ne peut désigner que l'analyse des conditions psycho-physiologiques permettant de résoudre la question de responsabilité morale et sociale. Il y a donc là en réalité deux éléments distincts : une expertise médicale et l'idée de son influence sur la conduite à tenir envers le prévenu. C'est cette duplicité d'éléments que sentent fort bien les adversaires de M. Grasset et que celui-ci s'efforce en vain — très sincèrement d'ailleurs — de dissimuler. Dès lors la distinction du rôle du médecin et du juge, qu'il réclame au même titre que ses adversaires, semble beaucoup mieux assurée par la manière de procéder que ceux-ci recommandent : s'en tenir à des conclusions médicales, qui, quoi qu'en dise M. Grasset, peuvent être fort bien exprimées en langage intelligible pour tous, sans qu'on ait besoin de recourir à des termes équivoques, comme ceux de responsabilité atténuée. A cet égard, les conclusions de M. Gilbert-Ballet votées à Genève nous paraissent devoir être accueillies avec la joie réconfortante que donne le succès d'une idée claire, en une matière où il importe par-dessus tout de sérier les questions, de diviser les fonctions, de faire le départ de la certitude et de l'hypothèse, — jusqu'au jour où le fonctionnement même des hôpitaux-prisons nous aura donné des spécialistes nouveaux, qui ne seront ni de purs juristes, ni de purs neurologistes, et où, devant les *jurys d'individualisation* qu'ils pourront composer, l'analyse de la mentalité du criminel et l'indication du traitement à lui appliquer pourront être traitées de front.

La notion de prospérité et de supériorité sociales, par Gabriel Melin, 1 broch. in-8° de 64 p. Paris-Nancy, Berger-Levrault, 1908. — C'est un essai de précision, d'après la méthode de Le Play, des définitions de ce dernier. L'auteur définit la prospérité « l'accomplissement *intégral*, *proportionné* et *harmonique* des diverses fonctions, avec *adaptation* au lieu et au temps ». La supériorité supposera la prospérité du groupement le plus

important qui, naturellement (« cela est un point acquis en science sociale », nous dit-on), est la famille. D'où la supériorité des peuples anglo-saxons. Heureusement la France est le peuple le plus proche de ceux-ci, parce qu'elle est très *particulariste* et que tout se ramène au fond à cette question : former des hommes. On peut se demander encore, après lecture, si la définition de Le Play est ainsi suffisamment *précisée*.

Essai de psychologie nouvelle. La genèse de l'esprit humain, par Camille Milvaux. 1 vol. in-8 de 165 p., Schleicher, Paris, 1908. — Une grande déception est réservée aux lecteurs de ce livre au titre plein de promesses. Nouvelle, la psychologie de M. Milvaux l'est surtout par l'ignorance qu'elle révèle chez son auteur de la manière dont se posent les problèmes, et l'apparente simplicité des solutions qu'il en donne ne vient que d'une méconnaissance complète des difficultés qu'ils soulèvent. Aussi n'est-il pas bien sûr que la manière de procéder de cet auteur l'amène à des résultats supérieurs à ceux des philosophes anciens pour lesquels il manifeste bien peu d'estime, et dont les théories, « principalement les plus en vogue, celle de Platon par exemple, résultent davantage des suggestions de l'atavisme que d'une vue exacte de la réalité » (p. 2). « L'homme vit de la vie psychologique de la bête », des quatre vies qui la composent, la vie pratique, la vie morale, la vie tactique et la vie idéalisatrice; elle n'en diffère que par ce fait que « la raison..., mode second du discernement, parvient... à supplanter peu à peu les instincts primordiaux » (p. 154). Voilà l'idée essentielle du travail de M. Milvaux, celle sur laquelle il revient avec le plus de complaisance, ainsi que sur la suivante : la vie psychologique n'est qu'une manifestation de la vie organique. Partant de ces deux principes, il entreprend la description de l'esprit, passant successivement en revue (car il rejette — à juste titre d'ailleurs, mais pour la remplacer par une classification tout aussi arbitraire — la vieille division en trois facultés) le sentiment religieux, le sentiment moral, le sentiment littéraire, l'instinct tactique, la faculté d'imitation, le sens du ton et de la forme.

Ce livre est un excellent exemple de ce que peut donner, en psychologie, un travail d'amateur à tendances pseudo-positivistes.

Psychologie des Neurasthéniques, par Hartenberg, 1 vol. in-8°, Paris, Alcan, 1908. — L'auteur étudie surtout les troubles psychiques de la neurasthénie : son exposé est clair et facile à suivre; il rattache la neurasthénie à l'épuisement organique dont les symptômes fournissent précisément les symptômes de la neurasthénie et rejette la théorie de Dubois et Déjerine qui tend à faire de la neurasthenie une maladie par représentation. Il combat également l'identification proposée par Janet de la neurasthénie et de la psychasthénie : il signale en passant que les désordres mentaux (obsessions, phobies, etc.), fréquents dans cette dernière, ne relèvent point de la neurasthénie vraie, et qu'ainsi il faut concevoir la psychasthénie comme une neurasthénie des prédisposés.

La Psychologie quantitative, par van Biervliet, 1 vol. in-8° de 218 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce livre contient trois études, claires et bien informées, d'histoire de la psychologie : la psychophysique, les controverses provoquées par l'œuvre de Fechner, les corrections et les reconstructions de la psychophysique. La psychophysiologie : très bonne étude sur les temps de réaction. La psychologie expérimentale : les enquêtes, les recherches de laboratoire. Utile travail historique et critique.

Les Croyances populaires (avant-propos par Maurice Vernes), par Élie Reclus, 1 vol. in-16 de 277 p., Paris, Giard et Brière, 1908. — Cet ouvrage est le premier d'une série publiée après la mort d'Élie Reclus par Maurice Vernes, d'après les leçons de Reclus à l'Université nouvelle de Bruxelles. Cette série doit former un ouvrage d'ensemble sur la Religion et les Religions. Le présent ouvrage est consacré à la survie des ombres : il est de lecture pittoresque et agréable. On peut regretter l'absence complète de références, l'amalgame de traditions et de pratiques probablement très différentes par leur origine et leur fonction, la synthèse parfois trop rapide.

Enquête de l' « Enseignement mathématique » sur la méthode de travail des mathématiciens, publié par H. Fehr, avec la collaboration de Flournoy et Claparède, 1 vol., in-8 de 126 p., Paris, Gauthier-Villars, 1908. — L'*Enseignement mathématique* a réuni dans ce volume les matériaux d'une longue enquête sur la méthode de travail des mathématiciens, enquête poursuivie depuis 1905 et qui vient seulement de prendre fin. L'enquête comprend trente questions, dont quelques-unes très détaillées, et une centaine de mathématiciens, presque tous vivants, ont été appelés à y répondre. Il y a donc là pour le psychologue une riche collection de matériaux et une source précieuse de réflexion; on peut

seulement regretter que certaines réponses soient restées très vagues. Nous n'insisterons pas sur le contenu de cet ouvrage, parce que nous en avons déjà rendu compte partiellement (*Revue de Métaphysique*, janvier 1908, p. 22-23 du Supplément et juillet 1908). Nous signalerons seulement deux points : le génie mathématique semble être précoce : sur 93 mathématiciens ayant répondu, 78 ont manifesté leur goût pour cette science avant seize ans, et 11 entre seize et dix-huit ans. Le goût des mathématiques paraît aussi être héréditaire dans certains cas : mais ici, les réponses nous paraissent demander à être interprétées, et la conclusion est assez douteuse. Nous regrettons seulement qu'on n'ait pas utilisé davantage les correspondances des mathématiciens morts, où peut-être on aurait trouvé des passages instructifs sur leur méthode de travail : la lettre de M. Loria répond en partie à ce désir. De toute façon, cette enquête a été une besogne sinon très fructueuse en résultats, du moins utile et utilisable pour tout psychologue.

Ein Beitrag zur Geschichte der neueren französischen Philosophie. Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux, par M. le Dr Otto Bœlitz. 1 vol. in-12 de 120 p. Quelle et Meyer, Leipzig, 1907. — Dans cet opuscule, qui fait partie des *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* éditées par le professeur R. Falckenberg, d'Erlangen, l'auteur résume la doctrine de M. Boutroux, et en particulier son concept de la contingence. Le résumé est clair et consciencieux, appuyé de citations nombreuses, bien choisies et classées avec discernement. M. Bœlitz semble en général très au courant de la philosophie française moderne dont il apprécie fort équitablement les efforts en faisant ressortir qu'elle s'est appliquée à conserver le lien le plus étroit avec la science, alors qu'en Allemagne, au contraire, la philosophie, dès après Kant, s'en détourne. — En recherchant la filiation des idées, M. Bœlitz mentionne l'influence de Kant, de Hume et de Mill, mais constate que M. Boutroux diffère notablement du premier en opposant à son criticisme rationaliste un empirisme modéré par la critique, et que les conceptions du philosophe français vont bien au delà de celles de l'empirisme anglais. — Parmi les devanciers français, M. Bœlitz attribue peut-être une influence trop grande à Auguste Comte : en dépit de l'admiration de M. Boutroux pour Comte, il nous semble bien que les analogies entre la classification positiviste des sciences et la hiérarchie établie par l'auteur du traité *De la contingence des lois de la nature* sont plus apparentes que réelles et profondes. D'autre part, M. Bœlitz fait trop peu de cas de l'influence de Renouvier. — M. Bœlitz ne formule, à l'égard de son auteur, qu'une seule réserve, celle d'avoir trop souvent conçu l'état actuel de la science comme quelque chose de définitif. Par contre, il admire les qualités d'exposition de M. Boutroux, son profond savoir scientifique, la rigueur de sa critique. Il estime que sa théorie de la liberté est « moins artificielle et plus satisfaisante que celle de Kant » et que « par sa doctrine de la contingence, il a trouvé la seule voie juste d'une paix durable entre la foi et le savoir ». Signalons encore, dans une note, des données biographiques et bibliographiques brèves, mais suffisamment complètes.

Essays philosophical and psychological, in honour of W. James, by his colleagues at Columbia University, 1 vol. in-8 de 616 p., Longmans et Green, 1908. — Composés en l'honneur de W. James, il est naturel que ces essais soient pénétrés de son influence et, dans l'ensemble, fidèles à la doctrine. Ne pouvant les passer un à un en revue, nous ne dirons rien des mémoires psychologiques et moraux, malgré l'intérêt de quelques-uns, parce que les sujets en sont très disparates. Il est remarquable, au contraire, que tous, ou à peu près, les mémoires de philosophie générale portent sur le problème du *réalisme* et que leurs auteurs s'accordent à se dire *réalistes* : mais il apparait aussi, après les avoir lus, qu'ils n'entendent pas tous la réalité au même sens; que rien n'est plus voisin de ce qu'on appelle d'ordinaire idéalisme et phénoménisme; et que la pensée de beaucoup d'entre eux reste bien décidément, malgré le besoin qu'ils éprouvent de reprendre sans cesse la question, hésitante et équivoque : n'en pourrait-on pas dire autant, d'ailleurs, de celle de W. James lui-même? La plupart estiment en somme que la connaissance n'a d'autre fonction que de préparer et de guider l'action ; ils croient devoir affirmer une réalité objective dans la mesure même où elle leur paraît nécessaire à l'action, et où par suite elle est affirmée par le sens commun : le problème proprement métaphysique ne les intéresse pas, c'est ce que déclare assez nettement M. Woodbridge (*Perception and Epistemology*) : « quels que soient les problèmes d'épistémologie, mais de sciences naturelles et de connaissance positive » (p. 166). Quant

à l'épistémologie même, ou réflexion sur la valeur du savoir, « le service qu'elle rend n'est pas logique, mais moral et spirituel : elle ne modifie pas la connaissance, elle modifie le caractère ». (p. 156). — Mais, au fond, on n'esquive ainsi qu'en apparence les difficultés; car, comme le met bien en lumière M. Dickinson Miller (*Naïve realism : what is it?*) toutes les doctrines se prétendent à l'envi d'accord avec le sens commun, et il n'est pas du tout facile de savoir ce que pense celui-ci : peut-être parce que le vulgaire entend tour à tour et confusément la réalité objective du monde en des sens très différents; il est, au vrai, plus naïf qu'on ne le pense; le réalisme naïf n'existe pas « comme opinion définie ».

Si l'on essayait d'ailleurs de préciser davantage ce nouveau réalisme auquel se rallient les Américains, on s'apercevrait peut-être que ce n'est que la doctrine même de Stuart Mill, à peine modifiée. Ainsi, M. Strong (*Substitutionalism*) entend la connaissance comme une série d'expériences « qui se substituent les unes aux autres d'une manière satisfaisante pour la direction de la conduite ». — Pour M. Broughton Pitkin (*World pictures*) on peut continuer à dire que nos idées sont « des images du monde », mais en prenant le mot *image* au sens le plus large (et le plus vague), au sens où l'on peut dire qu'une « chose se reflète en quelque sorte en ses effets ». Tout ce qui est réel peut dès lors être « défini par et identifié avec son activité, ou plus largement avec le rôle qu'il joue dans l'ensemble des choses : toute définition fondée sur quelque chose de moins que cela est abstraite et partielle. « En ce sens, et à la rigueur, le portrait de Rembrandt par lui-même est aussi un portrait des brosses avec lesquelles il a peint sa toile » (p. 220); et toute idée est vraie qui résulte à quelque degré de l'action de son objet sur l'esprit : « le monde est réellement moléculaire et atomique juste comme le ciel au-dessus de votre tête est réellement bleu » (p. 218) — c'est-à-dire autant qu'il détermine naturellement en nous une telle conception. — Resterait à savoir après cela quel fondement, autre que l'utilité pratique, on pourrait trouver à la distinction du vrai et du faux, du réel et de l'illusoire.

Mais le mémoire le plus important du volume, auquel il faudra se référer lorsqu'on voudra tenter de déterminer la signification dernière du pragmatisme, est celui de M. John Dewey : *Does reality possess practical character?* — Non que, malgré des formules heureuses et frappantes, la pensée en soit nette : mais on y saisira sur le fait, une fois de plus, l'équivoque foncière de la théorie pragmatiste de la connaissance. — L'idée maîtresse en est celle-ci : toute connaissance « constitue un changement *pour* et *dans* les choses », *makes a difference* to *and* in *things*. L'objection courante à cette thèse consiste à croire, dit l'auteur, qu'il s'agit « d'un changement dans l'objet à connaître » : or, on veut dire seulement que si le monde est un devenir, une évolution constante, comme il l'est, au témoignage et de la science et de la philosophie moderne, l'acte de connaître est lui-même un changement dans la réalité; et plus cet acte révèle le changement, plus il est transparent, plus il est adéquat à son objet. « La fonction rationnelle apparaît intercalée dans un schème d'ajustements pratiques »; elle résulte d'un rapport de l'organisme avec ce qui l'entoure, exactement comme l'eau résulte d'une relation entre l'hydrogène et l'oxygène.

Ainsi tout semble se réduire à cette remarque, incontestable mais un peu simple, que toute connaissance est un acte, un événement dans l'histoire psychique du sujet connaissant; quant à la question de savoir si elle n'est que cela, quant à la question de son exactitude, elle n'a d'autre sens que celle de l'utilité ou de l'efficacité pratique de cette même connaissance. — Il est bien vrai qu'on nous dit que l'acte de connaissance, s'il produit des changements, s'il est un changement, n'en doit pas produire dans son propre objet, auquel cas il constituerait une erreur. Mais on ajoute aussitôt : si l'acte de connaissance produit, *après l'événement*, une différence dans les choses par ses effets, une nouvelle question se pose, une question de fait : comment exactement l'action conséquente se relie-t-elle à la connaissance antécédente? *Quand est-ce*, après l'événement? Quel degré de continuité faut-il admettre?... Comment une chose, si elle n'est pas déjà en changement dans l'acte même de connaître, finirait-elle, à son terme, par aboutir en action? De telles remarques ne remettent-elles pas tout en question?

Il est vrai que M. Dewey conclut à son tour, comme W. James, par une profession de foi réaliste : « transformation, réajustement, reconstruction, tout cela implique des existences antérieures ». Mais la grande alternative philosophique du temps présent lui paraît se formuler ainsi : *sub specie aeternitatis*, ou *sub specie generationis?* « Il vaut mieux se tromper

dans une partie active aux luttes et aux perpétuels vivants de sa génération et de son temps, que se conserver une impassibilité monastique, sans rôle et sans action dans les idées productives de l'époque présente. — p. 8[illegible]).

Early Greek Philosophy, deuxième édition, par John Burnet, M. A., LL. D., prof. de grec aux Collèges de St-Salvateur et de St-Léonard, St-Andrew. 1 vol. in-8° de xi-433 p., London, Adam et Charles Black, 1908. — M. John Burnet qui vient d'achever (un peu vite peut-être, pour les deux derniers volumes) sa belle récension de *Platon*, publie une deuxième édition de son *Manuel d'histoire de la philosophie antésocratique*. La disposition générale des matières n'a pas été changée depuis 1890. M. Burnet tient toujours, avec M. Brochard, Démocrite pour contemporain de Socrate et, en conséquence, il ne parle que de Leucippe. Il consacre un chapitre spécial à ce dernier qu'il avait d'abord (un peu arbitrairement) rapproché de Diogène d'Apollonie. Les chapitres du début ont été remaniés. Quelques allégations téméraires ont disparu. M. Burnet a mis à profit les *Griechische Denker* de Gomperz, l'*Apollodore* de Jacoby et surtout les *Vorsokratiker* de Diels. — L'ouvrage reste ce qu'il était : une mise au point des meilleures monographies allemandes. Le texte est simple, clair et précis. Il n'apprend rien de nouveau : mais c'est un très bon manuel d'étude, le meilleur assurément que nous possédions. Il serait très utile qu'on en donnât une traduction au public français. *Gomperz* a un caractère moins précis et moins objectif. *Zeller* est trop compact et au surplus la dernière édition est de 1892. L'excellent *Manuel* de Renouvier est démodé dans beaucoup de parties. Le livre de M. Burnet a précisément les qualités d'un bon manuel, parmi lesquelles une des principales est de n'être pas trop original.

Le Journal philosophique de Berkeley (*Commonplace book*), par R. Gourg. 1 vol. in-8 de 168 p., Alcan, 1908. — Le *Journal de Berkeley* que Fraser publia pour la première fois en 1871, et où l'on trouve, sous la forme la plus primitive et la plus directe, les principes de sa première philosophie, est à ce titre très digne d'intérêt, sans que pourtant il nous apprenne rien de bien nouveau sur leur signification ou leur genèse, puisque, écrit de 1705 à 1708, il est presque contemporain des grands ouvrages, de la *Nouvelle théorie de la Vision* par exemple, qui est de 1709. M. Gourg, en présentant cette traduction fidèle et précise comme thèse de doctorat à la Faculté de Toulouse, aura, en tout cas, rendu service à tous ceux qui voudront étudier Berkeley sans avoir sous la main la grande édition Fraser. Il a fait précéder sa traduction d'une étude où il rapproche un à un les grands écrits de Berkeley des textes de *Commonplace book*, et où il se laisse aller parfois à analyser ces ouvrages pour eux-mêmes, lors même que le *Journal* ne présentait pas une matière suffisante à la comparaison : ainsi, quoi qu'il en dise, on y trouve bien peu de chose qui annonce ou éclaire les théories morales de l'*Alciphron* ou le platonisme de la *Siris*. On peut regretter aussi qu'il se soit contenté de mettre des textes en regard les uns des autres, au lieu d'en analyser les différences ou d'essayer d'expliquer les variations des uns aux autres. A noter enfin quelques inadvertances qui étonnent, comme l'attribution à Taine de la fameuse formule de Mill sur le monde « possibilité permanente de sensations » (p. 23).

Pour montrer l'intérêt actuel de son auteur, M. Gourg cite les travaux récents dont il a été l'objet, ceux de Georges Lyon en France ou de Royce en Amérique. On s'étonne que, dans la guerre menée contre les idées abstraites, dans l'hostilité aux conceptions mathématiques de la nature, dans le parti pris de prendre les données sensibles avec toute leur hétérogénéité qualitative pour la réalité même, dans la prétention enfin de rester par là fidèle aux croyances communes et de constituer la philosophie du sens commun, toutes thèses qui tiennent la première place dans le *Journal* et qui semblent essentielles au berkeleyisme, M. Gourg ne signale pas de bien frappantes et curieuses affinités avec l'anti-intellectualisme contemporain, et avec le psychologisme de M. Bergson en particulier.

Littérature et criminalité, par Scipio Sighele. 1 vol. in-8, Paris, Giard et Brière, 1908. — La plupart des chapitres (trois sur cinq) continuent la série des descriptions de types de dégénérés ou de criminels, d'après les œuvres des littérateurs, auxquels se plaisent les criminalistes italiens. Les œuvres étudiées ici sont : *Jean Episcopo* « le type scientifiquement parfait du neurasthénique moral », devenu assassin par alcoolisme, le Tullius Hermil de l'*Innocent*, le criminel-né, à qui le sens moral fait défaut par atrophie congénitale (?), l'Isabelle du *Reve d'un matin de printemps*, criminelle-aliénée. Georges Aurispa (du *Triomphe de la Mort*), Claude Canteluco,

des *Loups aux Rochers*, paraissent à l'auteur infiniment moins *vrais* au point de vue de la psychologie criminelle, bien qu'offrant encore des types curieux de « dégénérés supérieurs ». En passant, Scipio Sighele dénonce comme « heureusement non italienne » la théorie du Surhomme. Les études sur *Françoise de Rimini*, cette « exacte reproduction d'une période historique; sur *la fille de Jorio* (ou « le crime d'un mystique »); sur la *lumière sous le Boisseau* (étude de « succube ») font connaître, avec une analyse littérairement plus souple (Scipio Sighele y oublie fort heureusement un peu qu'il y est psychiâtre) des œuvres moins connues du public français. Et voilà pour d'Annunzio. — Eugène Sue vient ensuite, étudié comme un « précurseur » de l'anthropologie criminelle dans les portraits physiques de ses assassins et escarpes, et les intuitions psychologiques des caractères (le « Chourineur » des *Mystères de Paris* est longuement analysé). — Zola enfin termine la série (hérédité et complicité de milieu dans les *Rougon-Macquart;* l'obsession homicide des épileptiques dans le Jacques Lantier de la *Bête humaine*; criminalité des foules dans *Germinal*). — Les deux derniers chapitres posent les deux questions si actuelles de « la Suggestion littéraire » du crime et de « la littérature autour des grands procès ». La suggestion littéraire paraît indéniable à l'auteur et il en analyse de nombreux cas: la littérature reflète sans doute le milieu, mais elle en propage aussi les maladies; mais si « un livre peut avoir été *une* des innombrables causes qui déterminèrent un suicide ou un crime, autre chose est d'attribuer à l'auteur de ce livre *toute* la responsabilité de ce qui est arrivé et de la traîner devant le tribunal de l'opinion publique, comme on traîne devant les tribunaux ordinaires un mandant ou un instigateur » (p. 166). Les auteurs ne doivent pas être rendus responsables des *effets* de leurs livres, mais simplement « du *but*, de l'*intention* de leur œuvre » (p. 188). Question de simple pédagogie et de choix des livres adaptés à l'âge et au tempérament des lecteurs. Question de saine mentalité aussi chez l'écrivain, pour lequel « il s'agit — tout simplement — *d'avoir un but moral devant soi* et qu'on le sente à travers toutes les pages de l'œuvre d'art » (p. 190), même la plus objective et la plus réaliste. C'est la même solution de bon sens que l'auteur apporte dans la question de la presse. Le *prestige du mal* est certain, et il y en a qui l'exploitent. L'intérêt psychologique et social — réel pourtant — qu'il peut y avoir à l'étude du crime est loin d'expliquer à lui seul le goût pathologique actuel pour les grands crimes. Le résultat le plus triste est peut-être que (contrairement à la loi de spécialisation des fonctions) le public, sur la foi de quelques articles de journaux, se croit capable de juger tel procès avec la belle assurance des incompétents superficiels (p. 202). Et Scipio Sighele reprend cette idée — si discutable — de l'école italienne des « salles sévères et sereines de la science » remplaçant nos tribunaux que trouble le cri de la foule. Il flétrit ce *match* qui s'établit entre la presse et le parquet, cette « apothéose du crime », où conduit le reportage judiciaire, le criminel sacré grand homme. Mais il s'élève au nom du « simple bon sens » contre la tentation de réduire la presse au silence, car la presse « reflète et ne crée pas les goûts du public » (n'avait-il pas dit plus haut qu'elle les *propage?*) : « le remède est en nous », « dans la réaction de toute notre énergie », « dans une œuvre d'éducation » (p. 218-219).

Il sentimento giuridico, par Giorgio del Vecchio, 1 vol. in-8 de 26 p., 2e édition, Roma, Brocca, 1908. — Représentant du néo-kantisme juridique en Italie, G. del Vecchio considère que « l'origine et la nature de la conscience du juste est essentiellement un problème d'ordre métaphysique ». L'explication historique, sociologique du droit ne détruit pas, mais perpétuellement *présuppose* son existence comme idée. Si la conscience est un produit du monde, le monde est aussi un produit de la conscience. Comme idée, le droit n'a pas d'origine historique, il est lié essentiellement à la *personnalité*, et se développe, se réalise avec elle. — Mais cette théorie métaphysique ne préjuge en rien, selon del Vecchio, l'analyse du sentiment juridique comme *donnée* psychologique et de ses fonctions propres. De nature à la fois affective et idéologique, le sentiment juridique est présupposé : par la considération même historique du droit, comme une *vocation de la conscience*; par l'ordre juridique existant, pour l'intelligence et l'observance de ses normes; par le développement des lois et des coutumes, qui reflètent un sentiment juridique dominant. Ce dernier est d'ailleurs, non un *Volksgeist*, mais le résultat d'une lutte entre les consciences individuelles. Le sentiment juridique peut entrer en conflit avec le droit positif et devenir alors perturbateur, révolutionnaire. Il peut juger les lois et les coutumes, les déterminations juridiques actuelles, auxquelles la justice est liée non nécessairement, mais

par accident. Le droit est indépendant de son application historique. — Il ne faut pourtant pas en conclure que le sentiment juridique suffise à lui seul pour nous donner « l'expression parfaite, la vérité logique et articulée » du droit. Il n'en est que la raison subjective, la condition, le principe « que nous sentons en nous comme une puissance embryonnaire, qui fait du droit un objet adéquat à notre être », et détermine notre attitude affective. — Si vivement que l'on désire réagir contre un positivisme étroit qui identifie trop complètement le droit avec le droit positif, ne peut-on croire qu'ici la mesure est parfois dépassée, lorsque le sentiment juridique nous est présenté comme un sentiment de nature essentiellement individuelle et que la justice est considérée comme liée aux institutions juridiques par un pur accident?

Nuova classificazione dei delinquenti, par le professeur José Ingegnieros, 1 vol. in-12 de 80 p., Sandron, Milan, 1908. — Rappelant le triomphe, définitif à ses yeux, des thèses principales de l'école italienne, l'auteur s'attache à montrer qu'on juge encore trop souvent cette école à l'étranger sur son attitude primitive, où une importance exagérée était attachée à la *morphologie* criminelle. Mais l'école a reconnu elle-même que le type soi-disant physiologique du délinquant était au fond un type commun à tous les dégénérés, et l'étude *psychopathologique* du criminel est passée, fort légitimement, au premier plan. Pourtant la classification de Ferri paraît encore à J. Ingegnieros trop empirique. Voici celle qu'il propose : anomalies *morales* (congénitales : délinquants nés ou fous moraux; — acquises : délinquants d'habitude ou pervertis moraux; — passagères : délinquants d'occasion ou criminaloïdes); anomalies *intellectuelles* (congénitales : fous constitutionnels; — acquises : folie acquise, obsédés, homicides, etc; — passagères : ivresse, délires toxiques, etc.); — anomalies *volitives* (congénitales : impulsifs épileptiques; — acquises : alcooliques chroniques impulsifs; — passagères : impulsifs passionnels, délinquants émotifs, etc.). — Contrairement aux partisans de la responsabilité atténuée, on est étonné de voir J. Ingegnieros passer sous silence le traitement médical des délinquants, ce qui ne laisse pas d'être décevant après une classification toute pathologique. Mais sans doute est-ce sous-entendu par lui sous le nom de moyens préventifs et de prophylaxie, qu'il n'étudie pas dans ce livre. Un rappel pourtant eût été utile. En effet, J. Ingegnieros, à l'inverse de M. Grassot, conçoit que la répression pénale doit être *la plus forte* pour les délinquants incorrigibles, congénitaux; *moyenne*, pour les délinquants d'habitude, les impulsifs éducables; *très faible* pour les criminels d'occasion et les anormaux passagers. Cette idée, diamétralement opposée, on le voit, à celle de la responsabilité atténuée, est parfaitement logique, si l'on n'envisage, comme le fait l'auteur, que les degrés décroissants de la *témibilité*. Mais l'insuffisance d'une conception n'en éclate-t-elle pas d'autant mieux? Une répression pénale violente paraît aussi inutile contre les criminels-nés qu'indispensable, nécessaire même à renforcer contre les délinquants d'habitude ou des anormaux légers que de fortes craintes, substitut d'une volonté faible, ont besoin de retenir. La notion de témibilité a donc évidemment à être corrigée au moins par la prise en considération du degré auquel le criminel est accessible aux effets de la peine et du traitement qui sera pour lui le plus efficace. On voit alors combien il faut regretter que l'auteur ait cru devoir se taire sur la question de la psychothérapie et de la mesure dans laquelle elle peut et doit se mêler à la répression.

Il Cattolicismo rosso, par G. Prezzolini, 1 vol. in-8 de [illegible] p., Naples 1908. — On reconnaîtrait difficilement le paradoxal auteur de l'*Art de persuader* dans ce livre sérieux, pondéré, d'une documentation étendue et sûre, et qui nous fournit du mouvement moderniste un tableau à la fois exact et très analysé. — Après avoir montré l'état du catholicisme contemporain et pourquoi on y éprouve le besoin urgent d'une réforme, il étudie les trois aspects du modernisme : 1° l'aspect doctrinal (philosophie de l'immanence et de l'action, pragmatisme : doctrines de Newman, Tyrrel, Blondel, Le Roy, Laberthonnière); 2° l'aspect critique, et la réforme de l'histoire (Loisy); 3° enfin l'aspect libéral et la réforme de l'autorité. — Ses conclusions les plus intéressantes nous paraissent être :

1° Que ces diverses tendances ne se trouvent associées qu'accidentellement en quelque sorte, par les nécessités d'une résistance commune à l'orthodoxie tyrannique : car la philosophie de l'immanence tend, à la limite, à une conception individualiste et intuitive de la religion, hostile à toute interprétation littérale du dogme et étrangère en elle-même à toute considération historique; tandis que le développement de la critique biblique aboutirait à un respect renouvelé de la lettre et du fait historique en tant que

tel. Aussi, si le premier courant est pragmatiste, le second est au contraire un « véritable intellectualisme ». Et ce dernier tente l'absurde : il veut « aller à l'esprit en s'absorbant dans la lettre... Il apparaît aux catholiques traditionalistes comme violateur de la lettre : mais au contraire, il ne viole un sens littéral que pour atteindre à un autre encore plus littéral » (p. 147). Chez les critiques modernistes, « l'amour pour la vérité scientifique semble plus fort que l'amour pour la vérité religieuse... » Ils font « des manifestations de savoir, non d'amour; des actes d'orgueil érudit, non de propagande religieuse ». — Et l'on retrouve sans doute dans ces remarques l'auteur de l'*Art de persuader*, indifférent à la vérité; mais, elles ne manquent peut-être pas pourtant de finesse psychologique.

2° En ce qui touche la réforme de l'autorité, elle apparaît à M. Prezzolini comme enveloppant aussi une manière de contradiction : car les modernistes, voulant réformer l'Église, refusent de la quitter, ne craignent rien tant que de paraître des révoltés; et pourtant, ils ne se soumettent jamais de cœur et en toute sincérité. De là des distinctions bien subtiles, et une casuistique nouvelle, aussi inquiétante que l'ancienne.

3° M. Prezzolini termine en esquissant une conception personnelle, et assez étrange, quoique intéressante, du rapport du Catholicisme et du Christianisme : une manière de nietzschéisme religieux. Il donne aux deux mots un sens très général : « Toute activité humaine spirituelle, pour pouvoir justifier sa propre vie en face des besoins pratiques de l'homme, engendre toujours une contrefaçon d'elle-même qui la protège contre les heurts sociaux. Ainsi l'art, activité par excellence anti-sociale, tout individuelle,... engendre l'académie; la philosophie... la scolastique; l'amour... le mariage ». (p. 321). De là la nécessité du Catholicisme comme contre-façon et antidote du Christianisme; nécessaire pour que celui-ci même puisse vivre, et c'est, selon l'auteur, ce que les modernistes méconnaissent. « Le Catholicisme est né pour une double fin : celle de permettre au plus petit nombre de jouir de la vie intérieure et de la religion profonde, et celle de sauver le plus grand nombre des dangers sociaux de cette religion profonde : il se présente sous l'aspect social d'un immunisateur contre le Christianisme ». Aussi partout où une religion prend une forme sociale, elle tend au catholicisme. Les modernistes pourraient donc se définir « des protestants qui veulent paraître catholiques, tandis que les protestants sont des catholiques qui ne veulent pas le paraître » (p. 334.)

Au reste, dès aujourd'hui, le seul catholicisme vraiment vivant, c'est l'état laïc, — « formaliste, bureaucratique, oppresseur », — comme le vrai christianisme est le socialisme, ferment de l'état bourgeois, lui donnant « les raisons idéales de son existence, — humanité, fraternité, — et de l'emploi de ses forces ». (p. 337.)

Puterea sufleteasca (*La Force morale*), par C. Rădulescu-Motru, professeur à l'Université de Bucarest. 1 vol. in-8 de xv-245 p., Bucarest, imprimerie Carol-Göbl, 1908. — L'origine de ce travail est une préoccupation d'ordre pratique : l'appel à la formation des caractères est-il efficace? la force morale peut-elle lutter contre l'influence du milieu ?

M. Motru étudie d'abord le développement de la personnalité humaine, dans les principaux moments de la « culture », de la civilisation. L'homme primitif n'a pas de confiance en lui-même. Son individualité est nulle. Dominé par l'impression du monde extérieur, troublé par ses propres conceptions anthropomorphiques, contraint à une activité en grande partie instinctive, l'homme primitif s'affranchit par les manifestations artistiques. L'art constitue la première affirmation de la personnalité humaine.

La culture antique a connu la paix résultant de la contemplation artistique. Mais ceux qui en bénéficiaient étaient peu nombreux. De plus cette culture présentait de graves défauts : l'esclavage, les superstitions païennes, etc. Avec le christianisme, nous assistons à une nouvelle étape de la culture humaine. Par son dogme d'un Dieu unique, il combattit les superstitions païennes; par son esprit de fraternité, il prépara la suppression de l'esclavage; enfin par sa distinction entre l'esprit et la matière, il frappa de mort la méthode dialectique employée par l'ancienne science et il prépara le terrain de la science d'aujourd'hui.

Si, en effet, la matière est distincte de l'esprit, on n'est plus tenté d'expliquer les phénomènes matériels par des principes rationnels. On est invité, pour ainsi dire, à observer ces faits pour en découvrir la cause. Le christianisme n'exclut pas, comme les religions païennes, la conception des lois physiques. Au contraire, ces lois sont compatibles avec la toute-puissance et la sagesse divines.

La science moderne contribua à son tour au développement de la personnalité humaine. La prétendue « faillite de la

science n'est un [illegible] ne peut pas demander à la science ce qui n'est pas dans sa nature de nous donner. La science tant même que la science n'ait en rien contribué au bonheur de l'humanité, du moins — et ce n'est pas à négliger — la science étend chaque jour davantage la domination de l'homme sur la nature, augmente la confiance de l'homme en lui-même et lui fournit la paix de l'esprit éclairé.

Dans la dernière partie de son ouvrage, M. Motru étudie le rapport entre la personne et le milieu. Ni le déterminisme des phénomènes psychiques, ni l'hérédité, ni le milieu social n'excluent la force morale de l'homme : au contraire, ils la rendent possible et utilisable. Il s'ensuit que l'appel à la force morale, à la formation des caractères n'est pas fondé sur une illusion, mais sur un pouvoir réel de l'homme.

Voilà, aussi brièvement que possible, la pensée directrice de cet ouvrage. Quoique sollicité par un problème pratique, M. Motru a fait œuvre de science. Il a fait d'abord l'historique de la personnalité humaine, ensuite il a étudié la constitution actuelle de la personne et son rapport avec le milieu. M. Motru passe admirablement en revue toutes les théories rencontrées par lui sur son chemin. Il les expose dans toute leur force, leur fournit au besoin des faits et des arguments nouveaux; après quoi il expose sa propre théorie en s'appuyant continuellement sur des faits significatifs et nombreux.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année philosophique, publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. Dix-huitième année. 1907. 1 vol. in-8° de [illegible] p. Paris, Alcan, 1908. — L'unité du recueil est dans la méthode strictement analytique qui s'y trouve constamment appliquée; il serait difficile d'analyser à leur tour ces analyses. Nous nous bornerons à en recueillir les conclusions. I. *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, par Victor Brochard. La thèse de ce mémoire, où toutes les qualités de précision, d'acuité, de clarté, se trouvent appliquées par l'éminent historien au plus difficile des problèmes de l'histoire de la philosophie grecque, se dégage avec toute sa netteté dans le passage suivant, qui fait, en outre, bien comprendre le plan de l'étude : « Entre les deux termes de l'alternative posée par Parménide, [illegible] il y a un moyen terme qui est de dire : [illegible] Pour justifier l'alternative, il faut prouver que l'être peut participer au non-être, et le non-être a l'être, [illegible] Platon avait montré pour un [illegible] particulier et [illegible] Sophiste Archilles [illegible] Mais cela même n'est pas suffisant. Il faut encore établir que toutes les [illegible] participent pas indistinctement les unes aux autres, mais que leur liaison est soumise à certaines lois ou à certaines règles qui ne relèvent pas du raisonnement seul et que peut seule atteindre une science royale ou divine : la dialectique. Voilà ce que le *Parménide* n'a pas dit et ce que met en lumière le Sophiste. » II. *Les preuves de l'immortalité dans le Phédon*, par G. Rodier. Les preuves du Phédon sont au nombre de quatre, et leur importance a été appréciée de façon fort différente par les commentateurs, suivant la conception qu'ils se sont faite des rapports entre l'idée et l'âme. Pour Zeller, spécialement, l'âme dérivée, engendrée, particulière, ne fait que participer à la réalité, tandis que l'Idée, primitive, particulière, est un universel et un absolu; l'éternité de l'Idée [illegible] prouve l'immortalité de l'âme, et les arguments les plus importants du Phédon sont ceux qui sont extérieurs à la théorie proprement dite des Idées. M. Rodier est convaincu du contraire et il nous en a convaincu par son analyse. Pour lui, « l'âme n'est qu'une Idée plus complexe et l'Idée qu'une âme plus simple, ou, pour mieux dire encore : l'Idée est un intelligible conscient, l'âme est la conscience d'un intelligible. » La preuve principale du Phédon, [illegible] qui est supposée par les autres, est la troisième, où l'immortalité de l'âme est le corollaire de l'immortalité de la raison. — III. *Coup d'œil sur les géométries non-métriques*, par Gustave Lechalas. Les travaux dont s'occupe ici M. Lechalas ont été rendus familiers à nos lecteurs par les travaux de MM. Russell, Whitehead, Couturat, et par plusieurs articles de M. Lechalas lui-même, en particulier par l'étude [illegible] en janvier 1901, [illegible] géométrie de M. de Tilly. — IV. *Les lois de la nature selon M. L. Boutroux*, par F. Pillon. Étude critique consacrée à l'examen comparé de la thèse de 1874 et du cours de 1892-1893, aux rapports des conclusions de M. Boutroux avec le positivisme, l'empirisme de Stuart Mill et de

Taine le criticisme et le néo-criticisme. Il est impossible de résumer cette discussion qui est riche en remarques suggestives. Nous voudrions seulement relever un point qui marque la difficulté de la terminologie renouviériste : « Je ne saurais trop insister, écrit M. Pillon, sur le rapport logique qui existe entre le réalisme et l'infinitisme, entre l'idéalisme et le finitisme. La réalité de l'espace infini, dont Descartes ne doutait pas, malgré la réserve de son langage et qui était, dans sa pensée, la réalité du monde infini, entraînait, pour lui, la réalité des nombres et de leur suite infinie. Je dis que l'impossibilité du nombre infini implique l'idéalité nécessaire des nombres et de leur suite sans fin; par suite l'idéalité nécessaire de l'espace sans bornes; par suite, la nécessité d'un monde réel fini et distinct de l'espace. » Il semble pourtant qu'un idéaliste conséquent, pour qui le monde serait idéal au même titre que l'espace, n'aurait aucune raison de reculer devant l'infinité de l'univers; si M. Pillon repousse cette conclusion, c'est qu'il distingue un monde réel de l'espace idéal; le monde est fini parce qu'il est réel; mais alors, comme l'avait vu Kant, la thèse du fini est nécessairement une thèse dogmatique et réaliste. — IV. *L'Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin*, par Lionel Dauriac. « Nous avons fait le possible, écrit en terminant M. Dauriac, pour rester impersonnel et objectif. Puissions-nous n'avoir pas été infidèle à cette grande pensée qu'une mort inutilement héroïque est venue éteindre! » — V. *Bibliographie philosophique française de l'année 1907*, par MM. Dauriac et Pillon.

L'Année psychologique, quatorzième année, 1908, publiée par Alfred Binet, 1 vol. in-8° de 500 p., Paris, Masson, 1908. — En dehors des *Analyses psychologiques par MM.* Binet, Larguier des Bancels *et de nombreux auteurs* (432-498), le quatorzième volume de M. Binet ne comprend que des *Mémoires originaux*. Ces mémoires forment deux groupes différents, l'un constitué par les études de psychologie appliquée, particulièrement de psychologie pédagogique, auxquelles M. Binet s'attache depuis plusieurs années, l'autre par des articles sur des questions générales de philosophie morale. Nous énumérons ces mémoires dans l'ordre adopté par M. Binet. — I. *Le développement de l'Intelligence chez les enfants*, par A. Binet et Th. Simon. Description de *tests* correspondant à l'examen des enfants normaux pris à différents âges, et fournissant une échelle pour la mesure de l'intelligence. A signaler (p. 80) une distinction dont le principe est intéressant mais dont l'application demeure bien obscure, entre la *maturité d'intelligence* et la *rectitude d'intelligence*. — II. *Les idées des physiciens sur la matière*, par L. Houllevigue. De cette étude à la fois forte et claire nous ne retenons que cet extrait de l'hypothèse finale : « La matière n'existe pas comme élément. Voilà donc la trinité de la matière, de l'éther et de l'électricité ramenée à deux éléments; il nous est loisible de penser qu'on pourra, à quelque jour, ramener l'électricité elle-même à l'éther en expliquant comment un centre électrisé est un point singulier de cet éther ». — III. *L'Enseignement de l'Esthétique*, par P. Souriau. Résumé très intéressant des questions qui peuvent être traitées avec précision dans un cours de lycée. En conclusion M. Souriau demande l'extension de la place restreinte qui est faite à l'Esthétique dans les programmes, et la création dans l'Université de chaires et de laboratoires de recherche. — IV. *Le calcul des majorités et la méthode des probabilités*, par Émile Borel. Le calcul des probabilités permet-il de considérer comme pratiquement valable l'avis exprimé par la majorité, après dépouillement des avis ou des opinions d'un nombre plus ou moins grand de personnes? L'argumentation lucide et serrée de M. Borel repose sur la distinction fondamentale de ce qu'il y a à trouver dans le problème. Dans le cas de la roulette et du trente-et-quarante, il n'y a rien à trouver, et le calcul des probabilités n'a pas de base; dans le cas où le fait crée le droit, comme dans les questions de langage, la probabilité n'apporte pas la certitude complète, du moins elle rend le pari légitime; dans le cas enfin où la majorité se prononce sur une connexion qui peut avoir un fondement réel comme le rapport de l'intelligence avec la physionomie ou avec la forme des mains, une forte majorité prouve qu'il y a quelque chose, mais ce quelque chose peut être la vérité objective elle-même, ou le sentiment constant des observateurs. Par exemple dans l'étude de chiromancie, rapportée par M. Binet dans le mémoire n° XIII, l'accord des expérimentateurs pourrait être due à cette formule de jugement que suppose ingénieusement M. Binet : « lorsque les doigts sont courts et laids, on juge l'enfant bête; lorsqu'ils sont longs et effilés, on le juge intelligent ». — V. *Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie*, par A. Binet. M. Binet avait lancé un questionnaire copieux aux professeurs chargés du cours de philosophie dans les lycées et les collèges. Les réponses ont

été nombreuses, et plus d'un des extraits que cite M. Binet ne manque ni d'intérêt ni de portée. Malheureusement, il est difficile de prendre une connaissance précise de l'enquête, d'après le rapport de M. Binet où se mêlent d'une façon constante aux fragments d'opinion des enquêtes les « idées directrices », les remarques parfois ironiques et les suggestions personnelles de l'enquêteur. Il y aurait eu profit, semble-t-il, à diviser le travail en deux parties, et à séparer de l'appréciation critique le compte rendu objectif de l'enquête; M. Binet n'a-t-il pas suivi cette méthode lorsqu'il a étudié la consommation du pain à l'École Normale d'Auteuil? — VI. *Le surmenage par suite du travail professionnel au XIVe Congrès international d'Hygiène et de Démographie, Berlin, septembre 1907*, par A. Imbert. De cette étude à la fois scientifique et généreuse nous détacherons les vœux les plus formulés pour la sélection des ouvriers suivant la fatigue exigée par tel ou tel travail, pour les changements d'occupation qui évitent le surmenage par monotonie. — VII. *Morale et biologie*, par F. Rauh. L'esprit de cette discussion est bien marqué par la conclusion : « A la biologie et à la morale sont communes la notion de nature, d'évolution, etc., d'autres, peut-être, plus particulières, comme nous l'avons vu. Mais la réduction de la morale à la biologie, ou l'assimilation, sans réserves, de quelque façon qu'on l'entende, des lois morales aux lois biologiques est, pour le moment au moins, un rêve. Une science jeune peut recevoir d'une science constituée des inspirations, une impulsion. Elle cesse d'être une science, si elle l'imite. » — VIII. *La démonstration mathématique* (*Critique de la théorie de M. Poincaré*) par Edmond Goblot. M. Goblot insiste surtout sur la méthode de raisonnement par récurrence : il conteste qu'elle se retrouve dans toutes les démonstrations mathématiques. Le type de la démonstration mathématique est bien plutôt fourni par la démonstration géométrique qui n'est pas réductible en syllogisme, tandis que M. Poincaré finit par réduire le raisonnement par récurrence à une « série de syllogismes en cascade ». M. Goblot termine par d'intéressantes remarques sur les rapports de l'algèbre, géométrie qui est une analyse abstraite, et de la géométrie intuitive qui est une science naturelle, enfin sur la position philosophique de M. Poincaré qui est, aux yeux de M. Goblot, un « intellectualiste pur ». — IX. *Langage et pensée*, par Binet et Simon. Analyses de l'état du langage chez les imbéciles, de son rapport avec l'affaiblissement de la pensée, suivant la [illegible] qui a été [illegible] dans le premier mémoire, [illegible] les auteurs à formuler ces [illegible] — X. *Hygiène et pédagogie* (*Le [illegible] Congrès international d'Hygiène [illegible]*), par Charles Chabot. — XI. *Le pragmatisme*, par G. Cantecor. M. Cantecor a étudié pour [illegible] les origines, le contenu et la valeur du pragmatisme, avec une netteté d'exposition, une franchise d'allure, une fermeté de jugement qui ne nous paraissent rien laisser à désirer. Nous aussi, nous serions disposés à ne voir dans le pragmatisme, selon l'excellente expression de M. Cantecor, que « des paradoxes provocants qui se hâtent, quand viennent les objections, de se changer en banalités inoffensives ». Une seule question nous arrête; si la philosophie du pragmatisme est aussi débile et aussi inconsistante que M. Cantecor la représente, comment a-t-elle pu faire dans les différents pays tant de dupes de qualité? — XII. *Étude sur la réflexion*, par Étienne Magré. Observations pénétrantes et condensées qui suivent l'activité de la pensée depuis l'effort automatique d'attention jusqu'à l'effort méthodique de la recherche mentale et jusqu'au seuil du mécanisme de la découverte. — XIII. *Essais de [illegible] expérimentale*, par A. Binet. Nous avons indiqué, à propos du mémoire n° 4, la conclusion de M. Binet : elle s'accompagne d'un pronostic favorable à l'avenir des études chiromanciques. — XIV. *Causerie pédagogique*, par M. Binet, consacrée à la vision des écoliers, aux nouvelles classes d'anormaux, au contrôle du rendement, etc.

Revue des Idées (N° [illegible] à [illegible]; 15 août 1907 à 15 juin 1908).

A. Meillet, *La Religion indo-européenne* (15 août 1907). — La linguistique tend à prouver que les peuples indo-européens ont eu une notion de Dieu, qui leur est propre, et qui se distingue de la notion de dieu chez les races asiatiques. Le dieu indo-européen est un fait naturel ou social auquel on attache une importance particulière; il n'a pas de nom distinct de celui du fait en question; il n'est pas une personne ayant un nom propre; c'est le fait lui-même, c'est son essence, sa force intime. Il faut noter qu'il n'y a pas de termes d'origine sûrement indo-européenne, pour désigner le lieu du culte, le sacrifice, ni le prêtre. L'archéologie préhistorique de l'Europe ne révèle guère d'idoles, elle indique plutôt l'absence de dieux per-

sonnels. L'onomastique indo-européenne concorde avec ces constatations.

L. Dugas, *La Nolonté* (15 octobre 1907). — A propos de la thèse de M. L. Prat sur « le caractère empirique et la personne », M. Dugas présente d'intéressants développements sur la *Nolonté*, néologisme dû probablement à Renouvier et d'invention heureuse. En changeant le sens du mot volonté, le « nolontarisme » change la morale elle-même. Si on le dégage des théories métaphysiques qui le compliquent plutôt qu'elles ne le fondent, il consiste à placer la moralité dans la victoire de l'homme sur sa nature, dans le règne de la volonté prise au sens étroit, c'est-à-dire entendue comme une force libre, indépendante, qui soustrait l'homme à l'instinct aveugle et fonde sa dignité personnelle. Sur une base psychologique en apparence étroite, sur une conception toute négative du vouloir, il édifie une morale d'aspiration élevée. Il forme un système psychologique et moral d'une grande portée, et d'autant plus digne d'attention qu'il heurte plus violemment les idées courantes.

Charles Benoit, *L'Attraction newtonienne* (15 janvier 1908). — Esquisse suggestive d'une théorie newtonienne obtenue en prenant pour point de départ l'hypothèse envisagée par Fresnel dans sa théorie des ondes et relative à l'existence autour de chaque atome pondérable « d'une atmosphère d'éther condensé, dont la densité va en augmentant de la périphérie au centre, et qui se maintient en équilibre de tension avec le milieu ambiant dans lequel elle se meut sans résistance ».

Yves Delage, *Les idées nouvelles sur la parthénogenèse expérimentale* (15 février 1908). — Dans cette conférence, faite à la Sorbonne le 30 janvier 1908, M. Yves Delage expose et résume avec une remarquable clarté les idées actuelles et ses découvertes personnelles en matière de parthénogenèse artificielle. Le principe directeur de ces travaux est le suivant : l'œuf doit être considéré comme étant composé de colloïdes très divers dont les uns sont toujours dissous et les autres toujours coagulés, mais dont certains autres sont dans un état d'équilibre instable, caractéristique de la matière vivante, où il leur manque peu de chose, soit pour se coaguler, soit pour se liquéfier. Or on constate, d'autre part, que les phénomènes de la division cellulaire se ramènent pour la plupart à des phénomènes de coagulation ou de liquéfaction de certains des colloïdes de la cellule. Le problème serait donc d'appliquer à chaque point précis de l'œuf, au moment voulu, le réactif qui déterminerait la coagulation ou la liquéfaction requise à ce moment. On forcerait ainsi la cellule à se diviser malgré elle. Mais la chose est impossible. Cependant on peut essayer de mettre les phénomènes en marche, en provoquant les premiers, à savoir : formation de la membrane vitelline (coagulation), puis disparition de la membrane nucléaire (liquéfaction). Les acides sont en général des coagulateurs du protoplasme, et les alcalis des liquéfacteurs. En soumettant l'œuf (en l'espèce il s'agit d'œufs d'oursins) à un double traitement, acide et alcalin, on obtient, en effet, des larves. Avec les œufs d'astéries, il est facile de saisir le moment précis où, la cellule évacuant le deuxième globule polaire, la membrane nucléaire a disparu et ne s'est pas encore reconstituée. Il suffit alors de faire agir un coagulateur. De fait, si l'on traite l'œuf à ce moment par l'acide carbonique, on en obtient le développement.

E. Trouessart, *Les conditions de l'hybridité en zoologie* (15 avril 1908). — On pourrait dire à propos des hybrides ce que les anciens physiciens disaient du vide, que « la Nature en a horreur ». Le nombre des cas bien constatés d'hybridité, observés à l'état sauvage, n'est pas considérable, et presque tous se rapportent à la classe des Oiseaux. D'après Suchetet, il n'y en aurait pas plus de 106. Or si l'on se rappelle qu'il y a plus de 13 000 espèces d'oiseaux, on conviendra que les hybrides de cette classe ne représentent qu'une infime minorité. L'étude approfondie des hybrides fait ressortir de plus en plus cette loi, qu'il y a entre les espèces, même affines, une véritable incompatibilité qui les empêche de se croiser; et lorsque cette incompatibilité n'éclate pas dès le premier croisement en le rendant stérile, elle se montre à coup sûr dès la seconde génération et plus nettement encore dans les générations suivantes. Ce que l'on peut donc affirmer, au moins dans l'état actuel de la science, c'est que les hybrides n'ont jamais joué un rôle dans l'évolution des êtres vivants, si ce n'est pour précipiter l'extinction de certains d'entre eux. Les formes animales se sont modifiées sous l'influence des conditions variables du milieu, de la lutte pour l'existence et de la sélection naturelle; tandis que nous ne connaissons pas une seule espèce dont nous puissions dire que la nature ou l'homme l'a créée par voie d'hybridité.

Rivista di Scienza. Première année

(1907): fascicules II, III et IV. — Le premier fascicule de l'année 1907 ayant été analysé ici même au moment de son apparition, nous nous bornerons à l'examen des numéros II, III et IV.

Die Physiologie der individuellen organischen Formbildung, par Driesch (n° II). — De l'article de M. Driesch nous chercherons à dégager seulement les problèmes qui nous paraissent avoir un intérêt philosophique. Chaque œuf parcourt au début de son développement une période de division cellulaire. La première question qui se pose est la suivante : est-ce que cette division est invariablement déterminée, ou bien cette loi de division présente-t-elle un certain caractère d'indétermination? Cette question peut être présentée sous la forme suivante : quelle est la destinée possible de chaque cellule? Or, l'expérience prouve que cette question admet des réponses différentes selon les espèces que l'on étudie : chez les mollusques, par exemple, si l'on sépare au deuxième ou au quatrième stade de la division cellulaire les produits de la division, ces produits restent les mêmes que s'ils étaient restés liés ensemble; un quart de cellule représente donc une fraction d'organisme. Chez l'oursin et l'étoile de mer, en se plaçant au même stade de l'évolution que dans l'exemple précédent, chaque cellule résultant de la division représente un *organisme* complet. Les *blastula* de l'oursin divisées en mille parties offrent, dans certaines conditions trop complexes pour être développées ici, un organisme complet dans chaque partie. M. Driesch appelle les organismes dont chaque fraction, produit de la division cellulaire, constitue un organisme ayant la même destinée possible que le tout, un *système équipotentiel*.

Trois problèmes se posent maintenant :

1° Les systèmes équipotentiels restent-ils dans leurs développement ultérieurs toujours équipotentiels?

2° Peut-on trouver une unité entre les principes différents qui règlent l'évolution des mollusques et celle des Echinodermes, pour nous borner aux exemples cités plus haut?

3° Enfin comment d'un système equipotentiel peuvent sortir des organismes spécifiquement différents?

Résumons brièvement les conclusions de l'auteur. Il constate, tout d'abord, l'importance des facteurs chimiques (expériences de Herbst sur la modification des organismes marins par addition de calcium et de soufre dans l'eau de mer), et des facteurs physiques (état de l'eau[illegible] constituant la substance vitale : phénomènes de capillarité, etc.). Puis il examine les causes [illegible] de l'évolution; et par causes, il entend les facteurs d'ordre physiologique. M. Driesch aboutit à cette conclusion, qu'on est obligé d'avoir recours à la conception de lois téléologiques, les principes mécaniques et physico-chimiques étant impuissants à expliquer complètement les phénomènes du développement organique des individus, et en particulier comment d'un système équipotentiel naissent des êtres spécifiquement différents. On est, selon lui, obligé de réintroduire dans la science l'entéléchie d'Aristote qui exprime précisément qu'il existe des organismes autonomes, et qui permet d'expliquer le développement et la génération des animaux.

La théorie de M. Driesch est donc un néo-vitalisme. Et tout d'abord, il faut mettre en relief le sophisme que cette théorie contient dans sa critique du mécanisme physico-chimique. Que les méthodes physico-chimiques n'expliquent pas actuellement tous les phénomènes, c'est un fait qu'il n'y a pas à discuter. Mais les méthodes physico-chimiques, comme les méthodes mathématiques sont indéfiniment perfectibles; elles se généralisent et s'assouplissent (exemple : invention du calcul infinitésimal), et il est impossible, scientifiquement parlant, de prévoir ce que ces methodes pourront ou ne pourront pas expliquer dans l'avenir. Quant à la réintroduction dans la science de « Formes », au sens scolastique du mot, elle est certainement stérile, puisqu'elle masque simplement par un mot une lacune. Là où les méthodes physico-chimiques sont actuellement impuissantes, il faut le reconnaitre sans detour, et la seule alternative qui nous reste est d'employer la méthode *génétique* ou *historique* : la science des vivants devenant dans ce cas une histoire naturelle au sens étymologique du mot. De toutes façons, il est toujours inutile d'introduire dans cette histoire des formes scolastiques qui n'ont jamais expliqué quoi que ce soit.

Une observation pour terminer : l'expression de système équipotentiel employée par l'auteur ne nous parait pas heureuse. Ce terme est consacré en Physique où il signifie « de potentiel égal », le mot potentiel ayant ici un sens mathématique parfaitement defini et bien connu. Dans la théorie de M. Driesch le mot potentiel a le sens vague de « possibilité » ou de « en puissance ». Il y a une [illegible] à employer le

même terme pour désigner des choses si différentes.

The English classical School of Political Economy, par T.-N. Carver, de Harvard University (n° II). — L'auteur défend l'école classique anglaise (Adam Smith, etc.), contre l'école historique. On a accusé à tort, selon lui, l'école classique anglaise de se servir de méthodes métaphysiques. Il faut tout d'abord résoudre le problème suivant : vaut-il mieux étudier les faits actuels qui nous entourent, les analyser et les classer, ou est-il préférable de se placer au point de vue historique et d'étudier le développement des institutions économiques? M. Carter n'hésite pas à répondre que l'étude des faits actuels doit constituer la base des travaux économiques : l'histoire n'est qu'une science auxiliaire, utile sans doute et que les maîtres de l'école classique ont un peu trop dédaignée. Mais, si les fondateurs de l'école classique se sont trompés quelquefois, ce n'est pas à cause de l'orientation de leurs méthodes, c'est par suite d'un manque d'observation sur des points particuliers. L'auteur remarque en terminant que la psychologie est une étude préliminaire indispensable pour l'économiste.

La parthénogénèse expérimentale et les propriétés des solutions électrolytiques, par Yves Delage (n° III). — Le phénomène fondamental de la parthénogénèse consiste en ceci : certains œufs, tenus éloignés des spermatozoïdes et incapables de se développer par eux-mêmes dans les conditions ordinaires, se développent cependant si on les soumet à certaines conditions expérimentales.

La parthénogénèse n'a pu être obtenue que chez certains êtres vivants et non chez tous. On a obtenu la parthénogénèse de l'oursin, de certains vers, de certains poissons (gardon), de certains amphibies; on n'a rien obtenu pour les vertébrés *supérieurs*. Chez certains vertébrés, comme la grenouille, on n'a jamais pu atteindre le développement complet; au contraire, on a obtenu par parthénogénèse des oursins qui ont vécu plusieurs mois.

Parmi les agents de la parthénogénèse on peut distinguer les agents *mécaniques* (s couage), *physiques* (chaleur), *physico-chimiques* (solutions électrolytiques ajoutées à de l'eau de mer).

Les solutions salines sont les agents de beaucoup les plus importants. Comment opèrent-elles? Pour répondre à cette question il faut connaître les propriétés physico-chimiques de ces solutions : ainsi la chimie physique constitue l'introduction à la Biologie.

D'une manière générale les propriétés des solutions semblent résulter d'abord d'une *attraction* entre la substance dissoute et l'eau, puis d'une *influence spéciale* de l'eau sur les corps dissous.

L'attraction produit quatre effets principaux :

1° Une dépression de la tension de vapeur de la solution;

2° Une élévation de son point d'ébullition;

3° Un abaissement de son point de congélation;

4° L'établissement d'une pression osmotique.

L'action spéciale qui ne s'exerce que sur certaines catégories de substances, consiste dans l'ionisation qui modifie en grandeur tous les effets ci-dessus et révèle l'existence de charges électriques inhérentes aux particules ionisées et détermine un phénomène nouveau : la conductivité électrique.

L'auteur expose rapidement la théorie des ions, puis aborde l'exposé des explications physiques que l'on a successivement données de la parthénogénèse.

Dès 1899, Lœb explique le phénomène de la manière suivante : le spermatozoïde déterminerait la fécondation en introduisant dans l'œuf certains ions; mais il s'agit de savoir en quoi consiste cette action spécifique. En 1902, Lœb émet l'hypothèse que les ions actifs accélèrent la segmentation. Les expériences d'Yves Delage ont montré l'action spécifique des substances chimiques qui entrent dans les solutions parthénogénisantes. Parmi les plus récentes hypothèses explicatives, il en est une qui tente de se rattacher à la théorie de l'électricité de contact et aux travaux sur les propriétés des solutions colloïdales de M. Perrin.

On a été amené, à la suite des observations de Altmann, de Fol, de Lillie, à considérer le protoplasme comme formé de granules colloïdaux nageant dans un liquide intergranulaire formé d'eau tenant en dissolution une petite quantité de substances albumineuses et d'électrolytes.

« Ce n'est pas avec des données aussi vagues que l'on peut avoir la prétention d'expliquer toute la physiologie de la cellule par les propriétés des colloïdes, mais on entrevoit déjà quelques aperçus très suggestifs. Et d'abord la structure physique de la cellule, c'est-à-dire la disposition et la forme des parties qu'elle contient, se conçoit comme réglée par

leurs tensions superficielles et par des attractions et des répulsions qu'elles subissent du fait de leurs charges..... les phénomènes de la division cellulaire se ramènent presque tous à des déplacements de particules et à des dissolutions et coagulations alternatives. ... Gallardo a montré (*Ann. Museum Buenos Aires*, XIII, 1906) quel parti on pourrait tirer de la notion de la charge des particules chromatiques (leucocytes à gros noyau) pour l'interprétation de la division cellulaire. »

D'après M. Delage la condition essentielle de la division cellulaire est une bipolarité reposant sur les charges de signes contraires du centrosome et de la masse chromatique. L'action des agents de la parthénogénèse consisterait donc à communiquer à l'œuf vierge cette seconde polarité qui lui manque. L'auteur reconnaît en terminant qu'il y a loin de ces indications à une explication complète des phénomènes, mais « c'est là une conception fertile et il y a lieu de travailler dans cette direction ».

Nous n'avons pu résumer avec toute l'exactitude qu'elle mérite cette étude compacte de cinquante pages, mais nous en avons suffisamment caractérisé la tendance pour montrer que c'est, comme l'a établi Claude Bernard, en s'appuyant sur les sciences physico-chimiques et en profitant de leurs plus récentes découvertes que les sciences biologiques se développeront toujours; cette vérité presque banale est de nouveau contestée aujourd'hui dans une certaine école philosophique qui, à son insu peut-être, ressuscite une nouvelle scolastique. Cette école prétend à tort que les sciences biologiques forment parmi les sciences de la nature une classe absolument distincte des autres sciences, ayant des méthodes radicalement différentes des sciences physico-chimiques. Le développement même de la science constitue la meilleure réfutation de cette école.

Le principe d'inertie et les dynamiques non-newtoniennes, par F. Enriquez (n° III). — M. Enriquez met en évidence le lien qui existe entre le principe d'inertie et la notion de l'espace absolu due à Newton. Adoptant la conception des approximations successives de M. Picard, M. Enriquez montre que la mécanique newtonienne basée sur le principe d'inertie ne constitue qu'une certaine approximation, si l'on admet que les corps à distance sont soumis à une force qui n'est pas instantanée. Il faut alors apporter une formule de correction qui exprimera une certaine loi de *solidarité* du champ d'observation considéré avec le monde extérieur. La dynamique newtonienne n'est vraie que dans certaines limites. Le problème examiné par l'auteur se rattache à la question si débattue de l'existence de l'espace absolu. M. Enriquez défend le point de vue relativiste. Philosophiquement il semble bien que cette [illegible] soit la bonne, et, bien qu'au point de vue technique elle soulève encore des difficultés d'ordre mathématique et physique, il y a de fortes raisons pour croire que finalement le point de vue relativiste triomphera.

La mort, par P. Enriquez (n° III). — L'auteur, dans cette étude sur la mort, se place au point de vue physiologique et expérimental. Comme Metschnikoff, il constate que la mort n'a pas un caractère de nécessité absolue pour tous les êtres vivants. Les protozoaires jouissent d'une sorte d'immortalité; certaines plantes vivent plusieurs siècles; entre les espèces animales la durée de la vie est très inégalement distribuée. M. Enriquez propose, après beaucoup d'autres, une explication de la mort comme un ralentissement des fonctions assimilatrices; la mort serait un phénomène naturel, moment d'une série d'actes physiologiques. Cette théorie, moins paradoxale que celle de Metschnikoff, se rapproche de la conception vulgaire et semble plus près des faits.

Il momento scientifico presente, par Vito Volterra (n° IV). — Cet article est le compte rendu d'un discours prononcé par M. Volterra à l'inauguration du premier Congrès de la Société italienne pour le progrès des sciences (Parme, septembre 1907). Le célèbre mathématicien constate qu'actuellement l'esprit du peuple vis-à-vis de la science n'est plus ce qu'il était autrefois; aujourd'hui on attend surtout de la science les progrès matériels et moraux. Si le peuple s'intéresse à la science, les savants de leur côté se mêlent plus qu'autrefois à la vie commune et trouvent des enseignements dans le contact avec les réalités. Ainsi les savants instruisent les praticiens, et les praticiens instruisent les savants. Mais la supériorité de la science pure sur la pratique paraît incontestable. L'histoire comparée de la machine à vapeur et des machines électriques est éminemment instructive à ce sujet. La machine à vapeur fut créée par les praticiens Stephenson et Watt; la théorie des machines à vapeur, la thermodynamique, se développa après l'invention pratique. Mais le contraire a eu lieu pour l'électricité dont les manifestations furent d'abord

étudiées dans les laboratoires de physique de Pavie : ici ce sont les recherches théoriques qui précèdent et inspirent les applications industrielles. L'avenir des machines électriques, sous toutes leurs formes, paraît d'ailleurs autrement vaste que celui de la machine à vapeur, et ainsi apparaissent l'utilité et la supériorité de la méditation scientifique la plus abstraite.

M. Volterra trace un rapide tableau des progrès des diverses sciences. Et tout d'abord le développement des sciences mathématiques est caractéristique de l'époque moderne : elles dominent de plus en plus les sciences physiques. L'ancienne base philosophique des sciences physiques, le mécanisme, semble détruit. Les objections de la critique mathématique et le développement de la théorie énergétique ont été les causes principales qui ont amené ce résultat. La mécanique est devenue une science particulière et non plus la base de toutes les sciences. Dans un autre ordre d'idées la physico-chimie a fait faire aux sciences physiques proprement dites et aux sciences physiologiques de grands progrès. Reprenant des idées développées déjà par M. E. Picard dans cette Revue et que nous avons analysées ici, M. Volterra esquisse la conception d'une mécanique plus vaste et plus simple fondée sur une extension de la notion de fonction. Cette mécanique qui tiendrait compte de « l'hérédité » permettrait d'expliquer d'une manière plus précise les phénomènes élastiques et magnétiques. Peut-être pénétrera-t-elle un jour dans le domaine des sciences biologiques.

L'article de M. Volterra est particulièrement intéressant au point de vue du mouvement intellectuel. Il donne une idée de l'admirable développement de la science et de la philosophie dans l'Italie contemporaine, développement qui a été dû surtout à l'union de l'esprit philosophique et des méthodes scientifiques. L'école mathématique italienne est, comme on le sait, à la tête de ce mouvement. Il faut souhaiter que l'exemple de l'Italie soit suivi par les autres pays.

Przeglad filozoficzny, 10e année et 4e fascicule. — Ce fascicule est consacré aux travaux de la section philosophique du 10e Congrès des médecins et des naturalistes polonais, qui a eu lieu à Varsovie en 1907. Le programme de cette section était assez vaste et certains de ses travaux seulement sont de nature à intéresser nos lecteurs. M. Bieganski parlant de [illegible] *philosophie de la nature* distingue, après son compatriote Struve, entre la philosophie de la science (Helmholtz, Stallo, Poincaré) et la philosophie de la nature proprement dite (Hæckel, Ostwald). Il voit les résultats les plus importants de cette philosophie, conçue en son sens le plus large, dans la démonstration du subjectivisme de la science et dans la réaction contre le matérialisme dogmatique qui a régné vers le milieu du XIXe siècle. D'ailleurs, M. Bieganski recherche moins des conclusions précises qu'il ne s'efforce d'expliquer la nature de ces travaux et d'en justifier le fondement. Il passe rapidement en revue ce qui a été fait, dans cet ordre d'idées, dans les divers pays. Le relevé et la filiation nous ont paru suffisamment corrects pour l'Allemagne, pour la France au contraire ils appellent quelques réserves. Ainsi M. Bieganski fait dater de l'*Histoire du matérialisme* de Lange le renouveau de la philosophie de la science : sans vouloir diminuer la valeur de ce livre, il importe de constater qu'en France ce mouvement a une origine plus lointaine, dans les travaux d'Ampère, de Cournot et de Renouvier. Il n'est pas exact non plus que le livre de Stallo « n'ait été traduit en français et en allemand que depuis dix ans à peine. » La traduction allemande est en effet de 1901, mais l'édition française, datant de 1884, est à peine postérieure de deux ans à l'original; le livre a d'ailleurs dès son apparition attiré l'attention et exercé une grande influence sur la pensée philosophique en France. Enfin, M. Bieganski ne mentionne ni M. Boutroux, ni M. Bergson, dont les travaux ont eu une si profonde répercussion sur le développement de ces études. — Dans une note, M. Bieganski donne un historique complet de la philosophie de la science en Pologne : cette partie de son travail sera certainement consultée avec fruit par les historiens futurs.

Dans un autre travail portant le titre *Du jugement par induction*, l'auteur s'occupe des jugements généraux mathématiques. Il en voit le fondement dans le principe ou l'axiome d'identité. Le jugement arithmétique constitue le type le plus parfait. Le jugement géométrique est déjà plus compliqué, mais la démonstration a précisément pour but d'écarter les différences et de ramener le concept à l'identité. Le procédé est le même pour les phénomènes physiques, où la tâche est infiniment plus complexe. L'induction mathématique et l'induction physique ne sont pas d'essence différente, elles diffèrent uniquement par les objets auxquels l'une et l'autre appliquent leurs recherches. L'induction mathématique est *taulo-*

logique, l'induction physique est *tautologique* à l'origine, mais ne devient réellement valable que si, par une démonstration, nous la rendons tautologique. En somme, l'induction *par énumération simple* reste toujours le vrai modèle.

M. Lukasiewicz consacre une courte note au même sujet. Dans le jugement par induction, on ne peut se laisser guider uniquement par des considérations de vérité qui ne suffisent pas pour opérer un choix entre les diverses suppositions; dès lors, des considérations de commodité doivent survenir.

K. Twardowski : *Sur les théories idiogénétiques et allogénétiques du jugement.* — Les théories allogénétiques ramènent le jugement à une synthèse ou une analyse, à une combinaison ou un rapport entre des représentations; elles admettent par conséquent qu'un jugement suppose l'existence de deux représentations au moins entre lesquelles il établit un lien qui est le facteur essentiel du jugement. Les théories idiogénétiques au contraire considèrent que le contenu véritable de tout jugement est la réalité, l'existence; elles voient, dans l'acte de juger, un phénomène psychologique de nature particulière et non pas une synthèse ou une analyse, et supposent qu'une seule représentation suffit. L'auteur voit un argument décisif en faveur des théories idiogénétiques dans l'existence d'énoncés impersonnels, sans sujet, tels que : il tonne, il fait jour, etc.

W. Bieganski : *L'analogie, sa valeur scientifique.* — Bacon et, après lui, Mill, ont confondu la recherche scientifique et la démonstration, et ont formulé, comme s'appliquant à la première, des règles qui ne sont valables que pour la seconde. M. Bieganski, après Sigwart, fait ressortir l'importance, dans le travail créateur du savant, du jugement par analogie dont il examine les diverses formes.

J. Lukasiewicz : *Logique et psychologie.* — Deux tendances sont en lutte dans la logique contemporaine, la tendance psychologique et la tendance antipsychologique. L'auteur opte pour la seconde. Il estime d'ailleurs qu'il y a surtout un malentendu résultant de ce que logique et psychologie se servent des mêmes termes pour désigner des concepts différents.

B. Bondrowski : *Analyse psychologique des phénomènes de la pensée.* — La conception adoptée par la psychologie expérimentale contemporaine, et notamment par M. A. Binet, dérive du sensualisme et ramène le processus de la pensée à des images et à des associations, des rapports entre images. Une théorie un peu différente est représentée surtout par Husserl, et suppose que les catégories logiques sont basées sur des « caractéristiques » correlatives des phénomènes psychiques. Enfin une troisième théorie est celle de W. James qui insiste sur la continuité absolue de la vie psychique et des changements qui s'y produisent. L'auteur pense que ces diverses théories pourraient correspondre à divers types de la pensée individuelle.

M. Bondrowski : *Critique du concept de causalité.* — Sigwart, en voulant démontrer l'erreur de J. St. Mill, a fait fausse route; il n'a pas appliqué la théorie de Mill en toute loyauté. On conçoit généralement la cause dans une acception trop large et l'effet au contraire dans une acception trop étroite. On comprend dans la cause ce qui n'est pas la cause véritable, mais une condition indifférente, et l'on exclut à tort de l'effet ce qui en fait partie intégrante; c'est ainsi que l'on arrive à affirmer que le même effet peut avoir des causes diverses. En réalité, si par exemple la chaleur peut être produite par des phénomènes divers, il n'est pas sûr qu'elle soit dans tous ces cas de nature identique. Ainsi les rayons lumineux, pour être susceptibles d'interférence, doivent provenir d'une source unique. Au fond, la chaleur doit être la conséquence d'une cause unique, le mouvement de petits éléments physiques. Même si l'on s'en tient à l'aspect purement « phénoménaliste » des choses, on arrive à la même conclusion, en observant que l'énergie est une et qu'elle revêt simplement des formes différentes, conformément au principe de l'accroissement continuel de l'entropie. Il faut, en effet, pour qu'il y ait phénomène thermique : 1° qu'un phénomène énergétique différent disparaisse; 2° que les conditions nécessaires à l'apparition d'un phénomène autre que le phénomène calorique fassent défaut. La cause et l'effet se trouvent dans une dépendance réciproque. Cela est particulièrement évident si cause et effet sont simultanés: ainsi dans les formules mécaniques qui déterminent les rapports entre le chemin parcouru, le temps et la vitesse, on peut calculer n'importe laquelle de ces variables à l'aide des autres; il est de convention de désigner l'une comme effet et les autres comme causes. Au fond, la situation est la même dans les cas où la cause précède l'effet dans le temps: l'énergie potentielle dépend du mouvement qui lui succède; sans ce mouvement l'existence de l'énergie potentielle serait inimaginable. L'avenir est aussi réel que le passé et la conception finale aussi justi-

fiée que la conception causale, c'est uniquement notre ignorance qui nous fait paraître l'avenir indéterminé. Mais l'interdépendance du passé, du présent et de l'avenir n'inclut pas la réversibilité, contrairement à l'affirmation de M. Mach.

A. Stolgbauer : *Quand les diverses représentations ont-elles le même objet?* — L'auteur rejette la distinction, établie par Zimmermann, entre le contenu de la représentation, qui serait véritablement inclus dans celle-ci, et son objet qui serait ce que nous figurons à l'aide de la représentation ou plutôt de son contenu. Il rejette de même cette définition de Meinong : Si nous considérons la représentation comme une action psychique, les divers actes particuliers de cette action, c'est-à-dire les représentations particulières, ne s'en distinguent pas moins entre eux, et ce par quoi ils se distinguent constitue précisément leur contenu. Les représentations peuvent être aperceptives, reproductrices ou productrices. Celles des deux premières catégories se trouvent dans un rapport particulier, rapport défini par Cornélius comme la fonction symbolique des représentations reproductrices. Les représentations productrices sont caractérisées par le fait que leur contenu ne se rapporte pas à un objet réel, mais que néanmoins, étant concret, il pourrait se rapporter à un tel objet. — L'identité, conçue dans son sens le plus étroit, n'est pas un rapport, car ce concept ne contient qu'un membre unique : il faut au moins y ajouter la considération du temps. On aboutit ainsi à cette définition : l'identité est le rapport de membres différant par rapport au temps, considérés dans leur unité. Dans les représentations aperceptives, ces membres sont constitués par le contenu des divers actes particuliers de la représentation, alors que l'unité consiste dans l'objet. Mais cet objet ne peut devenir le contenu d'aucun de ces actes; on peut le définir comme le fondement des divers contenus, comme un complexe de tous les contenus de représentation possibles et se rapportant à lui. Pour les représentations reproductrices, l'unité, c'est l'objet, en tant que contenu de la représentation aperceptrice correspondante, et la situation est analogue en ce qui concerne les représentations productrices. En somme, les diverses représentations ont le même objet, quand leurs contenus, différant par rapport au temps, se rapportent à l'unité.

Le Père F. Gabryl, dans un article [illegible] : *De l'[illegible] des images de la mémoire*, passe en revue les principales théories qui ont été mises en avant sur ce sujet, depuis Platon et Aristote, jusqu'à Sergi, Sollier, Mach et Wundt. Il s'arrête surtout à l'hypothèse psychologique, dont il fait ressortir l'insuffisance. Le fait qu'un mouvement de la substance nerveuse devient un acte psychique est un miracle. « Mais pour ceux qui, dans l'homme, supposent encore, outre le corps, une âme reliée avec ce dernier en une nature unique, cette difficulté disparaît, du moins dans une grande mesure. » L'image de la mémoire est œuvre du corps et de l'âme à la fois. — Il semble bien que c'est un peu méconnaître la nature du problème, en prenant pour donné ce qu'il s'agit de rendre intelligible. Mais l'article est très documenté, la filiation des théories est établie avec logique et clairement exposée.

XIe année, 1er et 2e fascicules. Dans un double fascicule, le vaillant périodique polonais passe en revue son activité pendant les dix premières années de son existence. Les fondateurs peuvent contempler avec satisfaction l'œuvre accomplie. Un mouvement philosophique polonais a été créé, ou développé, mouvement qui a produit des travaux fort intéressants. Au début, la rédaction avait exprimé la crainte que la production originale ne fût pas suffisante pour alimenter le périodique et avait prévu qu'on admettrait des traductions d'œuvres étrangères. Ces craintes furent démontrées vaines, le *Przeglad* n'a inséré dans ses colonnes que des travaux originaux; mais il a publié séparément un nombre considérable de traductions d'œuvres françaises, anglaises et allemandes. — Trois sociétés dont le but est connexe à celui du *Przeglad* sont nées : la *Société polonaise de philosophie* à Lemberg, la *Société polonaise de psychologie* et la *Société polonaise de recherches sur les enfants* à Varsovie. Les obstacles à vaincre étaient grands : à tous ceux que des publications analogues rencontrent dans l'Occident s'ajoutaient des difficultés particulières provenant de la censure dont la surveillance s'étend non seulement à tout ce qui confine à la vie politique ou nationale, mais encore à ce qui, de près ou de loin, touche aux opinions religieuses. Un « conseiller » spécial était chargé de la surveillance; son pouvoir à l'égard de la revue était illimité. De simples images poétiques comme « le rêve d'un dieu qui dort » étaient impitoyablement supprimées. Un travail de M. S. Bukowiecki, appartenant au domaine de la philosophie du droit et où les

publications les plus récentes sur Jean-Jacques Rousseau se trouvaient résumées, fut tellement massacré par le censeur, qu'il n'en resta que des fragments informes. Le simple terme *Pologne* était suspect et le titre *Kant en Pologne* devint *Kant chez nous*. Rien de plus caractéristique, au point de vue de l'arbitraire avec lequel s'exerçait cette censure, que l'histoire du manuscrit d'Adam Mickiewicz, le grand poète polonais, mort il y a cinquante ans. C'était un traité sur Jacob Bœhme, que le fils du poète, M. Ladislas Mickiewicz, avait retrouvé à Paris, parmi les papiers de son père. Le « conseiller » exigea que ce manuscrit fût communiqué préalablement à l'autorité catholique compétente. Celle-ci, ayant compris qu'il s'agissait d'une œuvre ne présentant qu'un intérêt historique, accorda son imprimatur. Mais alors la censure intervint de nouveau, déclarant qu'elle ne saurait en autoriser la publication « au point de vue du christianisme en général ». — Le *Przeglad* compte environ 750 abonnés, chiffre qui reste à peu près stationnaire. Il boucle son budget à l'aide d'une subvention de la *Caisse Mianowski*, institution qui a pour tâche le développement du mouvement scientifique, littéraire et artistique en Pologne dans son sens le plus large, et qui est alimentée uniquement par des souscriptions.

Signalons encore, dans le même fascicule du *Przeglad*, une note sur Libelt, né en 1807 à Posen, mort en 1875, un des initiateurs du mouvement philosophique polonais.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. Pierre Rousselot.

I. Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge.

M. *Boutroux* invite M. Rousselot à donner au jury un bref aperçu de sa thèse.

M. *Rousselot*. J'entends par problème de l'amour le problème des rapports de l'amour de soi avec le pur amour d'autrui, et spécialement avec l'amour de Dieu. L'étude de ce problème aux XIIe et XIIIe siècles est particulièrement intéressante, parce qu'elle permet, d'une part, de suivre le développement, dans la théologie catholique, de la notion d'amour naturel de Dieu, qui joue un grand rôle dans la théorie du péché originel; — d'autre part, de constater l'influence qu'ont exercée sur certaines doctrines des écoles, des conceptions qui avaient germé dans les [illegible], et qu'on retrouve, dans les écrits des ascètes et des mystiques, à l'état métaphorique et sentimental. — On peut distinguer deux principales conceptions de l'amour, à la période que j'ai étudiée : la conception *physique* ou *gréco-thomiste*, et la conception *extatique*. — La première, exposée sous sa forme la plus achevée par saint Thomas, maintient la continuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, en réduisant finalement, non pas le second au premier, mais le premier au second. — La conception catholique sépare violemment l'amour de soi et l'amour de Dieu, l'amour, pour les tenants de cette école, requiert une distinction réelle entre l'aimant et l'aimé; il est essentiellement violent, blessant, contraire aux inclinations naturelles, et c'est pourtant lui qui met formellement l'aimant en possession de l'objet aimé. Cette manière de voir, qui pourrait sembler tout oratoire et littéraire, a pourtant donné naissance à plusieurs spéculations systématiques en théologie; on en a tiré une théorie de la Création, une de l'Incarnation, une de la Trinité, etc. C'est une nouvelle preuve de cette vérité, qu'au moyen âge la spéculation scolaire et la vie mystique n'étaient pas aussi étrangères l'une à l'autre qu'on l'entend dire quelquefois.

M. *Boutroux*, après avoir loué le choix du sujet, qui est d'intérêt général, objecte que la théorie thomiste de la continuité de l'amour de soi et de l'amour de Dieu semble peu claire : quand un homme se sacrifie ou pour l'humanité, ou pour Dieu, il y a substitution d'un amour à un autre, et non continuité.

M. *Rousselot*. La continuité est rétablie grâce à la théorie thomiste de la *participation*, que j'ai indiquée, mais non développée dans ma thèse. — Pour saint Thomas, d'ailleurs, quand il s'agit de créatures intelligentes, la nécessité du sacrifice ne peut être que provisoire et accidentelle. En cherchant Dieu, les esprits finissent par se retrouver, nécessairement.

M. *Boutroux*. Mais comment peut-il y avoir continuité entre l'amour de soi, l'amour-propre, qui est inhérent à la nature, et qui induit l'homme au péché, et l'amour de Dieu, qui est un pur effet de la grâce?

M. *Rousselot*. Il ne peut, en effet, y avoir continuité si l'on entend la doctrine du péché originel au sens des jansénistes. Mais la scolastique catholique admet qu'après le péché originel il reste dans la nature humaine des éléments de bonté naturelle, inefficaces d'ailleurs dans l'ordre du salut.

M. *Boutroux*. Il semble que la théorie d'Abélard sur la nécessité de la création, que vous rattachez (p. 62) à la doctrine de l'amour « extatique », doive tout simplement s'expliquer par la position du problème en termes relatifs à l'intelligence. Si l'on partait de l'amour, on aboutirait plutôt à la liberté; mais qui dit intelligence dit nécessité.

M. *Rousselot*. Le texte d'Abélard que je cite me semble concluant. — D'ailleurs intelligence, au sens scolastique, ne dit pas necessairement liaison nécessaire de deux termes; je me suis expliqué sur ce point dans l'autre thèse.

M. *Boutroux*. Vous paraissez dédaigner la théorie de la primauté de l'amour. N'est-elle pas cependant plus chrétienne que l'autre? Vous êtes visiblement désireux de rapprocher l'esprit chrétien et l'esprit hellénique.

M. *Rousselot*. J'avoue que la théorie thomiste me semble mieux construite que l'autre. Cette théorie, d'ailleurs, absorbe et s'assimile celle de la primauté de l'amour.

M. *Boutroux*. Il vaudrait mieux, alors, au lieu d'intellectualisme, dire : supra-intellectualisme.

M. *Lévy-Brühl* demande au candidat si l'idée d'un amour où l'individualité disparaît, qu'il a relevée chez certains mystiques, ne pourrait pas être d'origine orientale, et s'être infiltrée dans la pensée chrétienne pendant la période alexandrine.

M. *Rousselot* juge cette supposition peu probable. C'est la méditation affectueuse des mystères de la Passion du Christ, — méditation peu familière aux Pères grecs, — qui suggère à nos médiévaux l'idée de l'amour annihilateur.

M. *Lévy-Brühl*. La dualité entre Dieu et l'homme n'est-elle pas supprimée au terme de l'amour?

M. *Rousselot*. Il y a, au ciel, union, jouissance, mais non pas fusion. Le sens des métaphores des mystiques se précise par la comparaison avec leurs ouvrages de théorie.

M. *Lévy-Brühl*. Ces auteurs ont-ils examiné en théoriciens si l'union intime avec Dieu laisse subsister l'individu?

M. *Rousselot*. Il suffit, pour répondre par l'affirmative, de considérer qu'ils croient à la résurrection des corps.

M. *Rodier*. Saint Thomas n'a nullement l'originalité que vous lui prêtez. Les oppositions que vous croyez découvrir entre sa doctrine et celle d'Aristote sont purement imaginaires. Vous dites, par exemple, p. 29, que, pour saint Thomas, l'amitié fondée sur l'égalité « n'existe que par accident, si même elle peut exister ». Or l'égalité qui, d'après Aristote, sert de fondement à l'amitié, c'est bien entendu la similitude : ἡ γὰρ φιλότης ὁμοιότης, et Saint Thomas dit expressément et à plusieurs reprises : *similitudo amicitiam facit*.

M. *Rousselot*. Je ne parle pas d'une opposition des doctrines, mais d'une inversion des points de vue, ce qui est tout différent. — Cette inversion est évidente, si seulement l'on prend soin de distinguer *égalité* et *similitude*.

M. *Rodier*. Les caractères que vous attribuez à la conception « extatique » se retrouvent dans saint Thomas. Voyez la *Somme théologique*, I, 20, 2, — I, II, 28, 3 — II. II, 175, 2.

M. *Rousselot*. C'est exact, mais il y a cette différence capitale, que, pour saint Thomas, ce sont des effets accidentels; pour les autres, il s'agit d'une loi nécessaire de l'amour, à laquelle Dieu n'échappe pas (p. 77).

M. *Rodier*. La théorie de l'unité par analogie que vous trouvez obscure et que vous attribuez à saint Thomas est, en réalité, celle qu'Aristote exprime notamment dans le premier livre de l'*Ethique à Nicomaque*. Si vous n'aviez pas ignoré ce qu'elle a été chez son inventeur, vous l'auriez mieux comprise et plus clairement exposée.

M. *Rousselot*. La théorie métaphysique de la *participation* analogique que saint Thomas fonda sur la distinction d'essence et d'*esse*, ne se trouve pas telle quelle dans Aristote.

M. *Rodier*. Vous indiquez sur quelques points des rapprochements entre saint Thomas et Aristote. Mais sur une foule d'autres il y aurait eu lieu de le faire et vous ne paraissez pas en avoir eu conscience. Somme toute vous connaissez très mal les doctrines anciennes. C'est ainsi, pour citer un exemple menu mais caractéristique, que vous attribuez (p. 76) aux écrivains du XIIe siècle l'invention de l'expression *principale nostrum*, terme dont les latins, notamment Sénèque, se sont constamment servis pour traduire ἡγεμονικόν.

II. L'Intellectualisme de saint Thomas.

M. *Rousselot*. On caractérise couramment la doctrine de saint Thomas comme « intellectualiste » au premier chef, et l'on part de là pour critiquer sa valeur comme philosophie religieuse. Mais il y a une grande confusion sous ce mot d'intellectualisme. Ou l'on désigne simplement par ce terme une doctrine métaphysique d'après laquelle tout l'univers est subordonné à l'intelligence » (c'est la définition de Littré dans son *Supplément*); ou l'on

entend l'affirmation d'une certaine primauté de la raison conceptuelle et discursive. Au premier sens, saint Thomas est certainement intellectualiste; au second sens, il ne l'est aucunement. Sa philosophie nie précisément l'équivalence de ces deux définitions. L'intellection est pour lui la coïncidence vivante, consciente, avec les choses. L'intelligence est donc le sens de l'être, le sens du réel et (Dieu étant la réalité par excellence) le sens du divin. — Toute la religion gravite, pour lui, autour d'un acte d'intelligence, la vision béatifique, étreinte de l'être intellectuelle et immédiate, où l'essence divine sera réellement identique à l'idée même qu'on en aura. Toute sa théorie de la connaissance humaine est fondée sur ce principe, qu'ici-bas nous n'avons point de ces intuitions qui étreignent l'être en soi (hors le cas des perceptions du moi actuel, phénoménal), mais que nous devons nous contenter de représentations composites (concepts fabriqués par l'intellect agent, — appréhensions des êtres singuliers par réflexion sur les images sensibles, — jugements, raisonnements, sciences). Quelques inconséquences dans sa théorie ou sa pratique ne doivent pas faire oublier ces principes clairs et fondamentaux.

M. *Picavet*. L'intellectualisme de saint Thomas est une doctrine importante dans l'histoire des systèmes. Nos Manuels l'opposent au volontarisme de Duns Scot et signalent une opposition identique entre Leibnitz et Descartes. La philosophie de la volonté de Schopenhauer et la philosophie de la liberté de Secrétan combattent des systèmes intellectualistes. Par contre les condamnations de l'Encyclique *Pascendi* portent sur des doctrines qui voulaient ruiner le thomisme. Pour le faire connaître, il eût fallu d'abord l'exposer tel qu'il est chez saint Thomas, puis rechercher les sources où celui-ci a puisé, de manière à montrer qu'il est original et que vous lui attribuez cette doctrine à juste titre. Pour en marquer l'importance, il eût été nécessaire de chercher cette doctrine dans les œuvres principales de saint Thomas et d'établir comment se groupent autour d'elle les autres parties de la philosophie thomiste. Il eût été bon de faire sommairement le même travail pour le volontarisme de Duns Scot. Enfin on aurait terminé par l'histoire rapide des deux systèmes rivaux, avant la Réforme, après Luther et Calvin, au temps du catholique Descartes et du protestant Leibnitz, puis de nos jours jusqu'à l'Encyclique *Pascendi*. Je ne songe nullement à vous reprocher de ne pas avoir rempli ce plan dans son ensemble. Mais j'aurais voulu que vous l'indiquiez dans votre *Introduction*, en soulignant les parties que vous vous proposiez de développer et celles que vous deviez laisser dans l'ombre. Et vous auriez dû d'autant plus le faire que vous avez abordé, sinon traité — en exposant la doctrine de saint Thomas — fragmentairement et par occasion (p. XXIII, 43, 44, 46, 47, 103, 213, 216, 218, etc.) ce qui constitue la doctrine adverse.

M. *Rousselot* reconnaît la grandeur et l'intérêt du plan que vient d'esquisser M. Picavet. Il a cru pouvoir se restreindre à un sujet plus modeste, bien qu'encore vaste et important; il a voulu seulement dégager le *principe central* de l'intellectualisme de saint Thomas.

M. *Picavet*. Je me borne à relever un certain nombre d'indications insuffisantes: *On* parle souvent de l'intellectualisme de saint Thomas (p. x); les *Scolastiques* (p. XXIII); les Scolastiques *postérieurs* (p. 6); il est *facile* de recueillir *à toutes les pages* de son œuvre des formules qui résumeraient la doctrine générale de l'intellection (p. 20); les *Arabes*, ses prédécesseurs, d'après A. *Comte* (p. 27); saint Thomas maintient contre *certains* Arabes (p. 192); *un* positiviste (p. 234), etc. Je viens au sujet que vous avez bien exposé dans ses grandes lignes, à l'intellectualisme thomiste. Sans citer aucun texte, vous en donnez plusieurs définitions que vous ramenez à la primauté de la contemplation; vous parlez d'un « principe central » et de la « conquête de l'être. » A quoi reconnaissez-vous le principe précisément central que vous ne prenez pas textuellement chez saint Thomas?

M. *Rousselot*. A la réponse à cette question : « Comment possède-t-on Dieu? » Dans un système scolastique cette conception-là commande nécessairement tout le reste.

M. *Picavet*. La question de notre union avec Dieu est en effet la plus importante des philosophies médiévales. Mais vous ne montrez ni quand ni comment l'intellectualisme se présente explicitement comme une réponse à cette question. D'un autre côté, si vous indiquez, dans une note, les ouvrages de saint Thomas les plus utiles à consulter, vous ne les étudiez pas, même sommairement, dans l'ordre chronologique pour savoir si tous traitent de l'intellection ou la supposent. Par cela même, vous négligez de vous demander s'il n'y a pas eu développement dans la pensée de saint Thomas — utilisant à la fin de sa vie des traductions plus exactes et peut-être même le texte grec d'Aris-

fote : — si sa conception de l'intellection n'a pas évolué, depuis le *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard — où vous signalez vous-même des expressions dubitatives — jusqu'à la *Somme de théologie* qui termine son existence littéraire.

M. *Rousselot*. C'est que le mouvement est peu sensible. En prenant des précautions infinies, en atténuant la force des expressions, on pourrait peut-être décrire ainsi ce mouvement : « de l'augustinisme, par le péripatétisme, vers un thomisme platonisant ». Plusieurs indices, dans les derniers ouvrages, montrent chez saint Thomas une conscience toujours plus vive de ce qui manque à Aristote. Mais il ne s'agit pas d'un mouvement de *translation* : c'est une synthèse qui s'élargit.

M. *Picavet*. Je voudrais dire un mot de votre méthode. Parfois elle est vraiment historique et vous vous efforcez de dire, d'après les textes, ce que saint Thomas entend par l'intellectualisme. Mais d'autres fois, elle est constructive : Vous supprimez, en partant de ce que vous appelez « ses principes propres » et « pour ne point atténuer le thomisme », les « inconséquences », et les « restrictions », vous modifiez les « explications ». N'est-il pas à craindre que vous substituiez, en ce dernier cas, votre pensée à celle de saint Thomas?

M. *Rousselot*. Il me semble qu'on ne peut faire de l'histoire de la philosophie sans critiquer les auteurs en fonction de leurs propres principes. Sans cela la limite et l'idéal de l'histoire de la philosophie, c'est la pure et simple réimpression des textes.

M. *Boutroux* observe que la réimpression pure et simple des textes ne constitue pas proprement la méthode historique.

M. *Rousselot* reconnaît qu'il a outré l'expression, pour mieux faire ressortir sa pensée.

M. *Séailles* eût préféré que le candidat situât mieux l'auteur dans son milieu. N'eût-il pas fallu souligner les énormes différences qui séparent saint Thomas des modernes? Saint Thomas est à l'âge très heureux du dogmatisme; il part des principes suprêmes, des réalités suprasensibles. Vous le dites vous-même : il faut connaître sa théorie des anges pour comprendre sa doctrine des universaux.

M. *Rousselot*. Précisément à cause de ces profondes différences, j'ai cru pouvoir me dispenser de notions historiques, que d'ailleurs l'on trouvera facilement autre part. Le lecteur, jeté d'emblée dans ce monde intellectuel si différent du nôtre, reconnaît vite qu'il n'est pas chez lui, qu'il ne faut pas juger saint Thomas comme on juge un moderne. Remarquons toutefois que saint Thomas, si, dans l'ordre d'exposition, il part des *notiora quoad se*, prétend, cependant, dans l'ordre d'invention, aller en sens inverse, et partir de l'expérience, des *notiora quoad nos*.

M. *Séailles*. Pages 128-129, vous reprochez à saint Thomas de n'avoir pas reconnu la valeur spéculative de certaines appréhensions concrètes, de l'art, de l'histoire... Le dédain, l'ignorance de tout cela, c'est précisément ce que j'admire en saint Thomas; il fallait lui laisser sa rigidité et sa candeur dans le dogmatisme.

M. *Rousselot*. Si les principes de ma première partie sont exacts, il faut, ce me semble, reconnaître des inconséquences dans saint Thomas. J'avoue d'ailleurs, que l'explication psychologique en est facile.

M. *Delbos*. Vous avez bien fait de justifier, pour un cas particulier, cette remarque générale dont je suis, dès longtemps, persuadé : à savoir que la notion de l'intellectualisme qui sert ordinairement de base à la critique ne se vérifie chez aucun des grands philosophes qui méritent cependant le nom d'intellectualistes. Mais n'avez-vous pas trop abondé dans votre sens? Si l'image que vous nous offrez de la dotrine de saint Thomas est fidèle, n'est-ce pas l'anti-intellectualisme qui se trouve finalement justifié quand il s'agit de la seule connaissance intellectuelle que nous puissions observer, celle de l'homme? Vous avez vous-même dénoncé l'inadéquation de l'intelligence, sous la forme de la *ratio*, à la réalité des choses. D'autre part, la parfaite intellection, telle que vous la décrivez, présente des caractères intuitifs et mystiques qui peuvent faire soupçonner qu'elle n'est pas œuvre d'intelligence pure.

M. *Rousselot*. L'originalité de l'intellectualisme thomiste consiste précisément en ceci, qu'il joint à une critique sévère de la connaissance humaine une confiance imperturbable dans ses résultats, en tant que cette connaissance participe de l'intellection. La déduction demeure, pour saint Thomas, un instrument de science infaillible, et les concepts demeurent « image des choses ». J'ai moins insisté sur ces points, parce qu'on n'en doute guère; il m'a semblé plus nécessaire de mettre en lumière l'autre aspect de sa doctrine, de faire voir qu'il remet à une autre vie la parfaite intellection. De plus, ç'eût été fausser la perspective que de vouloir développer longuement la doctrine « critériologique » qu'on peut extraire

des principes thomistes. Saint Thomas était infiniment moins préoccupé du problème de la certitude que ne le sont ses disciples du siècle présent.

M. *Rousselot* est déclaré docteur avec la mention *honorable*.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

CONCOURS DE 1908.

Dissertations.

1. Du devoir de sincérité.

2. L'idée de la liberté, dans Épicure et chez les Stoïciens.

Leçons.

Quel est l'élément essentiel de la volition?

Des conditions objectives de l'émotion esthétique.

Les données psychologiques du problème de la liberté.

Une théorie de la morale peut-elle être exclusivement empirique?

De la certitude du raisonnement inductif.

L'individualisme et la morale sociale.

La notion d'identité personnelle.

Pouvons-nous modifier notre caractère?

L'idée de l'État.

La notion de droit naturel.

L'idée de peine.

La société est-elle, relativement à l'individu, un moyen ou une fin?

Y a-t-il une expérience psychologique de la causalité?

L'idée de contingence.

La formule « vivre pour autrui » épuise-t-elle le contenu de la morale?

L'inconscient dans l'imagination.

Le principe de causalité peut il se ramener au principe d'identité?

MÉMOIRES ET TEXTES PROPOSÉS POUR LE DIPLÔME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

Université de Paris.

1. Interprétation et modification du kantisme par Reinhold.

Texte : Lucrèce, *De Natura Rerum*, livre V.

2. L'expérience par Illumination intérieure chez Roger Bacon.

Texte : Berkeley, *Dialogues entre Hylas et Philonous*. — Traduction Beaulavon-Parodi.

3. La philosophie morale de Th. H. Green.

Texte : Alexandre, *De anima*, p. 60, livre I de l'édition de Bruns jusqu'à page 100, ligne 17.

4. Les [illegible] dans la démence [illegible].

Texte : Platon, [illegible], du chapitre XXIV à la fin.

5. L'influence de Jules Lequier sur la philosophie de Charles Renouvier.

Texte : Kant, *De [illegible]*.

6. Ficin traducteur et commentateur de Plotin.

Texte : Rousseau, *Contrat social*, livres I et II.

7. Pathologie de la croyance.

Texte : Plotin, VI, 9, *De l'amour de Dieu*.

8. La nature et la variation de l'état de la matière vivante appelée « individu » (d'après les végétaux inférieurs).

Texte : Épictète, *Dissertations*, livre II, du chapitre I au chapitre XII inclus.

9. Étude sur l'introduction en France de la philosophie de Kant, depuis les origines jusqu'en 1820.

Texte : Lucrèce, *De Natura Rerum*, livre III.

10. Psychologie de la folie communiquée. (Contribution à l'étude de la contagion mentale).

Texte : Aristote, *Physique*, livre VIII, du chapitre IV à la fin.

11. L'union de l'âme et du corps dans la philosophie de Spinoza.

Texte : Platon, *République*, livre V, depuis 475 B jusqu'à la fin et livre VI en entier.

12. Le Dieu de Spinoza et ses origines chez Descartes.

Texte : Platon, *Phédon*, du chapitre XV inclus au chapitre LXVII exclus.

13. Contribution à l'étude de la religion de Descartes.

Texte : Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre I.

14. L'esthétique de l'abbé Dubos.

Texte : Spinoza, *Éthique*, livre V.

15. Étude critique de quelques théories contemporaines relatives au *moi*.

Texte : Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e et 49e leçons.

16. L'expression chez les mélancoliques.

Texte : Spinoza, *Éthique*, livre I.

17. La psychologie des passions en France depuis la Renaissance jusqu'en 1650. (Introduction au traité *Des Passions* de Descartes).

Texte : Platon, *Ménon*.

18. Du principe de causalité et de la liberté chez Spinoza.

Texte : Aristote, *Politique*, livre III.

19. Macrobe et le Néoplatonisme.

Texte : Schopenhauer, *Critique de la philosophie kantienne dans « Le Monde comme volonté et représentation »*.

20. Effets dynamiques de la sensation.

Texte : Cicéron, *De natura Deorum*, livre I.

21. La psychologie de J.-L. Vivès (1492-1540).

Texte : Kant, *Critique de la Raison pure*. Préfaces de la 1re et de la 2e édition. Introduction.

22. Analyse critique de la méthode dans la Physique de Descartes.

Texte : Renouvier, *Science de la morale*, t. I, livre I.

23. La philosophie sociale de Spinoza.

Texte : Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre IV.

24. La théodicée de Fénelon.

Texte : Aristote, *Physique*, livre I.

25. Nos connaissances sur la matière d'après les faits récemment découverts et les idées nouvellement mises en œuvre (1895-1907).

Texte : Descartes, *Méditations*, II, III et IV.

Aix.

1. Les caractères spécifiques du fait et de la méthode historiques.

Texte : Platon, *les Lois*, livre V.

2. La philosophie du jeu, des jouets, des parures et des fêtes.

Texte : Platon, *Phédon*, XXIV-XXXVII.

Besançon.

1. Étude critique sur la psychologie de Gabriel Tarde.

Bordeaux.

1. La doctrine kantienne de l'antagonisme et la théorie spencérienne de la justice.

Texte : Spinoza, *Éthique*, 3e partie.

2. La logique de Kant et sa théorie de la vérité.

Texte : Aristote, Politique, livre III.

3. Contribution à la morale de Shaftesbury.

Texte : Platon, *Philèbe*.

Caen.

1. Le Mysticisme et le Rationalisme dans la morale de Malebranche.

Texte : Descartes, *Lettres à la princesse Elisabeth*.

2. La Doctrine de la Connaissance chez saint Anselme.

Texte : Textes métaphysiques extraits de la correspondance de Descartes.

Clermont.

1. W. Hamilton, Philosophie du Conditionné et de l'Inconditionné.

Texte : Cicéron, *De Natura Deorum*, livre II.

Dijon.

1. L'influence de Newton sur Kant.
2. Les théories biologiques de l'hérédité au point de vue philosophique.
3. La morale de Descartes.
4. Les origines de la notion d'énergie dans Leibnitz.
5. L'idée du progrès chez Condorcet.

Lyon.

1. La Métaphysique de Descartes de Leibnitz, son but, ses limites.
2. Psychologie du rire physiologique et du chatouillement.
3. La critique du mécanisme cartésien dans Leibnitz.
4. Rapports et différence entre les théories psychologiques et métaphysiques de la connaissance dans la philosophie épicurienne et dans la philosophie stoïcienne.
5. De la finalité dans Aristote.
6. Le problème de la liberté chez les Epicuriens et les Stoïciens.

Montpellier.

1. Quelques données scientifiques sur le problème de la fin du monde.

Texte : Ebbinghaus, *Allgemeine Fragen*, pp. 1-88.

Poitiers.

1. L'esthétique de Schopenhauer.
2. La théorie du drame chez Schiller.

Rennes.

1. D'un Traité de Morale à l'usage du politique d'après François Bacon.

Texte : l'Introduction au Traité des Principes de la Connaissance Humaine, de Bacon.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

N° DE NOVEMBRE 1908)

NÉCROLOGIE

Frédéric Paulsen.

(1846-1908)

La mort de Fr. Paulsen, professeur à l'Université de Berlin, vient d'enlever à la philosophie allemande un de ses représentants les plus distingués. Esprit clair, élégant et souple plus que vigoureux et original, Paulsen était moins propre à renouveler les problèmes et les solutions philosophiques qu'à dégager des grandes doctrines classiques ce qu'elles gardent d'essentiel et ce qui leur donne le droit d'être enseignées. Ses préoccupations pédagogiques lui firent écrire un ouvrage considérable, précieux à consulter, sur *l'histoire de l'enseignement dans les écoles et les universités allemandes de la fin du moyen âge jusqu'à nos jours*. Elles le portèrent aussi à publier — donnant ainsi un exemple qui a été fort suivi en Allemagne — une *Einleitung in die Philosophie*, plusieurs fois rééditée et traduite en diverses langues, sorte de manuel supérieur destiné à préparer les étudiants ainsi que le grand public à l'intelligence des principales questions et des principaux concepts philosophiques. Son *Système de morale*, que M. Ruyssen a fait connaître jadis aux lecteurs de cette *Revue*, reste encore, dans ses grands traits, un livre de professeur; il vaut par un effort pour suivre dans leur application aux problèmes suscités par l'évolution de la vie privée, de la vie domestique et de la vie sociale les principes généraux exposés et défendus en tête. Quant à ces principes mêmes, ce sont ceux de l' « énergisme » tel que l'ont défendu sous diverses formes Hobbes, Spinoza, Shaftesbury, Leibniz, Wolff, par opposition à l' « hédonisme »; ce sont aussi ceux des doctrines « téléologiques » par opposition au formalisme kantien, trop désintéressé de la répercussion de nos actes sur l'existence de l'homme en société et sur la nature des rapports sociaux. — Dans le fond, cependant, tout en faisant sur la morale kantienne comme ailleurs sur la théorie kantienne de la connaissance d'assez grandes réserves, Paulsen restait animé de l'esprit de Kant, bien manifeste dans sa façon de combattre à la fois le naturalisme et le cléricalisme, dans son adhésion très ferme à la distinction de la science et de la croyance. De bonne heure il avait écrit sous le titre : *Ce que Kant peut être pour nous*, un article qui marquait nettement la direction de sa pensée dans ce sens-là. Son *Essai d'une histoire du développement de la théorie kantienne de la connaissance* est un travail précis et bien ordonné, qui sur un point important, à savoir l'époque et la nature de l'influence de Hume en combattant l'opinion traditionnelle, a provoqué des controverses utiles et de nouvelles recherches. Enfin son ouvrage d'ensemble sur *Kant*, qui fait partie de la collection « *Fromanns Klassiker* », se recommande par la simplicité élégante de l'exposition : pour avoir dans ce travail fait prédominer le Kant *métaphysicien* sur le Kant *critique*, l'auteur eut à subir, de la part de kantiens allemands qui se jugeaient eux-mêmes de plus sûrs dépositaires de la pensée du maître, des attaques d'une violence inouïe, auxquelles il répondit par quelques arguments, et surtout avec beaucoup de dignité.

LIVRES NOUVEAUX

La philosophie religieuse de Charles Renouvier, par André Arnal, 1 vol. in-4 de 335 p., Fischbacher, 1907. — Cet exposé, écrit du point de vue du protestantisme orthodoxe, est consciencieux et judicieux. On peut lui reprocher — outre

sa forme bien compacte, indigeste et obscure par endroits — d'être à la fois long et incomplet. Que l'auteur, ayant spécialement en vue la philosophie religieuse de Renouvier, n'ait rien dit de sa table des catégories par exemple, on peut à la rigueur se l'expliquer : mais qu'il ait cru pouvoir passer totalement sous silence sa morale, cela a l'air d'une gageure. Il était inévitable, dès lors que M. Arnal méconnût les raisons profondes qui séparent jusqu'au bout, malgré tant et de si éclatantes ressemblances, la pensée de Renouvier, non seulement du catholicisme, mais même du christianisme en général : c'est que Renouvier reste fermement rationaliste en matière de pratiqne, et que sa morale est par essence la morale de la justice et du droit, défiante irréductiblement à l'égard de toute doctrine d'amour pur, de complet renoncement et de sacrifice. — On peut regretter de même que M. Arnal se soit contenté de chercher dans le personnalisme néo-criticiste une confirmation ou un appui pour l'apologétique protestante, tout heureux d'établir même que sur les points où il y a désaccord, les thèses de la théologie classique sont aussi plausibles que celles du philosophe : on eût aimé à le voir critiquer son auteur d'un point de vue plus intérieur et plus profond. La portée de son livre eût été sans doute singulièrement accrue s'il nous eût montré dans le Renouviérisme la lutte d'un rationalisme vivace et de toutes sortes de tendances déjà pragmatistes; il se fût expliqué par là ce qui l'a si fort étonné, la répugnance de son auteur à admettre le miracle, alors que, comme il le remarque avec raison, l'intervention de la libre volonté divine dans le cours des phénomènes naturels n'eût fait que correspondre très logiquement à l'intervention de la libre volonté humaine dans le cours des phénomènes historiques.

Eléments de morale sociale (classe de 3e), par L. Appuhn, 1 vol. in-16, xvi-227 p. Paris, Juven, 1908. — Ce petit livre est la suite des *Lectures de morale personnelle* parues en 1906. Bien que l'auteur soit toujours animé de la même préoccupation — se tenir aussi près que possible des faits et de la vie, — il y a ici, par la nature même des choses, moins d'histoires et plus de principes, un peu moins d'épisodes inattendus et un peu plus de construction systématique. On regrette pourtant que la systématisation n'en soit pas encore assez serrée et que l'auteur n'ait pas essayé de relier par une idée dominante — celle de la solidarité, par exemple, inscrite en tête du programme officiel — toute cette suite de considérations sur les conditions générales de la vie sociale et sur les diverses formes de l'association humaine. Il semble bien que les enfants, et aussi les hommes, ne comprennent véritablement et ne retiennent que ce qui est lié. Un peu plus de soin à poser et à éclaircir d'abord quelques principes très simples et très généraux aurait singulièrement accru la clarté et l'efficacité pratique des idées si judicieuses, si humaines sans déclamation, si démocratiques sans affectation, que M. Appuhn expose au cours de cet excellent petit livre.

Pour le fond, parmi tant de bons conseils donnés d'un ton si juste, on regrette quelque indécision dans la conception que M. Appuhn se fait de la justice. Il semble d'abord la concevoir comme l'ensemble des conditions du maintien de la société et d'une collaboration efficace entre les hommes : c'est à ce titre qu'il paraît nécessaire de vouloir l'égalité et la liberté des citoyens. Mais d'autre part la société ne lui paraît acceptable à la conscience que si elle est telle que la personne s'y puisse développer librement et dans sa plénitude. De sorte qu'il semble tour à tour définir la justice en fonction de la société dont elle serait la conditions et définir la société en fonction de la justice qui en serait la fin.

Leçons de logique et de morale (Classe d'Elémentaire et Saint-Cyr), par R. Hourticq. 1 vol. in-12 de 320 p. Paris, Paulin. — On ne peut que louer la clarté et la précision de ces leçons. Bien qu'elles soient parfois un peu succinctes, l'ensemble fait un livre commode et qui rendra des services.

Toutefois on peut regretter, en ce qui concerne la logique, que le souci de la simplicité et de la clarté ait conduit M. Hourticq à découper la théorie de la méthode expérimentale en menus morceaux — observation, expérimentation, classification, induction, hypothèse, etc., — dont on voit mal comment ils se raccordent. L'unité de la méthode s'évanouit. Et surtout ce qui devient peu intelligible, c'est la nature de l'induction qui semble posée là comme une opération spéciale — singulièrement placée entre la classification et l'hypothèse — alors qu'elle n'est que le mouvement général de l'esprit dont toutes les autres opérations sont les degrés successifs.

Les leçons de morale pratique sont tout particulièrement intéressantes, car M. Hourticq s'y est efforcé de sortir des généralités édifiantes et de saisir le réel

dans sa riche complexité pour y adapter ses conseils. On n'en regrette que plus vivement qu'en sa morale théorique M. Hourticq n'ait pas su prendre plus nettement parti entre les tendances qui divisent les moralistes. Il paraît hésiter au début entre la morale rationnelle qu'il déclare insuffisante et la morale sociologique de son maître, M. Durkheim. Finalement c'est le rationalisme qu'il affirme : la morale née d'un effort spontané de la volonté raisonnable pour se discipliner. Est-ce faire des concessions à la morale sociologique que d'accorder que l'homme se développant dans la société, il doit vouloir la discipline sociale, ou que la perfection individuelle et le progrès de l'humanité sont deux aspects d'un même idéal et doivent être voulus au même titre par la volonté raisonnable?

Kant ne le nierait point si même il ne l'affirme expressément. Pourquoi donc, s'il veut être, au fond, purement kantien, M. Hourticq ne le dit-il pas plus nettement et hardiment en résistant aux tentations du sociologisme? Il faut bien dire non, même aux maîtres le plus vénérés.

Philosophie zoologique *ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, par Lamarck. 1 vol. in-8 de XLII-316 p. Paris, Schleicher. — Il convient de signaler cette réimpression d'un ouvrage capital dont les diverses éditions anciennes sont depuis longtemps épuisées. La nouvelle édition fait partie d'une collection qui comprend déjà des œuvres de Büchner, de Hæckel, et prétend former une sorte d'encyclopédie « rationaliste », lisons : matérialiste. Nous craignons que l'œuvre de Lamarck ne soit moins édifiante, dans le sens du matérialisme, que les directeurs de la collection ne le supposent peut-être. Lamarck n'a qu'une faible part dans la création du système matérialiste qui se réclame de lui. S'il a inspiré M. Le Dantec, il a inspiré non moins directement le panoesthétisme de Cope, et ce qu'il a dit de la souplesse presque indéfinie des organismes à s'adapter aux conditions nouvelles satisfait assez un vitaliste comme Driesch (Cf. *The science and philosophy of the organism*, p. 211 sq.).

Sociologie de l'action, par E. de Roberty, 1 vol. in-8 de XI-352 p., Paris, Alcan, 1908. — On ne peut nier les progrès vers la clarté qu'ont accomplis, depuis ses premiers ouvrages, les idées de M. de Roberty. Pourtant, elles seraient non seulement plus répandues mais plus solides, si l'auteur, renonçant à sa manière toute dialectique, consentait à leur donner un cortège d' « illustrations » qui seraient des preuves. Mais tout espoir, à cet égard, nous est ravi : M. de Roberty (p. 318) refuse formellement de « s'amender ».

Essayons de dégager celles de ces idées qui, dans cet ouvrage où reparaissent tous les thèmes chers à l'auteur, sont adaptées au problème spécial qu'il voulait résoudre. L'action est le phénomène social le plus apparent : aussi est-ce à l'étude des actions humaines que s'arrêtent en général les sociologues. Ils expliquent les actions par d'autres actions, par exemple par l'imitation ou par la contrainte. Mais ces explications demeurent superficielles. Comment rendre compte de l'incitation et de la contrainte elles-mêmes? Nous n'imitons autrui que si l'acte pris comme modèle est conforme à nos goûts (facteur esthétique). Nos goûts, à leur tour, dérivent de notre conception générale des choses (facteur philosophique) qui résulte elle-même de l'expérience détaillée que nous en avons (facteur scientifique). Prenez n'importe quelle action psychologique (bio-sociale) ou historique (cosmo-bio-sociale) et vous retrouverez, derrière elle, ces trois facteurs dans un ordre irréversible. Ainsi, l'action a pour cause dernière la connaissance. « La sociologie est la science qui s'attache, à travers l'analyse des faits sociaux concrets, à l'étude du mouvement idéologique, des courants d'idées qui sillonnent l'histoire » (p. 259). On voit à quel point la théorie de M. de Roberty s'oppose aux diverses espèces de pragmatisme ou, comme il dit, d' « activisme » qui sont de mode à l'heure présente.

C'est par la connaissance, en dernière analyse, que s'explique l'action. Mais deux remarques sont nécessaires : D'abord, cette connaissance n'est pas la pensée individuelle. Elle est elle-même un produit social. Suivant une thèse souvent développée par l'auteur dans ses précédents ouvrages et reprise dans la première partie de sa *Sociologie de l'action*, la raison est fille de la cité : on ne passe « de la conscience à la connaissance », du percept au concept que sous l'influence de la vie sociale; la logique est le produit de l'expérience collective. La connaissance qui détermine l'action sociale est donc elle-même sociale. Et elle varie suivant les progrès de la société. Rien n'est plus éloigné de la pensée de M. de Roberty qu'une explication du sociologique par le psychologique, puisque le psychologique ou bio-social est, à ses yeux, une résultante dont le sociologique n'est qu'une des composantes.

En second lieu, la connaissance comprend deux moments : l'un analytique et hypothétique : la science, l'autre, la philosophie synthétique et apodictique (conditionnellement apodictique, dit l'auteur ; mais cette expression est contradictoire ; mieux vaudrait dire : dogmatique). Or, la science n'influe sur l'action que par l'intermédiaire de la philosophie. La connaissance analytique précéda nécessairement la connaissance synthétique et l'engendre non moins nécessairement. Ce n'est pas tout : pour agir, la pensée se fait symbolique ; l'art est un intermédiaire inévitable entre la philosophie et la pratique. L'art n'est ni un jeu ni un luxe ; l'art est un facteur nécessaire de la conduite humaine. Si l'influence de la connaissance sur l'action n'apparaît pas à tous les yeux, c'est qu'elle est voilée par ces deux « intermèdes » : la philosophie et l'art. C'est aussi que la conduite d'une époque est souvent dictée par l'art d'une époque précédente, que l'art d'un siècle exprime souvent les dogmes d'un siècle antérieur, qu'enfin la philosophie d'un temps est souvent en retard sur la science de ce temps. Cette « loi de retard » explique l'illusion du pragmatisme, et confirme la théorie de l'auteur.

Nous ne demandons pas mieux que d'accepter cette théorie et d'attribuer aux facteurs logiques une importance prépondérante dans l'interprétation des faits sociaux. Les hommes sont tous, à des degrés divers, comme le dit M. de Roberty, savants, philosophes et artistes : leurs connaissances particulières, plus ou moins confuses, déterminent leurs idées générales, plus ou moins vagues, qui s'expriment en symboles plus ou moins « plaisants » avant de dicter leur conduite plus ou moins morale. Mais cette réduction des actions humaines à un principe unique, outre qu'elle aurait besoin d'être prouvée par des arguments moins purement verbaux, ne dispenserait pas les sociologues, comme paraît le désirer M. de Roberty, de classer les phénomènes sociaux suivant leurs caractères extérieurs, de distinguer des faits économiques, politiques, etc., et rechercher les conditions immédiates de ces faits. Pour employer le langage de notre auteur, sa sociologie est une « philosophie » sociale, synthétique et dogmatique. Loin d'exclure, elle paraît supposer une « science » sociale, analytique et conjecturale, précise et modeste, mais que ces qualités recommandent aux esprits qu'effraient un peu les constructions intéressantes mais ambitieuses de de M. de Roberty.

La Pensée moderne (de Luther à Leibniz), par Joseph Fabre, 1 vol. in-8 de 564 p., Paris, Alcan, 1908. — Ce volume fait suite à la *Pensée antique* et à la *Pensée chrétienne* du même auteur. L'ouvrage de M. Joseph Fabre nous paraît pouvoir être assez exactement apprécié d'un seul mot : c'est un travail d'amateur. Disons tout de suite que cette formule, dans notre pensée, n'a rien de méprisant ni d'hostile. Travail d'amateur, cela éveille l'idée d'un ouvrage dépourvu d'un vain amas d'érudition, écrit avec aisance et clarté, se lisant d'un bout à l'autre sans ennui. Et nous trouvons toutes ces qualités dans *La Pensée moderne*. L'ouvrage est divisé en huit livres : *la Rénovation religieuse : — la Rénovation philosophique et scientifique : — Descartes : Pascal ; — les Penseurs français de Gassendi à Malebranche : — Spinoza ; — les Penseurs anglais de Hobbes à Newton ; — Leibniz.* Si l'on réfléchit que ces huit livres réunis ne font même pas six cents pages, on verra tout de suite qu'il s'agit nécessairement d'un résumé. Rien de plus difficile à réussir qu'un bon résumé, surtout en de si complexes sujets. Or le résumé que nous offre M. Fabre est un peu trop superficiel ; il contient malheureusement des affirmations sans preuves, et même quelques inexactitudes historiques ; il n'est pas exempt de toute partialité. En voici des exemples qu'il nous est impossible de ne pas signaler. L'auteur n'aime pas le catholicisme ; c'est bien son droit. Mais sa méthode de polémique est d'une simplicité inquiétante : toutes les fois qu'il rencontre un penseur moderne catholique de quelque valeur, il lance contre lui l'anathème, tel un pape, et le déclare hors de l'orthodoxie. Ainsi Newman est un « pseudo-catholique », un « protestant qui s'ignore » (p. 123). Ailleurs on voit avec étonnement Mgr Duchesne rangé parmi ceux qui « constatent le vide des légendes que le catholicisme a incorporées à son essence et néanmoins se piquent de rester catholiques » (p. 119). Voilà une assertion qui surprendra bien les lecteurs de la très orthodoxe et très érudite *Histoire ancienne de l'Église*. Ailleurs, M. Fabre s'improvisant théologien, déclare que l'essence du catholicisme,... c'est l'immutabilité dans le dogme, et il cite saint Vincent de Lérins parmi les protoganistes de cette façon de voir (p. 123). Il est toujours regrettable de citer un auteur qu'on connaît insuffisamment. Il se trouve en effet que Vincent de Lérins a soutenu la théorie du développement des dogmes, qu'il compare volontiers à la croissance

des germes; Newman s'en inspire constamment.

Lamennais, sa vie et ses doctrines. t. II : *Le catholicisme libéral*, par l'abbé Charles Boutard. 1 vol. in-8 de 407 p. Perrin, 1908. — On trouve dans ce second volume les mêmes qualités de précision et d'impartialité qui avaient fait du tome Ier la meilleure biographie existante de Lamennais jusqu'en 1828. M. l'abbé Boutard étudie cette fois la période qui va de 1828 à 1834, date de la rupture définitive avec Rome. Il était fort délicat pour un catholique et pour un prêtre de faire sur cette matière œuvre d'historien, et de concilier avec une sympathie profonde pour le caractère de Lamennais et les idées libérales, le respect de décision de l'Église et d'une politique à bien des égards discutable. M. l'abbé Boutard s'est montré supérieur à cette tâche difficile. L'analyse des facteurs qui ont rendu la crise inévitable est menée avec beaucoup de précision et de tact : facteurs moraux, hâte de Lamennais à imposer ses vues prophétiques, impatience de rester incompris du côté libéral comme du côté catholique ; — facteurs intellectuels, évolution des idées mennaisiennes du traditionnalisme pur vers une sorte d'évolutionnisme plus ou moins teinté de positivisme, et du monarchisme théocratique à la théocratie républicaine; — facteurs politiques, inintelligence et égoïsme de la bourgeoisie, lenteur du clergé à s'adapter à la société nouvelle, apprentissage insuffisant de la liberté par le peuple ; — facteurs religieux enfin, nécessité pour l'Eglise de défendre contre l'évolutionnisme l'idée de l'immutabilité du dogme et de l'immobilité de la révélation, difficulté de tracer avec précision les frontières du spirituel et du temporel, etc. Tous ces facteurs interviennent à leur place, au moment où ils ont agi. Il n'y a rien à reprendre à cette analyse, qui, en même temps qu'elle suit l'évolution des idées de Lamennais sous la pression des faits et sous l'influence dominante de son caractère passionné, retrace un chapitre important de l'histoire politique et religieuse du XIXe siècle.

Nous ne ferons qu'une restriction. Il serait injuste de reprocher à M. l'abbé Boutard de n'avoir pas fait ce qu'il n'a pas voulu faire. Il rentre dans le plan qu'il s'est imposé de n'étudier la doctrine mennaisienne que dans la mesure où elle est engagée dans la vie de Lamennais. Mais il nous semble qu'une autre tâche pouvait tenter l'historien et le philosophe : analyser la doctrine de Lamennais pour elle-même et pour son intérêt proprement philosophique. M. l'abbé Boutard analyse au passage les écrits de Lamennais; au passage aussi il montre la valeur prophétique de ses idées; mais ce n'en est pas moins l'intérêt biographique qui domine, l'intérêt philosophique restant au second plan. La publication récente de la plus grande partie des inédits de Lamennais doit permettre au philosophe de reconstituer la doctrine mennaisienne et d'en suivre l'évolution logique : elle n'est certainement pas, comme l'étude de M. l'abbé Boutard nous le donne quelque peu à craindre, l'œuvre exclusive d'un caractère et des circonstances, mais avant tout celle d'une intelligence, et d'une des plus synthétiques, des plus éprises d'idées et de logique que notre XIXe siècle ait produites.

Au moins, si cette étude doit être tentée, les deux volumes de M. l'abbé Boutard seront-ils, pour celui qui la tentera, d'un très grand secours.

William Godwin (1756-1836), *sa vie, ses œuvres principales, la « Justice politique »*, par Raymond Gouras, docteur ès lettres, professeur au lycée de Carcassonne. 1 vol. in-8 de XVI-320 p. Paris, Alcan, 1908. — Cet ouvrage nous inspire de mélancoliques pensées. Que M. Gouras soit laborieux et consciencieux, la bibliographie qui achève l'ouvrage, les notes qui se trouvent au bas de chaque page, en témoignent. Que d'ailleurs William Godwin, l'auteur un instant fameux de *l'Enquête sur la Justice politique*, fondateur de l'anarchisme philosophique, et dont le grand ouvrage eut la fortune de provoquer la retentissante réponse de Malthus, soit digne d'une étude attentive, nous sommes prêts à le reconnaître. Mais il faut avouer, d'autre part, que le livre de M. Gouras est une compilation gauche et indigeste. Biographie. Puis analyse de la *Justice politique* qui dégénère en « extraits » du livre, puis en analyses des précurseurs, plus ou moins éloignés de Godwin. Puis analyse des principaux romans qu'il écrivit; résumé de la polémique que souleva, en Angleterre, la *Justice politique*, et se prolongea plusieurs années, jusqu'au début du XIXe siècle. Tout cela décousu, sans proportion, presque illisible. Une traduction de la *Justice politique* ou une publication d'extraits, aurait coûté moins de peine à M. Gouras, et rendu plus de services au lecteur français. A qui la faute ? A M. Gouras ? Non, mais surtout à la mauvaise organisation du travail scientifique. M. Gouras est un bon ouvrier dont le travail s'est trouvé gâché, faute d'un maître.

Die Weltanschauung Spinozas, par

Wenzel. Erster Band. *Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntniss und von dem Wesen der Dinge*. 1 vol. in-8 de VIII-479 p. Engelmann. Leipzig, 1907. — Outre une introduction d'une quarantaine de pages contenant des aperçus généraux sur la philosophie de Spinoza, sa position historique et son importance présente, l'ouvrage comprend deux parties principales : dans la première est exposée la théorie de la connaissance, dans la deuxième la doctrine relative à l'essence des choses.

1° Le point de départ nécessaire de toute connaissance est le *fait* de la perception sensible, l'idée inadéquate dont l'âme est affectée en vertu d'un ordre commun de la nature qu'elle ne peut concevoir clairement; telle est, en effet, la condition de l'homme que les choses doivent être *imaginées* par lui et qu'il doit être contraint par elles avant qu'il puisse les connaître et conquérir sa liberté. Le monde de l'expérience sensible, loin d'être un fantôme irréel duquel le sage doive se détourner est la réalité même, imparfaitement, confusément perçue. Toute idée a un objet réel et par conséquent se rapporte à Dieu car le réel est Dieu et Dieu est le réel. Telle est la pensée directrice de l'auteur dans la partie de son livre où il montre comment l'homme peut s'élever à la science intuitive et se donner la béatitude.

2° Dieu étant posé d'autre part, la nature, qui est un devenir perpétuel, est posée par cela même car l'unité de la substance divine n'exclut pas mais implique l'infinie multiplicité des attributs et des modes et le changement, loin d'être une apparence vaine, exprime la libre activité de Dieu. Dieu est l'être indéterminé en ce qu'il a un pouvoir infini de se déterminer lui-même et chacune de ses déterminations enveloppe toutes les autres: ainsi les attributs peuvent bien être conçus séparement par l'entendement humain, en eux-mêmes ils sont absolument inséparables, non du tout des formes sous lesquelles nous percevrions la substance mais des modes réels d'existence (*Daseinsweisen*) lui appartenant; les choses par lesquelles s'exprime l'inepuisable fécondité de l'être, occupent bien, pour qui les considère du dehors, une place dans la durée à la suite les unes des autres et sont bien produites ou causées les unes par les autres, l'existence de chacune d'elles n'en est pas moins une suite necessaire de son essence considérée comme elle doit l'être dans sa relation avec toutes les autres essences. Si d'autres interprètes sont arrivés à des conclusions différentes c'est qu'ils ont mal saisi le rapport existant selon Spinoza entre la substance et les attributs ou entre la substance et les modes. M. Wenzel examine en particulier la thèse connue de Camerer et fait voir qu'elle découle de ce que, suivant cet auteur, « Spinoza aurait bien affirmé mais n'aurait nullement rendu concevable l'unité des attributs dans la substance et avec elle la liaison des choses produites par les attributs ». Zeller avait dit non moins faussement que « dans la substance de Spinoza les attributs s'excluent qualitativement bien qu'ils soient donnés comme constituant un seul et même être ».

C'est dans la dissertation de Friedrichs, *Der Substænzbegriff Spinozas, neu und gegen die heerschenden Ansichten zu Gunsten des Philosophen erläutert*, Greifswald, 1896, que M. Wenzel a trouvé, comme il le déclare dans son avertissement, avec une intelligence plus claire et plus complète de la pensée de Spinoza une notion de l'être spinoziste permettant de résoudre les problèmes jugés insolubles par un trop grand nombre d'interprètes. A cette dissertation M. Wenzel se réfère souvent et il en cite de nombreux passages. Moins nouvelles peut-être, au moins en France, qu'il ne le croit lui-même, ses vues nous paraissent dans l'ensemble d'une justesse irréprochable. Sur certains points on souhaiterait des explications plus précises, le plan suivi par l'auteur l'amène à présenter les mêmes idées plus souvent peut-être qu'il ne serait nécessaire, son livre n'en est pas moins des plus intéressants et l'on voit, dès le début, que l'auteur, très épris de son sujet, a vécu dans une longue familiarité avec les écrits de Spinoza.

Die Kunst, 2e édition. Tome III : De *la Völkerpsychologie de* Wilhelm Wundt. 1 vol. in-8 de 564 p., W. Engelmann, Leipzig, 1908. — On sait que la psychologie ethnique devait, d'après le plan primitif, comprendre trois volumes seulement : Le langage, Le mythe et Les mœurs. Mais, ainsi que l'auteur le rappelle dans sa préface, l'œuvre ne tarda pas à s'étendre bien au delà des limites prévues. « L'art » rattaché d'abord au « mythe », se présente aujourd'hui non plus comme un simple chapitre, intermédiaire entre la psychologie de l'imagination en général et celle de l'imagination mythologique, mais comme un volume spécial bien délimité et comme un terme de passage important entre le langage et le mythe.

Wundt étudie d'abord l'imagination comme fonction psychique générale, en exposant les données fournies par l'ana-

lyse expérimentale et l'évolution de la conscience individuelle. Puis il décrit l'évolution des arts plastiques, particulièrement celle de l'art décoratif et de l'art idéal. Enfin, sous la dénomination d'arts musicaux, il considère dans leurs formes primitives la chanson, la narration et l'épopée, la danse et la musique, la mimique et le drame.

Nous ne pouvons que signaler ici la richesse de ce contenu à ceux qui n'en ont pas encore pris connaissance dans l'édition de 1905; nous croyons plus utile, dans les quelques lignes dont nous disposons, d'indiquer les changements qui caractérisent la nouvelle édition et qui, sans être essentiels, ne sont pourtant pas négligeables. Nons n'insistons pas sur les additions secondaires que l'on trouvera aux pages suivantes : 63, effets rythmiques de la respiration; 84-6, 102-5, distinction de l'art et du jeu; 135, rôle du dessin; 140-1, 143 note, 149, 184-[illegible], 286, 298; 121, 126, note en réponse à Schmarsow; 340, la plainte funèbre, référence au récent ouvrage d'Otto Borkel, *Psychologie der Volksdichtung*; 405, épopée et conte fantastique; 415-18, nouvelle et roman.

Il faut relever spécialement trois nouveaux paragraphes complémentaires : L'art au point de vue de la psychologie ethnique (p. 6-12); Phénomènes élémentaires de l'imagination créatrice (p. 51-6, p. 74-5); L'unité des arts plastiques et musicaux (p. 548-53).

A côté de l'histoire, de la psychologie, de l'ethnologie de l'art, il y a place, selon Wundt, à une étude spéciale au point de vue de la Völkerpsychologie, qui considère l'art dans ses formes primitives et populaires avant d'avoir reçu l'empreinte du génie individuel, et qui le traite comme un produit de l'imagination collective. La psychologie ethnique a pour objet de déterminer les motifs primitifs de la production artistique spontanée, les transformations de ces motifs, et les fins de cette activité.

Tandis que la première édition de l'ouvrage ne comptait que deux principes généraux de l'activité imaginative, la deuxième édition en énumère un de plus : c'est l'activité spontanée de l'esprit dans la mise en œuvre des matériaux de la perception, ou la puissance créatrice de l'imagination, qui est plus essentielle dans le domaine de l'art que dans celui de la mythologie. D'autre part, Wundt donne une désignation différente au deuxième principe, qui s'énonce : Principe du renforcement des émotions par *assimilation*, et non plus par illusion. L'auteur a voulu éviter ainsi une erreur d'interprétation et une [illegible] possible avec la théorie de Konrad Lange, dans son livre *Die [illegible] Kern des ästhetischen [illegible]*.

Dans son dernier paragraphe, Wundt fait la synthèse des résultats de son investigation et formule ainsi sa conception générale : « L'art, dans chacune de ses formes et d'une manière [illegible] dans leur union, offre un tableau concret des objets de la vie qui [illegible] la conscience humaine, et surtout des sentiments et des états d'âme multiples [illegible] ses objets. L'évolution de l'art est parallèle à l'enrichissement de la conscience de la vie, et à la réalisation qui en est accomplie par la volonté et l'action. Bref, l'art, c'est la vie privée dans tous ses éléments qui tendent à l'unité. » Ainsi l'observation scientifique et intelligente des faits prépare la voie à une théorie esthétique large et féconde.

Ist Metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich? par I. Nelson, 1 vol in-8, 1-55 p., Göttingen, Vandenbock et Ruprecht, 1908. — Dans cette étude, publiée dans les *Abhandlungen der Friesischen Schule*, Nelson pose un problème très général, mais l'examine seulement à l'occasion d'une œuvre particulière, le dernier livre de Mach, son étude, pour comporter des conclusions dogmatiques, n'en est pas moins avant tout un examen critique d'*Erkenntnis und Irrtum*, une critique de l'empirisme évolutionniste de Mach. Mach admet comme fondement de toute connaissance l'intuition, la sensation, l'observation « mais de la sensation, nous ne pouvons faire sortir la dépendance des sensations et surtout la connaissance de cette dépendance, qui est la science même. La dépendance, que poursuit la science, implique — à tort ou à raison — la croyance à une liaison nécessaire, et l'empirisme est impuissant à rendre compte de cette idée : L'association des idées, « liaison d'éléments de représentation », ne peut expliquer l'attente « représentation d'une liaison des éléments », qui gît au fond de toute inférence, et l'intérêt biologique, loin de rendre compte de ce sentiment, le suppose bien plutôt. Rejetant la possibilité de légitimer logiquement le raisonnement par induction, Mach a recours au succès : mais le succès même n'implique-t-il pas le postulat de la régularité des lois de la nature? D'ailleurs, Mach admet lui-même en certains passages qu'il y a autre chose que des sensations associées, que le jugement est plus qu'une observation. Qu'est-ce qui s'ajoute alors à l'observation? Nulle part, il ne le dit. En vain, veut-il réduire les

procédés intellectuels de connaissance à n'être que de simples moyens de description : la simple description ne rend pas compte de la puissance indéfinie d'application des jugements et des lois. En vain veut-il expliquer les principes mêmes de l'intelligence par l'économie de pensée : un principe d'évolution peut rendre compte de la variation et du renforcement de certaines propriétés, il ne peut répondre à la question de l'existence primordiale, de l'origine première des propriétés. L'empirisme est impuissant à fonder la sience et à résoudre les problèmes que pose l'existence même de la science. Que faut-il penser de cette critique? Il y a, croyons-nous, un malentendu fondamental dans ce genre de critique, — et voici pourquoi. Le centre du débat est au fond la question de la causalité, de la dépendance des phénomènes, sur laquelle repose la science. Le criticiste demande qu'on légitime cette causalité : légitimer cette causalité, c'est pour lui expliquer la science. Le positiviste (en prenant le mot dans un sens large) croit ce problème insoluble, — et, alors, admettant cette causalité, dans la mesure où elle est et parce qu'elle est, expliquer la science, c'est montrer pourquoi et comment — la possibilité d'une science étant déjà admise — les hommes ont constitué la science réelle que nous voyons. Il est plus important de prendre conscience de la différence des attitudes, que de critiquer l'une du point de vue de l'autre. Et c'est dans la mesure où une critique comme celle de Nelson peut nous aider à nous représenter plus nettement l'une et l'autre position qu'elle nous paraît utile : la tentative n'est pas oiseuse, Mach n'ayant pas toujours apporté dans l'expression de ses conceptions toute la clarté et la précision désirables.

The philosophy of loyalty, by Josiah Royce. 1 vol. petit in-8 de XIII-409 p. New-York, Macmillan, 1908. — M. Royce a réuni dans un petit volume des conférences qu'il a données dans diverses universités des États-Unis, et qui semblent bien présenter la formule définitive de ses vues morales. Mais ce serait diminuer la portée de ce livre que d'en faire une sorte d'éthique popularisée. Il renferme tout un système des relations de l'individu avec les autres individus, avec les différents groupes humains, avec la vérité, avec le monde en général; et cet exposé, qui n'est pas fait, nous dit M. Royce, pour les philosophes seulement, mais pour « tous ceux qui s'attachent à quelque idéal » s'adresse tout particulièrement aux Américains, à « un pays que nous voyons maintenant si mûr pour l'idéalisme ». « Et tel chapitre du livre sera une pressante exhortation aux bonnes volontés américaines qui ne désespèrent pas du salut moral d'un peuple que bien des Européens croient livré à la brutalité des « business-men ». — Faisant une revue des divers types d'individualisme que nous offre le monde moderne, l'auteur les réfute rapidement et non sans verve, pour en venir à cette conclusion — qui à bien des lecteurs peut paraître un postulat — que l'individu ne peut pas trouver en lui-même, dans « l'affirmation » de sa personnalité, sa fin morale, et qu'il doit, à quelque moment de sa vie, se tourner vers le dehors. Il ne prouve vraiment son autonomie que par le libre choix d'une cause à laquelle il dévoue sa vie : c'est là même ce que notre auteur entend par « loyalisme » (*loyalty*). Mais qu'est-ce qu'une cause? Ce ne peut être ni l'intérêt d'un individu, ni celui d'un groupe en tant que groupe; la « cause » est ce qui constitue la raison d'être de ce groupe, non une abstraction impersonnelle, mais « l'union de plusieurs individus animés d'une vie unique ». Ce qui fait, aux yeux de M. Royce, la valeur morale singulière de cette conception du « loyalisme », c'est que, tout en donnant pour chaque personne une réponse immédiate et précise à la question : « Pourquoi suis-je ici-bas? », elle accroît aussi la valeur du groupe. Ainsi le « loyalisme » se trouve investi d'une valeur intrinsèque, il est par lui-même une fin morale. Dès lors, quand il s'agit du choix d'une « cause », la maxime générale du choix sera celle-ci : une cause est bonne, non seulement pour moi, mais encore pour l'humanité, pour autant que je suis, en la servant, loyal au « loyalisme » (*in so far as it is a loyalty to loyalty*), c'est-à-dire que je donne au « loyalisme » de mes semblables une occasion de s'épanouir; une cause est mauvaise pour autant qu'elle marque une diminution du « loyalisme » de mes semblables, quand bien même, en apparence, elle exalterait le mien. — De ce point de vue, l'auteur voit s'ouvrir devant lui de larges perspectives : toute une morale individuelle, toute une morale sociale, enfin une conception semi-religieuse du monde, dans laquelle l'objet suprême du « loyalisme », pris dans sa plus générale acception, rejoint l'être tel qu'il nous apparaît conçu dans les précédents ouvrages de M. Royce : la conscience universelle, qui n'est que la somme, non abstraite, mais douée de vie personnelle, de toutes les consciences

individuelles. En passant, il emprunte à sa maxime générale de « loyalisme » des préceptes particuliers à l'usage des Américains, qu'il exhorte à la décentralisation, et surtout une théorie de la vérité qu'il oppose vigoureusement au pragmatisme de son ami W. James.

Tout le livre est animé d'une conviction un peu autoritaire, jointe à une éloquence simple qui conquiert la sympathie, si elle n'emporte pas l'adhésion. On ne peut pourtant se défendre de regretter que l'auteur ne nous ait pas donné, au sujet de l'individualisme, un exposé plus complet, et surtout une réfutation plus compréhensive.

Le problème de la femme. Son évolution historique; son aspect économique, par Lily Braun. Traduit de l'allemand par Madeleine Moreau, Eu. Bernheim, S. Braun, L. Bray, Ch. Andler. Tome Ier, 1 vol. in-18 de VIII-419 p. Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition (Cornély), 1908. — C'est une bonne idée qu'ont eue les traducteurs de nous donner une édition française de l'important ouvrage de Mme Lily Braun, précieux recueil de documents sur le *problème de la femme*. L'auteur se rattache à l'école du matérialisme historique et fait dépendre la situation de la femme des conditions économiques. Pourtant l'historique par lequel débute l'ouvrage eût pu montrer plus nettement cette dépendance. Il ne semble pas que Mme Braun ait utilisé, pour l'histoire de l'humanité primitive, l'ouvrage capital de Grosse sur les *Formes de la famille et les Formes de l'économie*. Il est pourtant antérieur au sien. D'ailleurs, cet historique est, chez elle, sommaire et simpliste. Une évolution continue, si nous l'en croyions, aurait entraîné la femme de la situation peu enviable qui lui était faite aux temps primitifs jusqu'à l'aube de l'émancipation que nous commençons à entrevoir. Nulle mention n'est faite des civilisations (par exemple de la civilisation égyptienne) qui rompraient cette belle ordonnance historique. Ce qu'il y a d'artificiel dans cette méthode d'exposition aurait dû frapper l'auteur, car l'évolution économique n'est pas unilinéaire : l'évolution de la condition féminine, si elle dépend de facteurs économiques, ne doit pas l'être davantage.

Mais l'intention principale de Mme Braun, n'est pas de retracer l'histoire de la femme, c'est d'exposer, sous son aspect actuel, le problème de la femme. Et il n'est pas douteux que, si l'énoncé de ce problème s'est modifié au XIXe siècle, les facteurs économiques ont puissamment contribué à cette évolution. L'auteur distingue entre le mouvement féministe bourgeois et le mouvement féministe prolétarien. Elle énumère les besoins de la bourgeoisie, faisant dévoler le rôle du mari pour obtenir l'usage des produits, des commodités, des fonctions politiques, des emplois commerciaux. Pourquoi [illegible] dans cette lutte ? C'est que les femmes, particulièrement dans la bourgeoisie, sont plus nombreuses que les hommes : il est qu'on entre un certain nombre de celles-ci n'ont pas de goût pour le mariage : beaucoup de femmes doivent donc renoncer à compter pour vivre sur le travail de leur mari. Beaucoup n'ont, d'autre part, que de la répugnance pour l'activité à laquelle on les condamnait autrefois. Quelles le droit d'aspirer aux professions viriles ? Rien dans leur nature physiologique ou psychologique ne le leur interdit (liv. II, chap. III : un des plus intéressants du volume). Parallèlement au mouvement féministe bourgeois se développe le mouvement prolétarien : le machinisme appelle les femmes à l'usine. Ce tableau se termine par une statistique du travail dans le prolétariat féminin. Statistique difficile à établir, étant donné les incertitudes et les incohérences des documents officiels. Mme Braun s'est efforcée d'obtenir quelques résultats précis; son travail, très méritoire, ne saurait pourtant être considéré comme définitif. L'inconvénient de semblables travaux, c'est qu'à peine terminés ils sont à refaire. La situation des femmes n'est pas la même, au moment où l'on traduit l'ouvrage de Mme Lily Braun, qu'au moment où elle l'écrivait. On peut même regretter que les traducteurs français n'aient pas, dans leurs notes, modifié, au moins en ce qui concerne la France de 1908 certains chiffres et certaines appréciations qui ne manquaient pas d'exactitude au temps. L'ouvrage est, en effet, un excellent tableau de la situation économique des femmes au début du XXe siècle. On y trouvera, en outre, des idées intéressantes et mesurées sur les revendications féminines : l'auteur est l'ennemie déclarée du féminisme qui voudrait ériger le sexe auquel elle appartient en caste égale ou supérieure à la caste masculine : le féminisme qu'elle défend ne sépare pas les sexes, ne les oppose pas l'un à l'autre, mais estime qu'en dépit des différences sexuelles, tous les êtres humains ont des droits égaux.

L'évolution de la vie, par H. Charlton-Bastian, trad. avec avant-propos par H. de Varigny, avec la collaboration de

Mme G. de Varigny, un vol. in-8 de vii-272 p. avec 12 planches hors texte. *Bibl. scient. internationale*. Paris. Alcan, 1908. — Cet ouvrage complète les Études d'hétérogénèse dont il a été rendu compte ici même (n° de juillet 1904). L'hétérogénèse au sens précis que l'auteur donne à ce mot est la production par un organisme d'autres organismes d'espèces différentes, par ex. l'apparition de micro-organismes à l'intérieur d'un être vivant supérieur, animal ou végétal, tout risque d'apport externe ayant été écarté. Le nouvel ouvrage de Bastian est consacré à l'*Archébiose*, c'est-à-dire à la production de la vie dans un milieu soigneusement stérilisé. Il touche donc plus encore que le précédent à la question célèbre de la génération spontanée.

Tout le livre est consacré à la description nécessairement minutieuse des expériences qui ont permis à l'auteur de faire apparaître la vie dans des liquides préalablement exposés à des températures de 125° et 130°. — D'abord l'auteur essaie de déterminer les limites de la résistance vitale à la chaleur. Il croit pouvoir affirmer que ces limites sont des températures plus basses que celles indiquées par l'école de Pasteur, sinon en ce qui concerne les spores, du moins en ce qui concerne les bactéries.

Cette première partie de l'ouvrage est extrêmement intéressante au point de vue de la méthode : elle laisse penser que les expériences de Pasteur, parfois citées par les logiciens comme des modèles, ne sont pas irréprochables et surtout comportaient des interprétations diverses qui n'ont pas été toutes examinées. Partant de l'idée que la vie n'apparaît pas là où ne subsiste aucun germe vivant, Pasteur affirmait que des germes devaient avoir subsisté si des bacteries apparaissaient à nouveau dans un liquide préalablement bouilli. Ainsi la théorie des germes n'était jamais mise en défaut : il suffisait d'admettre pour les germes la possibilité de survivre à des températures très élevées : la preuve qu'ils survivaient à ces températures était le fait même de la réapparition des bactéries. Il y avait cercle et on ne peut éviter ce cercle qu'en imaginant une autre méthode pour fixer le point thermique de mort. C'est à quoi Bastian s'est appliqué.

Même si de nouvelles expériences devaient un jour ruiner les conclusions de cet ouvrage, il resterait comme un document pour l'épistémologie à cause des mille précautions dont s'est entouré l'expérimentateur, de l'ingéniosité à démêler le défaut des expériences adverses, de l'art déployé pour grouper les présomptions en faveur d'une thèse que l'autorité de Pasteur a peut-être trop longtemps condamnée.

Mais si les découvertes de l'auteur sont confirmées elles auront une grande importance à la fois pour la pathologie et pour la philosophie. Elles seraient la démonstration expérimentale d'une continuité absolue entre la matière vivante et la matière brute, elles prouveraient la perpétuelle élaboration des espèces inférieures, au sein des milieux inorganiques. Elles montreraient, d'autre part, au médecin que la contagion n'est ni l'unique danger ni peut-être le principal et que la spécificité des germes infectieux est mal établie.

La place de l'Homme dans l'Univers, par Alf. Russel Wallace, trad. de l'anglais par Mme C. Barbey-Boissier, 1 vol. in-8 de xxiv-306 p. Paris, Schleicher, 1908. — Ce petit livre de vulgarisation pourrait aussi bien s'appeler : Essai de finalisme scientifique. Il veut montrer, par des preuves qui n'ont pas toutes une égale valeur, que la place de l'Homme dans l'Univers, c'est le centre, et qu'en tout cas, si l'ensemble des lois naturelles avait dû converger vers l'apparition et la conservation de l'être humain que nous connaissons, elles ne seraient pas autres qu'elles ne sont. La principale partie du livre est un chapitre d'astronomie populaire : ce qui tient surtout au cœur de l'auteur, c'est d'appuyer de toutes les autorités qu'il peut rassembler l'opinion de Herschel qui fait de la voie lactée un grand cercle de la sphère céleste, constituant pour l'univers un plan de symétrie, le système solaire occupant à peu près le centre de ce cercle. Passant aux conditions de l'apparition de la vie sur la terre, l'auteur s'efforce de démontrer qu'elles ne sont toutes réunies que sur notre planète, et que l'hypothèse de l'habitabilité des autres mondes est pour le moins « frivole ». Enfin des raisons d'ordre moral, qui ne pouvaient manquer d'intervenir en une telle argumentation, terminent l'ouvrage. On aimerait qu'un naturaliste comme Russel Wallace, qui avançait en même temps que Darwin la théorie évolutionniste de l'origine des espèces, présente à l'appui de ses conclusions anthropomorphiques d'autres preuves que des citations de « savants qualifiés », et ne se contente pas, sur certains points des plus importants de son exposé, de décider pour ou contre une thèse d'après le nombre et le poids de ces autorités.

The Science and Philosophy of the

organism. The Gifford lectures delivered before the University of Aberdeen in the year 1907, by Hans Driesch. 1 vol. in-8 de XIII-329 p. London, 1908. — Ce volume contient la première série seulement des conférences faites en Angleterre par le savant biologiste de Heidelberg. Il sera suivi d'un second volume plus proprement philosophique, mais qui supposera la connaissance des faits minutieusement étudiés dans le premier. L'auteur choisit quatre grandes questions qui sont toute la biologie : la morphogenèse, l'adaptation, l'hérédité, la théorie de la descendance. Il résume à propos de chacun de ces problèmes les vues qu'il a exposées dans une multitude de travaux disséminés : il n'est donc pas de meilleur ouvrage pour connaître dans son ensemble le système vitaliste de Driesch.

Personne n'est plus attentif que Driesch à écarter les preuves insuffisantes du vitalisme. Ainsi il consacre plus de cinquante pages à examiner les exemples remarquables d'adaptations sans consentir à trouver dans cette merveilleuse souplesse de l'organisme une seule preuve indiscutable de l'autonomie de la vie. Mais cependant, après éliminination des arguments équivoques, deux vraies preuves lui paraissent subsister, l'une tirée de la morphogenèse et surtout des restitutions d'organes, l'autre de l'hérédité. Ni la chimie, ni la physique ne lui semblent pouvoir expliquer ce fait que tant d'organismes sont capables de régénérer un membre coupé, parfois même de régénérer une régénération. Assimile-t-on la morphogenèse à une désintégration chimique, une fois cette désintégration faite elle ne se refera pas; une portion de l'organisme adulte représentera un processus de décomposition achevé qui n'a aucune possibilité de se produire dans la même région. De plus, si la formation d'un organisme était un phénomène d'ordre chimique, les parties distinctes de cet organisme correspondraient à autant de composés chimiques différents. Mais ce n'est pas ce qui a lieu, puisqu'un organisme au contraire est fait d'un nombre très limité de tissus qui se répètent dans presque toutes ses parties (nerfs et muscles par ex.). La forme même des organes élémentaires ne s'accorde avec aucune théorie chimique, car une forme d'équilibre chimique est toujours une forme géométrique, comme nous en montre la cristallographie; ce n'est point par la chimie qu'on expliquera la forme de chaque os du pied d'un vertébré. Veut-on joindre l'explication physique à l'explication chimique? On se demandera quelle machine [illegible] pourrait se comporter comme un organisme. Il faudrait une machine qui produisît des effets très déterminés dans chacune des dimensions de l'espace et telle cependant qu'on pût supprimer une partie de cette machine sans modifier le fonctionnement de l'ensemble. Or les faits nous enseignent qu'un développement total quelque jour partir se produit dans un organisme élémentaire mutilé pourvu qu'on laisse subsister un certain volume de matière vivante V. Donc toute la machine existe en V. Mais elle existe non moins dans une portion V_1 égale en volume à V, et dans V_2 et dans V_3 et dans une portion V_x faite d'une moitié de V et d'une moitié de V_1, contigu à V, etc. Donc toute partie de l'organisme est constitutive de n'importe quelle pièce de la machine, ce qui prouve l'absurdité de la théorie de la machine vivante.

La seconde preuve de l'autonomie de la vie est tirée de l'étude de la reproduction. Si on admet qu'un œuf, en se divisant et en se différenciant pour former un organisme, n'est rien de plus qu'une machine en mouvement, comment comprendra-t-on que cette machine en se divisant mille et mille fois forme à nouveau une machine identique à elle-même, c'est-à-dire un œuf capable de la même évolution?

Tels sont les deux arguments essentiels du vitalisme nouveau. Ils nous invitent à dépasser les explications physico-chimiques de la vie, à admettre le rôle d'un principe spécial que Driesch appelle provisoirement l'entéléchie de l'organisme et sur lequel il s'expliquera dans son second volume.

Une critique un peu rapide, mais très substantielle du darwinisme et du lamarckisme, que l'auteur rejette l'un et l'autre, termine cette première série de conférences.

American philosophy : the early schools, by I. Woodbridge Riley, 1 vol. in-8 de X-595 p. Dodd, Mead and C°, New-York, 1907. — Par cette volumineuse étude sur la philosophie américaine aux XVIIe et XVIIIe siècles, M. Woodbridge Riley a contribué à éclairer une période de l'histoire de la philosophie qui se présentait jusqu'ici comme une masse indistincte de faits mal connus. Avant lui, on avait fait en Amérique de nombreux travaux de détail sur les débuts de la philosophie dans la Nouvelle-Angleterre. Mais il n'y avait guère qu'un seul ouvrage où l'on pût trouver des vues d'ensemble sur toute l'époque qui s'étend des pre-

mières années de la colonisation jusqu'à la pénétration du transcendantalisme allemand. C'était le livre du P. Becelaere, publié en français à New-York sous le titre : *Philosophie en Amérique depuis les origines jusqu'à nos jours*. Outre que le XVIIIe siècle, si important au point de vue de la pénétration des systèmes européens, n'y était pas l'objet de recherches plus détaillées que les autres périodes, on pouvait penser que le P. Becelaere, à la fois comme étranger et comme thomiste, n'était pas armé comme il convient pour suivre de près les diverses directions d'une pensée où les influences des sectes protestantes jouent un rôle égal à celle des événements politiques, où l'histoire des doctrines est tellement solidaire de celle des divers collèges, Harvard, Yale, Princeton, qu'il importe, pour comprendre l'une, d'avoir fait revivre l'autre. Enfin ce n'est pas le moindre mérite de M. Woodbridge Riley d'avoir revisé le procès de tous les penseurs qu'il étudie en recourant à tous les documents encore inédits que lui livraient les bibliothèques du Nouveau-Monde, et dont il a publié une importante partie dans son livre.

Grâce à ce procédé, il a pu montrer avec quelque précision à quel moment, par quelles voies et sous quelles formes les doctrines élaborées en Europe se sont introduites dans l'enseignement et la littérature américaines. Il distingue ainsi cinq phases presque aussi nettement distinctes dans l'ordre chronologique que par leur caractère spéculatif, et qui s'échelonnent de 1620 à 1820 environ : 1° le puritanisme, qui se trouve naturellement commander toutes les premières productions de l'esprit anglais dans la Colonie; 2° l'idéalisme à forme berkeleyenne s'implante dans la Nouvelle-Angleterre et y fait de rapides progrès sous l'impulsion de Samuel Johnson et de Jonathan Edwards; 3° le début du XVIIIe siècle est marqué par une forte réaction contre l'étroitesse et l'intransigeance calvinistes : c'est l'épanouissement du déisme, qui à la même époque réunit tant d'adeptes en Europe; 4° le matérialisme; 5° le « réalisme » — c'est le nom que donne l'auteur à la philosophie de Reid — pousse des racines si fortes aux États-Unis à la fin du XVIIIe siècle qu'on a pu dire que c'était la philosophie la plus proprement américaine. Aucune de ces périodes, à la vérité, ne marque une impulsion originale : mais il ne faudrait pas croire que la pensée américaine n'est que le reflet de la pensée européenne. M. Woodbridge-Riley a voulu montrer quelles furent les formes particulières que la première a données aux matériaux que lui cédait la seconde. C'est pourquoi son livre a dû prendre l'aspect un peu rebutant d'une série de monographies individuelles : il importait de comprendre quelle fut la marque propre du déisme, de l'idéalisme, du matérialisme, du « réalisme » américains. Il fallait faire voir aussi la contribution spéciale des jeunes universités au mouvement de pensée collectif. A mesure qu'elles naissent, elles ont une coloration particulière : Harvard est tout d'abord le centre du déisme, Yale le foyer le plus actif de l'idéalisme, Princeton est plus tard celui de la philosophie de Reid et de Beathie.

La seconde période nous paraît être la plus intéressante. Berkeley apporte en quelque sorte lui-même sa doctrine aux colons d'Amérique. C'est de sa conversation et de sa correspondance avec Samuel Johnson que naît l'enthousiasme de ce déiste rationaliste pour la nouvelle philosophie. Dans la première partie de sa carrière de professeur à Yale College, Johnson avait répandu une sorte de cartésianisme dans la manière des encyclopédistes français; après 1729, et surtout à l'apparition de l'*Alciphron* (où le personnage de Criton est censé représenter Johnson lui-même), le « scholar » de Yale ne songe plus qu'à faire des adeptes à l'idéalisme. De son ardeur de nouveau converti est sorti, en 1752 son livre d'*Elementa philosophiæ*, qui, dépassant la pensée berkeleyenne, fait pressentir le criticisme par sa conception de l'intellect, distinct de la perception, qui conçoit instinctivement des propositions synthétiques *a priori*. Dans l'atmosphère idéaliste que l'enseignement de Johnson avait créée à Yale, se forma un des esprits les plus attachants de l'histoire américaine, Jonathan Edwards (1703-1758), qui est, dit M. Woodbridge Riley comme la « quintessence de la culture puritaine ». Parti du berkeleyisme, Edwards devait arriver, à la fin de sa courte carrière, à un panthéisme mystique qui contribue à faire de cet esprit original une personnalité très marquée dans le milieu où il écrivait. Woodbridge Riley s'élève contre l'opinion très répandue que le plus subtil des philosophes américains doit tout à Berkeley par l'intermédiaire de Johnson : mais le second berkeleyisme, celui de la *Siris*, selon lequel l' « esse » est moins encore le « percipi » que le « concipi. », ne date que de 1744, alors que bien avant il avait été développé par Edwards. — L'idéalisme, pour avoir été si bien représenté en Amérique, n'en eut pas moins

une influence très restreinte. Le déisme voltairien devait, en un tel pays, réunir beaucoup plus d'adeptes. Des hommes comme Franklin, dans le Nord, et Jefferson, dans le Sud, accentuèrent le mouvement.

Mais les Etats du Sud s'ouvraient plutôt à l'influence du matérialisme anglais, et les régions intermédiaires à celle de la philosophie écossaise. On peut dire que seule cette dernière fournit une carrière durable aux Etats-Unis. Et cela tient à deux causes : 1° la doctrine de Reid était la mieux adaptée au sens pratique qui devait rester comme la caractéristique de la colonie; 2° l'union assez étroite des collèges et de l'église imposait cette doctrine un peu simple qui sauvegardait la foi dans l'esprit des jeunes gens. Déjà les principaux « réalistes » fleurissent au début du XIXe siècle, et sortent un peu du cadre chronologique du livre.

Certes, dans son ensemble, l'ouvrage n'est pas d'une lecture aussi attrayante que s'il se présentait sous une forme plus systématisée, et, en quelque sorte, plus fondue. Il n'en constitue pas moins un très consciencieux et assez maniable recueil de notes et de documents — dont la plupart sont de première main — sur une partie, peu familière au lecteur européen, de l'histoire des doctrines modernes.

Le moderne dottrine teocratiche (1600-1850), par Antonio Falchi. 1 vol. in-8 de 510 p., Torino, fratelli Bocca, 1908. — Les doctrines théocratiques, en grand honneur au Moyen âge, disparaissent à la Renaissance. On ne les trouve, au XVIe siècle, que dans des ouvrages insignifiants, si l'on admet, avec M. Falchi, que Bodin ne peut être compté parmi leurs partisans. Au XVIIe siècle, les défenseurs du droit naturel les critiquent d'autant plus vigoureusement qu'ils ont subi davantage l'influence du rationalisme cartésien.

Pourtant, à cette même époque, ces doctrines renaissent; mais leur caractère s'est modifié : au Moyen âge, on avait dû, pour exalter le pape au-dessus des souverains temporels, abaisser ceux-ci et reconnaître aux peuples des droits. Mais cette alliance de la théocratie et de la démocratie était accidentelle. Au XVIIe, au XIXe siècle, les deux doctrines se développent indépendamment l'une de l'autre, et elles s'opposent radicalement l'une à l'autre. Avec Bossuet, avec Saint-Martin, avec de Maistre et de Bonald, la doctrine théocratique est nettement anti-démocratique et anti-individualiste. Elle s'appuie sur l'histoire pour montrer que l'homme est social par nature, et que, par suite, toute théorie du contrat social est fausse. Dès lors, le pouvoir ne naissant pas d'un accord entre individus, doit venir d'une puissance surhumaine. Lorsqu'il fait à la démocratie des concessions; lorsque, avec Lamennais, il se mue en « démocratisme chrétien », le théocratisme se suicide.

Aussi bien il a précisément à cette date, accompli sa « fonction historique » : il a versé son contenu dans le positivisme naissant : que l'homme soit social par nature, c'est ce que Comte répète après de Maistre. L'école théocratique, après l'avènement du comtisme, manque d'originalité parce qu'elle n'a plus de raison d'être. Son histoire est donc tout entière comprise entre 1600 et 1850.

Son évolution est due, comme l'évolution de toute pensée humaine, à des facteurs logiques et à des facteurs historiques. Il serait inexact de l'expliquer exclusivement par des circonstances contingentes ; la renaissance du théocratisme n'est pas seulement une entreprise contre-révolutionnaire : la preuve, c'est qu'elle est due à Bossuet et que les thèses essentielles de Saint-Martin sont antérieures à la Révolution. De Maistre et de Bonald, s'ils ont voulu combattre la Révolution et la philosophie du XVIIIe siècle, ne l'ont fait qu'en développant des prémisses posées dès le XVIIe siècle.

Nous venons de résumer les principales conclusions de M. Falchi. Nous ne pouvons pas signaler toutes ses analyses qui sont souvent pénétrantes; plusieurs doctrines oubliées ou négligées (celles de Bodin, de Suarez par exemple) sont étudiées avec beaucoup de soin dans son livre; il excelle à retracer les divers moments de la pensée d'un auteur (voir, en particulier, ses chapitres sur J. de Maistre et sur Lamennais). Dans le détail, on relève sans doute quelques erreurs, surtout en ce qui concerne l'histoire de France (p. 197, la Régence du duc d'Orléans est datée de 1711; p. 204, Louis XV est confondu avec le duc de Bourgogne et désigné comme l'élève de Fénelon; p. 412, la date de 1848 est attribuée au coup d'État de Napoléon III). Mais l'interprétation des doctrines est généralement exacte.

Nous nous demandons pourtant si l'auteur n'exagère pas quand il appelle méthode « inductive », la méthode des Bossuet, des de Maistre et des de Bonald. Sans doute, ces auteurs font appel à l'histoire, mais à une histoire singulièrement rétrécie ou

mutilée. Tantôt ils se contentent de choisir des exemples dans l'histoire du peuple hébreu et dans celle des peuples méditerranéens. Tantôt ils se déclarent effrayés par la complexité des faits historiques, ils aiment mieux fermer les yeux que d'en analyser le détail, et c'est précisément parce qu'ils refusent de débrouiller ce chaos qu'ils conservent le droit d'y voir un mystère sacré. Leur méthode n'est pas exclusivement déductive, soit; mais n'est-ce pas abuser des mots que de lui donner le nom qu'on réserve aux méthodes de la science expérimentale? Quelle « induction » d'ailleurs, pourrait leur donner ce qu'ils cherchent : la preuve de l'intervention divine dans le gouvernement des sociétés?

Quelle induction pourrait leur révéler l'antipathie qu'à leur avis Dieu doit éprouver pour la démocratie? Mais sont-ils tous de cet avis? M. Falchi qui, à plusieurs reprises, signale très judicieusement les sophismes de l'école théocratique, nous paraît se tromper quand il lui refuse le droit d'être démocrate. Rien ne prouve mieux, nous semble-t-il, l'insuffisance de cette doctrine que son impuissance à choisir entre les divers régimes politiques : monarchiste avec Bossuet, avec de Bonald et de Maistre, elle peut être républicaine avec Ballanche ou Bordas-Demoulin (oublié par M. Falchi). Pourquoi Dieu, en effet, ne remettrait-il pas le pouvoir aux peuples au lieu de le remettre aux rois? S'il y a, comme le pensaient de Maistre et de Bonald, des familles qui, par nature, sont « royales », c'est entre leurs mains que Dieu place le sceptre; si les hommes sont égaux, c'est que Dieu veut la souveraineté du peuple. La doctrine théocratique est logiquement inconsistante, parce que, laissée à elle-même, elle autorise des conclusions contradictoires; ses partisans en tirent ce qu'ils veulent, par l'intermédiaire de certaines propositions que leur dictent soit leurs observations, soit leurs préjugés : les hommes sont inégaux, disent les uns; les hommes sont égaux, disent les autres. Ces propositions sont les véritables prémisses de leurs raisonnements, et l'on pourrait enlever de leurs ouvrages les principes proprement théocratiques sans modifier leurs conclusions. Le principe théocratique, présenté comme le fondement de l'édifice, n'est jamais qu'une pièce arbitrairement surajoutée. M. Falchi s'en serait aperçu s'il n'avait pas écarté de son horizon les démocrates chrétiens.

L'infinito, *Saggio di psicologia della Matematica*, par E. Vecchietti, 1 vol. de VII-181 p., Rome, Albrighi, 1908. — L'école des mathématiciens logiciens s'est efforcée, dans un but de rigueur logique, de déterminer avec précision les postulats fondamentaux de la mathématique et d'étudier les formes des raisonnements qu'elle emploie. M. Vecchietti reconnaît l'importance de ces études, mais il constate que le logicien se place à un point de vue purement formel, il vide les notions fondamentales de leur contenu psychologique (exemple : définition de la grandeur selon Grassmann). Or, le but de l'auteur est précisément de retrouver et de déterminer ce contenu psychologique. « Pour connaître la forme du lit d'un fleuve, dit-il, il faut en détourner l'eau.... Mais où l'on ne peut plus suivre l'école logique, c'est quand elle refuse de jamais reconduire l'eau dans le lit du fleuve. » Et il ajoute : « La mathématique n'existerait pas si les êtres dont elle traite n'étaient pas des concepts vivants, pleins de contenu intuitif, répondant à des états d'âme réels, à des idées qui quoique abstraites sont nées du moins directement de la vie et de l'observation. » L'auteur délimite, d'ailleurs, son sujet avec précision, il n'étudie que la notion d'*infini* considérée comme distincte du *fini* et de l'*indéfini*. Nous ne pouvons analyser en détail cet ouvrage documenté où l'auteur fait preuve de connaissances mathématiques étendues; indiquons seulement que les principaux chapitres traitent : du *continu*, des *bases du calcul infinitésimal*, *des nombres irrationnels* (doctrines de Weierstrass, Méray, Dedekind, J. Tannery), de la *notion de limite*, des *nombres transfinis de Cantor*.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Les Revues catholiques. — Une des conséquences du grand mouvement de pensée catholique caractérisant ces dernières années (mouvement qui a déjà fait l'objet de plusieurs études dans la présente revue [1]) a été d'une part la fondation de nouvelles revues, d'autre part un renouveau d'activité dans celles qui existaient déjà. Nous allons examiner brièvement l'inspiration générale et les caractéristiques des plus notables de ces publications.

Au premier rang se placent les **Annales de Philosophie chrétienne** (paraissant le 15 de chaque mois). Cette revue compte déjà quatre-vingts ans d'existence. Depuis

1. G. Sorel : *La Crise de la pensée catholique* (septembre 1902); — J. Wilbois : *La Pensée catholique en France au commencement du XIXe siècle* (mai-juillet 1907).

sa fondation, elle a eu des fortunes diverses, jusqu'en octobre 1905, date à laquelle M. l'abbé Laberthonnière en a pris la direction. C'est grâce à lui, tant par son active collaboration personnelle que par le concours des diverses compétences dont il a su s'entourer, que les *Annales* sont devenues ce qu'elles sont aujourd'hui. L'esprit en semble inspiré par une double préoccupation : d'une part, souci constant de l'orthodoxie et ferme volonté de se maintenir dans la tradition authentique et profonde de l'Eglise; d'autre part, large et sincère sympathie pour tout travail de bonne foi, pour toute recherche laborieuse et désintéressée. C'est ce qu'exprime bien le texte de saint Augustin que porte la couverture des *Annales* : « cherchons donc comme cherchent ceux qui doivent trouver, et trouvons comme trouvent ceux qui doivent chercher encore; car il est dit : « l'homme qui est arrivé au terme ne fait que commencer ». — Parmi les travaux les plus remarquables de l'année écoulée, citons : Laberthonnière, *Dogme et Théologie* — suite d'articles pénétrants et singulièrement riches d'idées dans lesquels l'auteur, à propos du *Dogme et Critique* de M. Le Roy, critique de récents articles du P. Lebreton — lesquels prétendaient exposer les théories traditionnelles du dogme — et élabore toute une théorie de la connaissance religieuse. — Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. — Ch. Huit, *Le Platonisme en France au XVIIIe siècle*.

La **Revue de Philosophie** est d'origine relativement récente. Dirigée par M. Peillaube, professeur de psychologie à l'Institut catholique, elle a été fondée en 1900 et paraît le 1er de chaque mois. Il est assez difficile de préciser son orientation : elle publie des articles très divers, et ceux qui traitent de problèmes religieux sont en minorité (on en compte en tout *trois* dans le semestre janvier-juin 1908; encore sont-ils purement historiques). Peut-être convient-il de s'en réjouir, car en général les rares études religieuses publiées par la *Revue de Philosophie* ne lui font guère honneur. En disant cela nous avons surtout en vue deux articles sur *les vieilles preuves de l'existence de Dieu* (juillet-août 1908) dans lesquels M. l'abbé Gayraud prend à partie les études de M. Le Roy : *Comment se pose le problème de Dieu* (*Revue de Métaphysique*, mars-juillet 1907). Voici un spécimen de la méthode de discussion de M. Gayraud : « Parce que leur philosophie » (celle de ceux qui ne sont pas scolastiques) « procède à l'inverse du sens commun — ce qui sent bien aussi l'anthropomorphisme, mais celui des acrobates qui vont sur leurs mains et à reculons — ils ont besoin de railler ceux qui s'obstinent à aller droit sur leurs pieds à la manière de tout le monde. Des culs-de-jatte accusant les bons marcheurs d'anthropomorphisme, voilà le jeu d'esprit de ces philosophes! » Ces pénibles facéties, qui sentent le bas journalisme ne semblent guère à leur place dans une revue qui se pique de quelque tenue scientifique. Cet article et ceux qui lui ressemblent mis à part, nous avons plaisir à citer les études de M. Duhem : *Le mouvement absolu et le mouvement relatif*, et une intéressante enquête sur l'idée de démocratie.

La **Revue pratique d'Apologétique** (fondée en 1905, paraissant le 1er et le 15 de chaque mois) est surtout une revue de vulgarisation, et la valeur des études qu'elle publie est très inégale. On en compte cependant quelques-unes d'une tenue très satisfaisante. Ainsi les discussions par MM. Touzard (15 mars 1908) et Mangenat (1er avril) des articles de M. Guignebert : le *Modernisme et la tradition catholique en France* — semblent d'excellents exemples de critique loyale et scientifique.

Restent en dernier lieu trois revues qui maintiennent intégralement la tradition scolastique. Ce sont, par ordre d'ancienneté : la **Revue Thomiste** (XVIe année, — bimensuelle); — la **Revue Néo-scolastique** (XVe année, — trimestrielle); — la **Revue des sciences philosophiques et théologiques** (IIe année, — trimestrielle). Sans méconnaître l'intérêt historique que présente le fait d'esprits distingués pensant tout en fonction de saint Thomas d'Aquin, nous sentons malgré nous de telles mentalités étrangères à la nôtre, et nous ne pouvons nous défendre d'éprouver un sentiment d'*inactuel* en voyant, par exemple, M. Bergson convaincu des « pires erreurs » pour s'être séparé de saint Thomas (*Revue Thomiste*, mai-juin 1908, p. 163). Plutôt que d'insister sur ce point, nous préférons louer l'ampleur d'information de ces revues. Par exemple, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* rend compte des publications nouvelles et de tous les événements (cours, conférences, nominations, retraites, décès, etc.) qui intéressent la théologie ou la philosophie, dans le monde entier, et donne dans chacun de ses numéros la recension détaillée d'au moins *cinquante* revues et périodiques. Ce sont là de précieux secours pour tous les travailleurs.

Archives de Psychologie publiées

par Th. Flournoy et Ed. Claparède, t. VI, n° 25 à 27, 1 vol. in-8 de 320 p., Genève, 1908.

Études générales.

Classification et plan des méthodes psychologiques, par Ed. Claparède, n° 28 (juillet 1908), p. 321-365. — La classification proposée par M. Claparède, très complète repose sur le principe suivant. Une première grande division est établie entre les *méthodes de réception* qui s'appliquent à rechercher comment un individu est effet, et à déterminer les *conditions de réception* d'un phénomène psychique donné; et les *méthodes de réaction*, destinées à nous montrer comment l'individu est cause et à *déterminer la réaction* d'un phénomène psychique donné. Cette dernière classe se divise en trois groupes suivant les trois types distincts que peut revêtir la réaction; elle est en effet, tantôt un *choix*, tantôt une *exécution* tantôt une simple *réaction motrice ou émotive*, un mouvement d'expression. D'où la distinction des méthodes de *Jugement*, d'*Exécution*, d'*Expression*. A cette division fondée sur la considération du processus psychologique sur lequel porte l'investigation s'en ajoute une autre basée sur les moyens techniques mis en œuvre. De ce point de vue, la méthode peut être *quantitative* (*Psychométrie*) ou *qualitative* (M. Claparède propose pour nommer cette méthode, le mot de *Psycholexie*). La psychométrie considère soit les degrés de l'excitant (*Psychophysique*), soit la durée du processus (*Psychochronométrie*), soit le travail fourni (*Psychodynamique*), soit le nombre des sujets (*Psychostatistique*), d'autre part la Psychologie qualitative ou Psycholexie peut être fondée soit sur l'analyse subjective (*Psycholexie introspective*) soit sur des signes extérieurs (*Psycholexie extrospective*). Chacune de ces six catégories de méthodes peut se retrouver dans les quatre grandes classes établies du point de vue psychologique ce qui permet de distinguer vingt-quatre types et méthodes psychologiques distincts, dont M. Claparède décrit comme exemples quelques procédés et quelques applications à l'étude des différentes fonction spsychiques. Cette étude très complète et qui marque un progrès dans la question des classifications et méthodes nous paraît seulement insister trop peu sur la division essentielle entre la psychologie qualitative et la psychologie quantitative ou psychologie physiologique. Et par leurs méthodes, et par leur objet elles diffèrent si profondément qu'on pourrait presque les considérer comme des sciences distinctes ou du moins reliés par un rapport analogue à celui qui rattache à la chimie, la chimie biologique, ou à la physique, la physique physiologique.

Essai d'une classification des glossolalies, par E. Lombard, n° 25 (juillet 1907), p. 1-52. — M. Lombard distingue trois grands groupes (ou plutôt trois degrés) de glossolalies. — I. Le premier est constitué par les Phonations inarticulées et phénomènes connexes, chants, exclamations rythmées, etc., qui, tous, marquent une dégression vers le langage émotionnel du primitif et un état mental qui se rapproche de l'infantilisme. Elles s'observent fréquemment dans les états hystériques. — II. La glossolalie proprement dite est caractérisée par ce fait que le langage parlé est inintelligible souvent pour le sujet lui-même. Ce langage résulte du groupement des rudiments verbaux du stade inférieur qui s'unissent autour de la volonté latente d'obtenir un langage aussi différent que possible de celui que parle ordinairement le sujet pour attester que ce n'est plus l'homme qui parle, mais l'Esprit. Dans cette glossolalie proprement dite, M. Lombard distingue trois degrés : *a*) Pseudo-langage... assemblage de sons articulés simulant un discours, mais où manque la correspondance régulière de tels sons ou groupes de sons à telles idées déterminées. *b*) les formations néologiques occasionnelles réapparaissant dans un pseudo-langage et toujours avec un sens déterminé. *c*) Les formations néologiques systématisées ou glossopoièses, formation d'une langue complète plus ou moins riche, dont le meilleur exemple est celui qu'a si complètement étudié M. Flournoy sur H. Smith. — III. La xénoglossie, emploi d'une langue étrangère, constitue le troisième groupe et présente aussi plusieurs degrés. *a*) Irruption isolée de mots étrangers dans une suite de noms articulés dépourvus de sens. *b*) Contrefaçons linguistiques constituées par des expressions étrangères authentiques délayées dans une série de sons qui ne signifient rien mais qui par leur contexture et leur tonalité rappellent étonnamment la langue étrangère à laquelle les expressions étrangères appartiennent. On a ainsi un idiome imité dont les textes hindous de Mlle Smith sont un exemple typique. *c*) Xénoglossie proprement dite ou « don des langues » phénomène extrêmement rare, difficile à interpréter et dont l'explication paraît devoir être cherchée dans des rapprochements avec la cryptomnésie et la transmission mentale.

Quelques mots sur la définition de l'hystérie, par Ed. Claparède, n° 26 (octobre 1907)

p. 169-194. — M. Claparède examine d'abord et critique la théorie récente de Babinski qui définit, *a priori*, les troubles hystériques par la possibilité d'apparaître et de disparaître sous l'influence exclusive de la persuasion. Cette définition, incomplète et trop exclusive, entraîne une pétition de principe, dans l'usage qu'en fait Babinski, car elle est donnée tantôt comme simplement empirique, comme une formule pratique destinée à délimiter les troubles hystériques, tantôt comme une conception de l'hystérie, puisqu'il l'applique à tous les cas, donc à des cas autres que ceux sur lesquels elle repose. Pour M. Claparède la suggestion et l'auto-suggestion ne constituent pas des explications suffisantes. On ne fait que reculer la question. D'où vient que la suggestibilité est exagérée? Or la suggestibilité, destinée normalement à harmoniser l'individu avec son milieu, est une fonction défensive, et toutes les réactions de défense sont exagérées chez l'hystérique par suite du phénomène du *refoulement* ou résistance qu'opposent ces malades à la réminiscence de certains groupes de souvenirs qui les affectent péniblement. Suivant que cette réaction de défense s'adresse à des souvenirs, à des actes ou à certaines régions du corps on obtient des amnésies, des paralysies ou des anesthésies; quand l'inhibition est totale, on a la crise syncopale, homologue chez l'homme du réflexe de la simulation de la mort fréquent chez les animaux. — Le travail de M. Claparède pose des problèmes plutôt qu'il ne les résout, mais par son hypothèse ingénieuse de l'exagération des réactions de défense, et de la régression comme caractéristiques des troubles hystériques primitifs, par sa conception de l'hystérie « édifice à plusieurs étages » où les troubles hystériques s'enchaînent et se soutiennent les uns les autres, il ouvre à la recherche des voies nouvelles.

Les bases psychologiques de la sociologie, par De Maday, n° 25 (juillet 1907), p. 52-63.

Mémoire et association des idées.

Le rôle de la récitation comme facteur de la mémorisation, par D. Katzaroff, n° 27 (février 1908), p. 225-258. — Par une série de dispositifs ingénieux M. Katzaroff a vérifié ce fait que la récitation sous le rapport de la conservation, de la promptitude et de la certitude du souvenir, a une action fixatrice supérieure à celle d'une lecture ordinaire. Il en voit les causes psychologiques : 1° dans le contrôle qu'exerce sur la mémorisation une lecture intercalaire; 2° dans l'état affectif du sujet qui n'est pas du tout la même au cours d'une lecture ou au cours d'une récitation; 3° au point de vue de la dynamique cérébrale, dans le fait que les trajets nerveux que fraye la récitation sont ceux-là mêmes qui fonctionneront lors de l'épreuve. M. Katzaroff aurait pu ajouter encore que la récitation transpose les mots à apprendre d'une catégorie d'images dans une autre (images usuelles ou images motrices d'articulation), travail qui doit être fait et que l'on a par conséquent avantage à faire d'avance surtout si le sujet est un verbo-moteur.

Expériences scolaires sur la mémoire de l'orthographe, par Mlle M. Meiral, n° 26 (octobre 1907), p. 152-160.

Associations d'idées familiales, par C.-G. Jung, n° 26 (octobre 1907), p. 160-169.

Psychologie de l'enfance.

Les idéals d'enfants, par J. Varendouck, n° 28 (juillet 1908), p. 364-382. — A quelle personne que vous connaissez par vos études ou par la conversation voudriez-vous ressembler? A cette question, posée aux élèves de diverses écoles belges M. Varendouck obtint 745 réponses d'où il tire les conclusions suivantes. Les parents sont choisis très souvent comme idéal par les tout jeunes enfants et de moins en moins fréquemment à mesure qu'ils avancent en âge de huit à treize ans (p. 369). Inversement les personnes de l'entourage des enfants le sont de plus en plus souvent (p. 370). Le nombre des littérateurs choisis est assez restreint (p. 371). La liste des hommes célèbres présente plus de diversité que celle des auteurs (p. 373). Les filles choisissent beaucoup plus souvent leur idéal dans l'autre sexe que les garçons (p. 375). *Les raisons* du choix montrent que les preoccupations matérielles tiennent une grande place chez beaucoup de ces jeunes enfants, ce qui tient à la misère du milieu dans lequel ils vivent et l'auteur en conclut que les tentatives faites pour assurer aux écoliers une alimentation saine et abondante au moyen des cantines scolaires présentent un puissant intérêt pédagogique et, en améliorant les conditions d'existence des écoliers, élèvent par là même leur idéal. Enfin les qualités intellectuelles et artistiques sont en grand honneur parmi les enfants et le deviennent de plus en plus au fur et à mesure qu'ils avancent en âge.

Un cas de mythomanie (contribution à l'étude du mensonge et de la fabulation chez l'enfant), par G. Rouma, n° 27 (février 1908), p. 259-282. — Observation intéressante et détaillée d'un enfant de

cinq ans débile et à hérédité très chargée, qui présentait une tendance pathologique à la construction de fables, de récits imaginaires. M. Rouma distingue en effet très justement le *mensonge vrai* (p. 260) — amené par des mobiles émotionnels : moyen de défense, désir de plaire, de paraître, etc., — et la *fabulation normale* — due à ce que chez l'enfant les représentations peu précises se prêtent au travail de l'imagination créatrice — de la *mythomanie*, tendance pathologique plus ou moins volontaire et consciente au mensonge et à la création de fables imaginaires. Tandis que le phénomène psychologique *normal* apparaît motivé, épisodique et proportionné à sa cause, ce phénomène psychologique *morbide* se montre non ou insuffisamment motivé, persistant dans sa durée et disproportionné dans son intensité (p. 269).

Observations.

Automatisme téléologique antisuicide par Th. Flournoy, n° 26 (octobre 1907), p. 113-137.

Un nouveau cycle somnambulique de Mlle Smith. Ses peintures religieuses, par Aug. Lemaitre, n° 25 (juillet 1907), p. 63-84.

Nouvelles contributions à la psychopathologie de la vie quotidienne, par A. Maeder, n° 27 (février 1908), p. 283-300.

Faits récents de glossolalie, par E. Lombard, n° 27 (février 1908), p. 300-304.

Philosophical Review, t. XV (1906).

N° 1. — *La philosophie de l'expérience*, par le prof. Warner Fite. — La philosophie dite « de l'expérience » se résume en cette affirmation fondamentale : seule l'expérience est donnée et immédiate. Or ce principe est précisément l'erreur première d'une telle philosophie; pas plus que la chose en soi, l'expérience n'est absolument donnée, et il est illusoire, et il est d'ailleurs inutile, de rechercher l'absolu aussi bien dans l'expérience qu'au delà. — *Contribution de Hume à la Méthode historique*, par G.-H. Sabine. Ce n'est pas dans Hume historien qu'il faut chercher cette contribution, encore que Hume, dans son *Histoire d'Angleterre*, ait attaché à l'étude des us et coutumes plus d'importance que ses contemporains. Mais, d'une manière générale, toute philosophie qui met l'accent sur la nature organique de la société met sur la voie de la véritable méthode historique, et, à cet égard, on peut considérer Hume comme un précurseur. — La transcendance (*self-transcendency*) de la connaissance, par W. B. Pitkin. Discussion sur les sophismes introduits par l'imperfection du langage psychologique dans la solution du problème de l'objectivité. L'auteur ne trouve pas moins de six significations diverses à ce terme : transcendance de la connaissance.

N° 2. — *Croyances et réalités*, par G. Dewey. Bon exposé de la forme spéciale donnée par le célèbre pragmatiste à sa doctrine. Après avoir défini ce qu'est la croyance pour « l'homme moyen », à savoir la représentation de choses réelles, capables, comme telles, d'exercer une action réelle sur les choses, Dewey retrace le conflit historique de la philosophie traditionnelle issue principalement du stoïcisme, d'après laquelle la connaissance a pour objet l'absolu tandis que la croyance n'obtient que l'apparence, et de la métaphysique chrétienne qui aperçoit dans la foi un procédé pratique d'atteindre l'absolu. Aujourd'hui, les sciences, par un retour inattendu, nous ramènent à la métaphysique de l'action, car les hypothèses qui les animent — notamment celles de la biologie et de la sociologie — ne sont jamais, en définitive, que des formules pratiques pour réussir des expériences. Ce point de vue, d'ailleurs, loin de conduire au scepticisme, réconcilie pleinement le naturalisme le plus outrancier et les exigences du sens moral. — *Psychologie, sciences de la nature et philosophie*, par R. Frank Thilly. Pour différentes raisons, la psychologie est irréductible aux sciences de la nature, encore qu'elle ait besoin du concours de celle-ci. Connexes avec les variations cérébrales, les faits psychiques n'en ont pas moins leur nature propre et l'introspection ne peut être entièrement suppléée par aucune méthode externe. Sans doute, la continuité semble manquer aux faits psychiques, ce qui conduit à emprunter l'observation externe pour combler les lacunes; mais cette discontinuité peut n'être qu'apparente et, en tout cas, troublerait également l'étude des faits cérébraux. En revanche, si la psychologie est distincte des sciences de la nature, elle est inséparable de la philosophie qui lui fournit des hypothèses indispensables et qu'elle éclaire sur la vie de l'esprit,

L'Évolution et l'absolu, par H. Haath Bawden. Toute explication de l'univers oscille nécessairement entre deux systèmes : unité ou multiplicité continue, conservation ou évolution. Mais, en réalité, l'opposition n'est pas absolue entre ces termes; les principes de la conservation et de l'évolution sont tous deux vrais dans la mesure où ils sont interprétés l'un par l'autre. On ne peut connaître la nature d'une chose sans

s'interroger sur son développement, ni comprendre son développement sans avoir une notion de la nature qui s'y manifeste. L'évolutionnisme purement mécaniste de Spencer n'est donc pas plus tenable que l'absolutisme de Bradley et de Royce. — Compte rendu de la 5e assemblée annuelle de l'Association américaine de philosophie (27-29 déc. 1905).

N° 3. — *La Philosophie en France*, par André Lalande. M. Lalande continue l'excellent exposé annuel du mouvement philosophique français qu'il a inauguré l'an dernier. Il étudie d'abord le pragmatisme français, en montre les origines néo-critiques et les affinités avec la philosophie religieuse, et insiste sur la réaction intellectualiste dont MM. Brunschvicg, Poincaré, Milhaud ont donné le signal, encore que ces derniers, à certains égards, se rapprochent du pragmatisme. Vient ensuite une étude assez détaillée du mouvement pédagogique, social et moral auquel se rattachent principalement les noms de MM. Séailles, Bouglé, Durkheim, Belot, et l'*Union pour la Vérité*. De courtes pages sont consacrées aux travaux de psychologie et d'esthétique. — *La signification des principes méthodologiques*, par Ernest Albec. Si l'on examine les rapports du kantisme et du rationalisme, on aboutit à cette conclusion que les principes « régulateurs » n'ont de valeur que s'ils correspondent à quelques principes « constitutifs » de l'expérience; or ces derniers sont inaccessibles. Toutefois, les principes méthodologiques conservent une valeur en fonction de l'expérience. La connaissance et l'expérience s'organisent graduellement au nom de l'hypothèse aussi indémontrable qu'inévitable de l'unité et de la rationalité dernières du monde. — *La morale de Schiller dans ses relations avec celle de Kant*, par Emil C. Wilm. Schiller, avant d'avoir subi l'influence de Kant, a cherché à concilier le spiritualisme et le naturalisme, notamment par des considérations d'esthétique. Une fois touché par la philosophie critique, il abandonne le naturalisme, il admet l'impératif catégorique, mais il reste trop soucieux d'esthétique pour admettre pleinement la rigorisme kantien contre lequel il maintient les droits du sentiment.

Le développement de la conscience subjective d'après Schleiermacher, par Edmund H. Hollands. Hegel n'avait guère considéré dans le développement de la pensée que *l'idée*, c'est-à-dire l'élément objectif. Schleiermacher a eu le mérite de mettre en relief le rôle de la conscience subjective dans la formation et l'unification de l'expérience. Mais par là même les deux philosophes, bien loin de s'opposer l'un à l'autre, comme on l'admet communément et comme eux-mêmes l'ont cru, se complètent et se corrigent mutuellement.

N° 4. — *Contribution psychologique à la notion de justice*, par James H. Tufts. La psychologie moderne, en renvoyant à l'ancienne conception, abstraite, métaphysique, de l'individu, en signalant ce qu'il y a en lui de complexe, de fait d'habitudes, de social, contribue fortement à éclairer la notion du juste. La justice pénale, la distribution des biens matériels et spirituels, l'éducation prennent, envisagées sous cet angle, un aspect tout nouveau. — *La place de la psychologie dans la classification des sciences*, par A.-E. Taylor. Cet article est presque exactement la contre-partie de l'article de Fr. Thilly résumé plus haut : la psychologie est une science naturelle, parce qu'elle a pour objet des « données de fait », ses données sont tout aussi objectives que celles de n'importe quelle science de la nature; et si sa méthode est encore principalement subjective et à peu près fermée à la mensuration, ce peut n'être qu'un stade provisoire de son développement. Si donc elle a une importance toute spéciale pour le philosophe, qu'elle exerce aux méthodes empiriques, elle n'en est pas moins distincte des sciences philosophiques qui interprètent les faits comme des valeurs morales ou esthétiques en les comparant à quelque type transcendantal et nouménal. — *L'idéalisme de Malebranche*, par Grace Neal Dolson. L'auteur revendique énergiquement l'originalité singulière du système de Malebranche. Contrairement à l'interprétation de H. Joly, c'est bien un idéalisme, car la matière y est plus qu'une construction de l'esprit, du moins est-elle dépourvue de toute efficacité et de tout attribut. Si l'on voulait chercher un analogue à ce système, ce n'est pas chez Berkeley, c'est chez les idéalistes post-kantiens qu'il faudrait le chercher. — *Quelques difficultés relatives à l'épistémologie du Pragmatisme et de l'empirisme radical*, par John B. Russell. Dans cette courte note, le célèbre logicien ramène ces difficultés à quatre chefs : confusion de fait entre les notions maîtresses et la méthode de la psychologie, science du contenu, et celles de la logique, science de la forme; — restriction excessive du rôle de la pensée, dépouillée de toute notion qui lui soit propre; — impossibilité de définir le vrai par ses conséquences; — impossibilité de

généraliser le savoir et d'échapper au solipsisme.

N° 5. — *L'expérience et l'idéalisme objectif*, par John Dewey. Confirmation du pragmatisme par la critique de l'idéalisme objectif. Celui-ci, avec Kant, a bien montré que Hume avait mutilé la connaissance en prétendant que l'expérience sensible est toute l'expérience; mais il a vainement tenté de combler la lacune laissée par Hume, en cherchant dans un élément *a priori* et formel l'explication de l'objectivité; c'est là une explication secrètement théologique, qui suppose, sans l'expliquer, l'accord *a priori* de l'esprit et des choses. Il faut donc s'en tenir à l'empirisme radical, seul capable de conférer aux jugements de *valeur* une portée véritablement objective. — *L'expérience et la pensée*, par J. E. Creighton. On a souvent prétendu, dans les discussions récentes soulevées par le pragmatisme, que celui-ci a fait perdre de son importance au problème épistémologique. Il n'en est rien. Le propre de la vie mentale n'est pas simplement d'être une relation entre un sujet et un objet; car, vis-à-vis de l'objet, le sujet a sa vie propre; il réagit sur l'objet, s'élève à cette forme supérieure de conscience qu'est le jugement, et de là à la vie rationnelle, qui déborde l'existence individuelle. Dès lors, dans son développement continu, la vie de l'esprit ne peut plus se définir simplement comme une fonction relative à l'objet, mais comme un effort vers un mode de vie de plus en plus indépendant de l'objet. Il subsiste donc toujours quelque chose du dualisme que le pragmatisme prétend réduire, et, à ce point de vue, le problème épistémologique conserve sa signification irréductible. — *Morale, sociologie et personnalité*, par J.-A. Leighton. — Tant que les habitudes morales restent au niveau de la simple obéissance passive aux règles établies, la morale n'est qu'un chapitre de la sociologie. Mais la conscience individuelle se sépare graduellement de la conscience sociale, et devient par elle-même susceptible de porter des jugements de valeurs. Toutefois, ce développement n'aboutit nullement à une hypertrophie de l'individualisme, car l'activité réfléchie du moi se développe, spontanément dans un sens supra-individualiste.

N° 6. — *La théorie de la connaissance de William James*, par A.-K. Rogers. — Exposé critique de la doctrine soutenue par James dans ses articles récents du *Mind* (oct. 1905) et du *Journal of Philosophy*. L'auteur reproche principalement à James de confondre le point de vue de la genèse de la connaissance et celui de la valeur. Expliquer comment se fait l'expérience n'est pas expliquer la nature de la réalité qu'atteint cette expérience. S'il était conséquent avec lui-même, le pragmatisme devrait aller jusqu'au subjectivisme pur. Or il est certain que James n'admettrait pas cette conclusion extrême. Il reste donc plus d'une obscurité à dissiper dans la thèse pragmatiste. — *La continuité et le nombre*, par Walter B. Pitkin. Distinction du continu arithmétique et du continu géométrique et physique; c'est de façon purement symbolique que le continu logique de l'arithméticien peut exprimer un aspect de la continuité réelle de l'espace et du changement. — *La conséquence logique de l'empirisme radical*, par John B. Russell. Bref remaniement de l'une des critiques du pragmatisme relevées plus haut (n° 4) sous la plume de Russell : cette conséquence logique, c'est le solipsisme; puisque, pour le pragmatiste, perception, pensée, connaissance, sont des attitudes purement individuelles, et que l'analyse ne permet même pas de corroborer de celle d'autrui l'expérience de l'individu. — *Le rapport de la science à l'expérience concrète*, par Edmund H. Hollands. Si la science est abstraite, comme l'admettent tous les logiciens, quels rapports soutient-elle avec la réalité? Ce problème ancien a été récemment rajeuni par le volontarisme de Münsterberg, par le pragmatisme (James, Dewey) et par le sensationnisme positiviste (Mach-Pearson). C'est encore l'idéalisme de Hegel qui fournit la solution la plus satisfaisante, car il rend raison de l'abstraction de la science considérée comme une simple étape vers la conquête de l'absolue et laisse ouverte la « route royale » qui va de la science à la métaphysique.

International Journal of Ethics. — (Juillet 1907). — O.-A. Shrubsde cherche à déterminer *la relation du dogme théologique à la religion*. Le sentiment instinctif du bien de la communauté est pour lui l'élément constant de la religion, le dogme est un élément représentatif passager. — Sous ce titre alléchant : *Quelques faits de la vie pratique*, vous trouverez...?? un article de Mailow Alexander Shaw tendant à montrer que le besoin de salut qui travaille l'humanité ne peut être satisfait que par la doctrine paulinienne de la justification par la foi. — W.-R. Sorley continue son étude sur les *Aspects éthiques de l'Économie*. Condamnant à la fois un matérialisme sans dignité et un idéalisme ignorant, il montre que les problèmes économiques ne peuvent être résolus si l'on ne tient

compte de la dignité du travailleur. La vie économique fait partie d'un ensemble. Le travail doit être réglé de façon à ne pas perdre sa valeur éducative, la richesse ne doit pas faire perdre le sentiment de la responsabilité. — F. Carrel fait semblant de se demander *si la sociologie a une base morale?* mais comme il divise la sociologie en deux parts, l'une, qui est la morale sociale, l'autre, la sociologie statistique, qui, à moins de faire faillite, doit tendre à une fin pratique, la question est vite résolue. — John E. Boodin soutient les thèses de l'idéalisme évolutionniste (*the Ought and Reality*). Outre le temps, l'espace, l'énergie, l'univers a une quatrième dimension : le devoir. Le flux des choses a une direction absolue. Cette direction n'est d'ailleurs qu'une limite: c'est cette loi qu'il faut une loi. Sans le devoir, l'histoire, l'expérience, la science même sont dépourvues de signification. Il n'est pas né de l'expérience, il lui sert de règle. Il n'a pas de contenu propre, chaque âge lui donne un contenu, mais il élimine ce qui n'est pas conforme à la direction de l'évolution. Cet impératif catégorique universel est la loi même de l'être, car la limite a autant de réalité que ce qu'elle limite. Il faut donc soutenir avec l'optimisme que le monde en son fond est déjà parfait et immobile. — Harrold Johnson attire l'attention sur *quelques points essentiels de l'éducation morale* : développer chez l'enfant le sens du respect et du mystère, l'esprit de désintéressement; ne pas séparer l'éducation morale du culte de la vérité et de la beauté; agir par le milieu social tout entier? l'enseignement est un apostolat. Evidemment H. Johnson écrit pour des « pays neufs ». — Herbert L. Stewart prend la défense du néo-hégélianisme de Green qui propose *la réalisation de soi-même comme fin de la morale*, et selon lequel « la rectitude de la conduite est déterminée par la place d'un individu (a man's place) dans l'ensemble social, et par rien d'autre; si bien que le devoir peut être complètement déduit d'une connaissance parfaite des corrélations intérieures d'un organisme social ». H. Stewart résume bien les principales objections qu'on peut faire à cette thèse : définir le devoir par l'accomplissement de sa fonction ne nous avance guère pour résoudre un cas de conscience un peu complexe; la « réalisation de soi » semble le contraire de la vertu qui est « abnégation de soi ». H.-L. Stewart se contente de répondre que l'ambiguïté du principe ne vient pas d'une défectuosité du critère choisi, mais d'une analyse incomplète des circonstances due au caractère fini de notre intelligence, à l'entremêlement des phénomènes moraux; et que pour une connaissance parfaite l'abnégation n'est qu'une forme de la réalisation de soi. — *La psychologie du préjugé* conduit Josiah Morse à rejeter la définition du prof. Patrick (*Pop. sci. Monthly*, vol. XXXVI) pour qui le préjugé n'est qu'un nom populaire pour l'*aperception*. L'aperception, c'est notre façon de voir individuelle, suscitée par l'ensemble de notre vie psychologique antérieure : ainsi dans un terrain vague l'étudiant voit un emplacement pour le foot-ball, la jeune fille pour le tennis, l'entrepreneur pour des maisons de rapport. J. Morse remarque avec raison que ces points de vue individuels sont une légitime utilisation des ressemblances qui nous intéressent et que l'aperception est source de développement mental et d'adaptation aux circonstances. Le préjugé, au contraire, est un arrêt de développement, une négation des ressemblances et des différences exactes, un entêtement stérile dus à une perversion du jugement par l'intérêt ou la passion. — A lire, le compte rendu de « la pensée politique de Platon et d'Aristote », par Barker.

Octobre 1907. — Warner Fite esquisse une *théorie de la démocratie*. Il y a dans la démocratie actuelle deux principes antithétiques : le principe de la liberté individuelle et de la règle de la majorité, et dans la démocratie américaine (car « à cet égard nous sommes plus Latins qu'Anglo-Saxons ») c'est le second qui l'emporte. La règle la majorité vient d'une conception mathématique, mécanique de la vie sociale, à chaque individu sa place, et une place égale; entre ces égoïsmes opposés la majorité seule et l'uniformité tyrannique qui en résulte peut faire régner un ordre. La vraie démocratie, soucieuse de liberté, repose au contraire sur une conception idéaliste, le culte de la conscience et de la responsabilité. Dans l'ordre de l'esprit, ce qui profite à chacun profite à tous; l'ordre résulte de la *coopération*, dans un organisme social où les différenciations individuelles vont de pair avec une plus complète organisation de l'État. — L'allocution de David J. Brewer à la Society for Ethical culture de New-York, sur *la loi et la morale* est une belle définition du rôle de l'homme de loi, avocat défenseur, ou avocat-conseil, la manifestation d'une noble conscience professionnelle et sociale, réconfortante à lire « en ce temps d'intense commercialisme ». — Dans un fort intéressant article R.-F. Alfred Haerxlé essaye de définir *la notion de la possibi-*

lité dans ses rapports avec la conduite. Contre le déterminisme il s'efforce de ruiner le principe que tout ce qui est réel est nécessaire et de montrer que le présent ne peut jamais contenir toutes les conditions du futur, sans quoi le futur serait déjà. Le déterminisme repose sur une construction idéale faite sur les bases du présent. Le caractère, qui déterminerait l'action, n'est lui-même qu'une généralisation abstraite inférée de l'action même, et l'action d'ailleurs forme elle-même le caractère. Le déterminisme perd de vue l'aspect dynamique du présent, nécessaire pour expliquer le mouvement de la vie. Contrairement à l'expérience, il fait de la volition une pure *ignorance*, et rejette la notion du possible, parce qu'il ne conçoit que la possibilité *théorique*, laquelle consiste en effet dans l'ignorance d'une partie des conditions d'une réalité complexe. Mais l'expérience du vouloir nous révèle une possibilité *pratique* qui consiste essentiellement dans la *réalisation* même de l'indéterminé, du futur. — Walter L. Sheldon se plaint de ce qu'il y a d'insuffisant et de suranné dans les *modernes classifications des devoirs et des vertus.* C'est là un problème que les moralistes, trop préoccupés des questions d'origines et de fins suprêmes, ont dédaigné. Ils se contentent des vieilles divisions, bonnes tout au plus pour le pédagogue et l'éducateur, en devoirs de justice et de charité, devoirs envers soi-même et envers autrui. Il n'y a rien là de philosophique, et les traités de morale retardent singulièrement sur les traités de psychologie. W.-L. Sheldon croit qu'il y a là une question importante qui devrait être mise, pour une discussion sérieuse entre spécialistes, à l'ordre du jour d'un congrès annuel de morale. — Halen Wodehouse tente un essai d'*établissement de l'idéalisme* destiné à ses yeux moins à lever toutes les difficultés philosophiques de la question qu'à servir de bonne méthode progressive à un étudiant qui voudrait s'approcher du point de vue idéaliste et de voir les difficultés se révéler graduellement. Après d'intéressantes réflexions sur l'analogie entre le développement de l'activité et le développement de l'intelligence, H. Wodehouse propose à la formule de T.-H. Green une légère retouche : on ne saurait affirmer qu'il ne peut y avoir d'écart entre le bien de l'individu et le bien de l'ensemble si l'on appelle bien la satisfaction de nos *désirs*; il faut dire que le bien, c'est ce qui satisfait nos *besoins réels*, tels que parvient à les connaître un individu dont la conscience s'est éclairée : il ne peut plus alors vouloir un bien qui serait en conflit avec le bien de l'ensemble auquel il appartient : H. Wodehouse reconnaît que la connaissance complète de nos besoins réels ne peut être atteinte que par la métaphysique, qui nous rattache à Dieu. — Franck N. Freeman traite de l'*éthique du jeu*, dont l'immoralité consiste essentiellement dans une atteinte à la socialité : le gain d'un joueur n'est possible que par la perte de l'autre, la connection entre le prix et le risque est arbitraire, la propriété y dérive de la chance. Cette triple atteinte à la solidarité s'aggrave d'une grande désorganisation de l'esprit et du caractère chez le joueur, avec toutes ses conséquences sociales. L'auteur s'applique à distinguer du jeu le principe des *assurances*, lesquelles renforcent au contraire la solidarité, et, tout en montrant la fonction de la *spéculation*, marque ses rapports avec le jeu et son immoralité presque fatale. — J.-J. Findlay, répondant à l'article de James Oliphant de janvier dernier, traite des droits des *parents à l'école.* Il distingue d'une part *l'organisation extérieure* de l'établissement, ses rapports avec le milieu et estime qu'en dehors du contrôle des pouvoirs central et local, ils devraient, dans un pays démocratique, être réglés par un conseil de directeurs nommé par les parents eux-mêmes; et d'autre part l'*aménagement interne* de l'école, qui doit être entièrement entre les mains des maîtres, mais avec un certain contrôle des parents, dont quelques-uns seraient élus pour venir, en des soirées spéciales, comme cela se voit dans certaines écoles allemandes, échanger avec les maîtres leurs vues sur l'enseignement et l'éducation. — *Quelques points de controverse morale* sont soulevés enfin par A.-C. Pigon. D'abord la question de méthode, la déduction étant impossible, l'intuition, la perception du bien s'impose; puis la question de savoir si un seul élément fait d'un état d'âme un bien, ou si le bien n'est pas plutôt « fonction de plusieurs variables » (bonne volonté, plaisir, amour); enfin la question de savoir s'il y a vraiment contradiction à affirmer que les biens des différents peuples et des différents individus peuvent entrer en lutte, et s'il est possible d'en conclure à la nécessité d'une autre vie. — A lire : un intéressant compte rendu de *Glück und Sittlichkeit* d'Ermann Schwarz, et un autre du Dr Bosanquet, sur les *Mémoires de Thomas Hill Green.*

Janvier 1908. — *Le développement moral des races de l'Afrique du Sud* doit être cherché, selon Ramsden Balmforth beau-

coup moins dans l'enseignement des dogmes que dans une action directe sur les mœurs par le travail et par des écoles véritablement adaptées aux besoins des indigènes, comme celle des Booker Washington. R. Balmforth indique ce qui a été fait et ce qui est à faire. Des chiffres intéressants sont apportés sur le développement des diverses sectes chrétiennes dans la colonie du Cap. — La question des Trusts rend d'un intérêt tout actuel l'article de John A. Ryan sur l'*immoralité du stock-wattering* (le « mouillage des capitaux », la multiplication factice des capitaux d'une entreprise par des émissions exagérées). L'auteur étudie en même temps les répercussions économiques de ces procédés de surcapitalisation et essaye de définir les bases d'une capitalisation normale. — Chester Holcombe étudie les *morales d'Orient comparées avec les systèmes occidentaux* ou plutôt fait ressortir les similitudes entre les morales de Laotz et de Confucius et la morale chrétienne. — L'article de M. Boutroux sur la *Psychologie du Mysticisme*, paru dans la *Revue bleue* du 15 mars 1902 est traduit par miss Cruve. — Chas. W. Super donne une série d'observations faites par lui sur quelques types individuels étudiés au point de vue des *motifs de conduite*. — Ira W. Howerth montre la nécessité de définir l'*idéal social* aussi scientifiquement que possible et comme la plus haute manifestation de la société actuelle. Trois éléments essentiels constituent cet idéal : 1° une intelligence sociale, c'est-à-dire une véritable conscience publique, « des individus intelligents ne nous garantissent pas nécessairement une société intelligente » ; 2° une économie sociale, se donnant pour tâche essentielle, par le moyen d'une démocratie véritable, de réduire le gâchage (waste) en hommes, en intelligences, en produits, et de satisfaire les besoins constants de la société par un mécanisme sans frottements; 3° une coopération volontaire et consciente, soutenue par un idéal capable d'exciter l'enthousiasme. Charles Théodore Burnett croit avoir trouvé *une épreuve fondamentale pour le déterminisme* qui permettrait de le reléguer parmi « les problèmes morts ». Un déterminisme est, selon lui incapable de *persuader*, et, s'il réfléchit, de se *persuader* lui-même de la vérité de sa thèse. Si l'on applique le déterminisme même au raisonnement du philosophe sur le déterministe, les arguments du déterministe apparaissent capables de *contraindre*, non de persuader. Mais une pensée contrainte n'est plus une pensée, nous méprisons l'homme qui pense malgré lui, il n'est plus juge de la valeur de sa pensée, — donc plus juge de la valeur du déterminisme. Ainsi le déterministe « s'est fait sauter lui-même avec son propre pétard ». D'aucuns trouveront cette fois le pétard mouillé. C'est une conception libertiste de la pensée que Ch. T. Burnett applique au raisonnement du déterministe pour le disqualifier, et non, comme il l'avait promis, le déterminisme même. Il y a encore de beaux jours pour ce problème mort. A lire un important compte rendu du livre de James sur le *Pragmatisme* et un autre, touchant les *Lectures ou Humanisme* de Mackenzie.

Avril 1908. — J.-S. Mackenzie publie son adresse présidentielle à la « Moral Instruction League » de Londres sur *le problème de l'instruction morale*. Il se demande principalement si les principes de la moralité sont suffisamment définis pour être enseignés à tous les enfants sous une forme généralement acceptable, ou si nous sommes tenus, par la dispersion des croyances, de nous contenter des atmosphères morales variées ou même opposées dont des communautés diverses s'efforceraient d'entourer l'enfant, en faisant appel à un dressage sentimental plutôt qu'à une morale réfléchie? Et il applique cette difficulté générale à ce problème particulier : est-ce l'esprit social ou l'esprit individualiste qui doit pénétrer l'enseignement moral? Sans nier la difficulté, l'auteur s'efforce surtout de montrer qu'il y a là plutôt des difficultés que des obstacles infranchissables et que l'effort même à faire pour les surmonter est éducatif. — Mabel Atkinson montre que *la lutte pour l'existence* n'est que la forme primitive, animale, tout intensive de la volonté de vivre; mais que le vouloir-vivre lui-même, développe le souci d'autrui, l'abnégation de soi, seul moyen de réaliser la maximation de la vie. Ainsi sont concilies Huxley et Tolstoï, et Nietzsche la science et la religion. — Dans un fort intéressant article George H. Mead fait reposer curieusement sur le système évolutionniste *la base philosophique de l'Ethique* la plus concrète et la plus expérimentale. On présente trop souvent l'évolution comme si l'individu évoluait dans un milieu immobile. Mais l'individu et le milieu évoluent l'un par l'autre. L'organisme détermine son propre milieu comme celui-ci l'organisme. Cette vérité éclate principalement dans les questions morales, où elle fut le plus méconnue. On présente la moralité comme la conformité à une règle, ou à une volonté sociale extérieure à l'individu et incon-

cevable? On peut former ainsi des habitudes, faire naître des réactions émotionnelles, mais on fait perdre à la moralité tout son intérêt intellectuel et toute son efficacité. L'individu construit la société comme la société l'individu. La nécessité de l'action morale résulte non de sa conformité à des fins antérieurement posées, mais de la nécessité de l'action elle-même, telle que l'aperçoit l'intelligence de l'individu occupée — telle celle de l'ingénieur ou du savant — à approprier exactement ses réactions aux situations, celles-ci étant perçues elles-mêmes et considérées au point de vue des tendances actives de l'individu. « La nécessité de la probité dans les affaires publiques ne repose pas sur un idéal transcendant de perfection personnelle, ni sur la réalisation de la somme possible de bonheur humain, mais sur l'économie, l'efficacité et la constance qu'on réclame à l'activité industrielle, commerciale, sociale ou esthétique de ceux qui composent la société. » — Effort extrêmement intéressant et utile de morale concrète, saine et active; mais doit-on perdre de vue pour cela le rôle des constructions théoriques générales. L'ingénieur même s'en passe-t-il? — Waldo L. Cook compare *les guerres et les guerres du travail*, et, sans les excuser moralement, montre comment les violences des grèves résultent de l'état de guerre légalement reconnu et de la conscience de classe qui s'y développe. Il conclut au droit de la société d'intervenir pour en restreindre les dommages, à condition qu'elle intervienne, non dans un intérêt de classe, mais dans l'intérêt de l'ensemble. — A.-C. Pigon montre que l'*Ethique de Nietzsche* a souvent été défigurée parce que l'on a considéré comme absolument condamné par lui ce qu'il ne condamnait que comme moyen. Certaines choses, mauvaises en soi, comme la souffrance ou la tyrannie, ou la grossièreté des masses, ont de bons effets, et il les chante; la pitié même, par les actes où elle conduit, et la justice sont mauvaises, et il les conspue. Mais quelques textes épars indiquent que dans l'homme complet (le Surhomme, que, selon A.-C. Pigon, Nietzsche n'aurait pas exclusivement placé dans l'avenir), une certaine harmonie des vertus contraires était conçue, et que l'amour et la sympathie y eussent trouvé un rôle. — H.-W. Wright montre que la notion d'*évolution* vient compléter la *création de la réalisation de soi*. Depuis que l'on a abandonné le point de vue de Green qui distinguait un moi inférieur et un moi supérieur, la doctrine de la self-réalisation est devenue la doctrine du développement harmonieux des facultés et le danger est l'égoïsme. L'idée d'évolution nous conduit à distinguer des degrés successifs dans le développement de l'individu, et ainsi l'on peut, au nom de l'intérêt d'un moi plus évolué, à venir exiger des sacrifices du moi actuel. — Ray Madding Mc Connell étudie la question de *l'intervention de l'Etat dans les relations domestiques* et conclut à sa justification, au nom de l'intérêt social et du plus grand développement des individus. — A lire les comptes rendus relatifs *Morals in Evolution* de L.-T. Hobhouse, *The theory of Good and Evil* de Rashdall, et les *Studies in Humanism* de Schiller.

The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods, édité par *The Science Press Lancaster*, 4e année, 12 septembre au 19 décembre 1907; 5e année, 2 janvier au 13 août 1908. — Ce qui frappe d'abord le lecteur cette année, c'est la tendance des philosophes américains à distinguer, dans les mots employés par les pragmatistes, des sens multiples, dans l'école pragmatiste des conceptions diverses; c'est une décomposition du pragmatisme. Au moment où MM. W. James et Schiller, et après eux Bawden essaient de donner des exposés d'ensemble, où l'école de Chicago semble sceller son alliance avec James par la publication des *Essays Philosophical and Psychological* qui lui sont dédiés, les représentants même de cette école, s'attachent à montrer ce que le pragmatisme a de mêlé, et, disent-ils, d'incohérent. Seul M. Max Meyer de Missouri (V, 321) déclare que du point de vue pragmatiste, ces distinctions s'évanouissent toutes. M. Perry, de Harvard, avait commencé l'œuvre, M. Lovejoy, de Chicago (V, 5), la continue et découvre treize pragmatismes : à côté de la théorie de la signification qui peut se prendre d'ailleurs en des sens différents, suivant que les conséquences dont elle tient compte, dérivent des idées, ou sont fatales, il distingue encore une théorie de la vérité, des théories diverses sur les critères, et le temporalisme métaphysique du pragmatisme. M. Dewey, le chef de l'école, ne les cède pas à Lovejoy en subtilité (V, 85). James, dit-il, quand il parle des objets, définit leur sens (*meaning*) par leur réaction en face de nous; il est réaliste; quand il parle des idées, leur sens réside pour lui dans les changements qu'elles opèrent dans les objets, et il est idéaliste; quand il parle des vérités, leur sens, c'est leur caractère agréable ou désagréable. De plus, James se sert-il de

sa méthode pour trouver la valeur des formules données, pour les critiquer, ou pour constituer des formules nouvelles? Remplacera-t-il l'idée de cause finale par exemple par sa signification pragmatiste : une vague confiance dans le futur? Ou lui superposera-t-il simplement ce dernier sens? Ou veut-il dire qu'indépendamment du bien fondé de la croyance, la croyance elle-même a une valeur? L'idée de vérité aussi est équivoque dans le pragmatisme : et même la théorie d'après laquelle une idée vraie est une idée qui satisfait, peut s'interpréter de façons diverses.

M. Dewey, en passant, ne ménage pas ses critiques: et les idées pragmatistes doivent leur attrait, dit-il, la plupart du temps, à ce qu'elles combinent la banalité avec la fausseté. Il ne veut voir dans le pragmatisme qu'une orientation de méthode, distingue soigneusement son école du pragmatisme synthétique malgré toute l'admiration qu'il a pour James, son créateur, et surtout des théories de Schiller dont il n'accepte ni le personnalisme ni l'idéalisme. Le pragmatisme doit désormais se résoudre en ses éléments primordiaux et Dewey conclut par un appel au travail positif et spécialisé. Voici encore Strong (V, 256) de cette même école, qui voudrait délivrer la pensée pragmatiste de son practicalisme et de son psychologisme et faire ressortir son empirisme et romanti-intellectualisme. Fidèle aussi à cet esprit de complication et de distinction qui rend souvent le *Journal* pénible à lire, il ne se contente pas de distinguer la théorie épistémologique et la théorie psychologique dans le pragmatisme; il reconnaît la valeur du pragmatisme en cinq sens différents.

Strong se déclare à la fois platonicien et pragmatiste dans sa communication à l'assemblée d'Ithaca; le pragmatisme selon lui s'applique seulement aux vérités dont les conséquences sont à venir; pour lui nous copions réellement les objets extérieurs; la vérité est la potentialité des conséquences, et non les conséquences elles-mêmes; et se représenter la communication de notre esprit avec les choses sans un abîme à franchir, à sauter, c'est nier l'élément platonicien dans le réel Ce sont presque les mêmes objections qu. se trouvent sous la plume de Pratt, luttant encore avec James (V. 122); il croit aussi à la nécessité du saut, à l'erreur des pragmatistes quand ils appliquent leur théorie à des faits dont les conséquences sont données, et non pas futures, quand ils abusent du mot : « plan d'action » qu'ils appliquent à tort aux idées, le plan d'action est par delà le vrai et le faux. Dans un court et important article de réponse (*Truth versus Trathfulness* : V, 179), M. William James admet derrière la vérité pragmatique, complètement et positivement établie (*trathfulness*), quelque chose qu'on peut nommer vérité par pure courtoisie et par nécessité pratique — ce qui pour M. W. James devrait être une raison péremptoire — et qui n'est en réalité, dit-il, que l'ensemble des conditions de la vérité. M. W. James conclut que la lutte entre le pragmatisme et l'absolutisme est un combat académique, une simple question de préséance. Si nous nous rappelons que M. Strong déclare s'être mis à peu près d'accord avec M. W. James, nous sommes amenés à croire que le grand philosophe de Harvard a conçu une sorte de platonisme, — mais ajoutons vite, un platonisme renversé pour lequel le monde des idées est un reflet affaibli du réel. Nous croirions à un recul du pragmatisme si M. Dewey ne continuait ses études, et ne donnait comme un pendant à ses articles des *Essays* : après avoir montré l'élement pratique dans la réalité, il s'attache à faire voir l'élément personnel dans les idées (V, 85). « Une nouvelle ère de la philosophie commencera quand on reconnaîtra avec franchise ce caractère »; il insiste aussi sur l'élément logique dans la vie mentale (V, 376); il célèbre la fin de l'associationisme, le développement de la psychologie fonctionnelle ou dynamique, qui ne s'occupe plus guère d'états de conscience, de relations entre les choses, mais qui s'exprime en termes de choses; elle part de l'étude des crises, des problèmes, des jugements; elle voit dans la connaissance un mode de contrôle et de réadaptation après ces crises, et dans la raison, une construction d'hypothèses efficaces, de croyances tentatives, expérimentales. M. Moore donne (V, 429) un exposé d'ensemble du pragmatisme : faut-il dire avec M. Bradley que la vérité est la satisfaction d'un instinct spécial ou avec M. W. James qu'elle répond aux exigences de nos instincts pris dans leur ensemble? D'après M. Moore qui se rattache à l'école de Chicago, l'objet en se développant, donne naissance, lors d'une crise, à la fois aux matériaux de la pensée, et aux processus de la pensée. Le pragmatisme, c'est ce qu'il appelle *the conflict mediational view of thought and its value.*

Le *journal* nous fait assister cette année encore, en même temps que les *Essays* de Dewey, au développement de ce qu'on nomme là-bas le nouveau réalisme. Ce réalisme est la caractéristique des écoles pragmatistes américaines. M. Mac Gilary représente le « réalisme tentatif » (IV,

589, 683), M. Bernard C. Erder le « réalisme naturel » qui se refuse à poser des questions sur les causes dernières (IV, 630); Sellars (V, 235) expose dans un bel article la conception d'un realisme idéaliste mais qui se place dans l'espace discontinu tandis que l'idéalisme se meut dans la continuité du temps. D'une façon assez générale, comme dit M. Bode, dans un article de critique (V, 150), ce réalisme, moins timide que celui d'autrefois, met les qualités secondes sur le même plan que les qualités premières; panobjectiviste, il opère un dépouillement de la conscience qui devient quelque chose de diaphane, d'évanouissant. — On ne pourrait en dire autant du réalisme de l'école de Chicago; pour M. Montagne (V, 209), la conscience est une forme de l'énergie: pour M. Moore (IV, 272), il est un réalisme fonctionnel, dynamique, qui est lié très étroitement de pragmatisme: d'après lui, il y a une reconstruction constante de la réalité par elle-même grâce aux idées parties intégrantes du réel.

M. Boodin part lui aussi, dans une série d'articles subtils et compliqués (IV, 533; V, 169, 225, 365, 393), des données du réalisme, d'un réalisme non immédiatiste, pour lequel le monde est construit. La conscience est pour lui comme pour un grand nombre de réalités quelque chose de formel, *a non-stuff dimension of reality*; plutôt qu'une énergie capable de plus ou de moins, elle est un milieu objectif et continu M. Boodin montre qu'il faut admettre malgré William James et son phénoménisme que l'expérience n'est pas son propre support, qu'il faut recourir à quelque chose de non expérimental pour expliquer la continuité dans le temps et dans l'espace, pour rendre compte de nos besoins et de nos volontés, de tout l'intérieur des choses. Il faut, dit-il, être jusqu'à un certain point moniste, admettre ce grand principe que le dissemblable agit sur le dissemblable; mais c'est dire aussi qu'il faut admettre des centres discontinus et distinguer plutôt qu'unifier. Puisque nous parlons de métaphysique phénoméniste, disons que la métaphysique de Schiller, l'idée d'une ὕλη indéterminée a trouvé dans M. Gifford un critique pénétrant (V, 99). C'est une hypothèse invérifiable, et une hypothèse inutile, car l'indéterminé pur ne peut donner naissance au déterminé; elle est doublement contraire à l'esprit pragmatique. — M. William James, dans un article intitulé *The Absolute and the Strenuous Life* (IV, 546), montrait que le monisme ne dicte aucune règle de conduite, et les sanctionne toutes, tandis que le monde est toujours vulnérable, mal établi pour les pluralistes; en dernière analyse, le pluralisme est dur; il demande la volonté de vivre sans garantie, le désir du risque. Son infériorité au point de vue pragmatiste, c'est qu'il n'a rien à dire aux âmes malades.

Le pragmatisme n'a pas été sans influence sur la psychologie on en trouverait sans peine la preuve dans le *Journal*. Tandis que Mary Whiton Calkins oppose à la psychologie des idées d'un Titchener, à la psychologie des fonctions d'un d'un Stout, d'un Thorndike, l'étude du moi, possesseur des idées et des fonctions (IV, 673; I, 12, 64, 113) Tawney, qui se rattache à l'école de Chicago revendique les droits de la psychologie des fonctions et des valeurs (V, 459); au lieu de se fonder sur l'idée vague et inutile d'un moi, venue du sens commun, et transformée avec plus ou moins de justesse, la psychologie sera l'étude des contenus de l'expérience en tant que possédant une valeur immédiate. Kirk Patrick expose une théorie fonctionnelle qui tiendrait compte de l'inconscient (IV, 542). M. Thomas P. Bailey donne l'exemple curieux de ce qu'il appelle l'étude structurale et fonctionnelle des attitudes mentales (V, 406). M. Percy Hughes appelle l'attention sur « la synthèse conceptuelle concrète » (IV, 623). M. Rowland Haynes essaie de faire comprendre ce que serait l'étude des bases physiologiques de la métaphysique, en établissant que le concept d'infini correspond à l'évanouissement de l'attention (IV, 601). M. A.-E. Davies tente de prouver que les empiristes modernes doivent, à la suite de Hume, opposer à la pensée pure des intellectualistes l'imagination (IV, 645). Il est vrai que, d'après Vinck, les images naissent de l'arrêt du courant mental dans l'âme du psychologue qui s'étudie, et qu'elles n'apparaissent pas en temps ordinaire. La reconnaissance, la perception d'un changement se font le plus souvent sans l'intervention des images trop lentes et trop complexes; ce qu'on prend pour elles dans le cas de mouvement volontaire, c'est la représentation d'actions qui commencent. Cette théorie, assez semblable à celle que M. Woodworth avait exposée dans le *Journal* (III, 701) et qui se rapproche à la fois de l'analyse du sentiment et de l'effort dans les œuvres de William James, et de la distinction entre les deux mémoires dans le livre de M. Bergson, méritait d'être signalée.

Bref, désagrégation et recul, au moins apparents du pragmatime. Beaucoup d'idées remuées, çà et là, des résultats.

Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the American Philosophical Association, *Held at Cornell University December 27-28 1907. Together with the Address of the President.* **The problem of truth**, by Professor H. N. Gardiner. Reprinted from the *Philosophical Review*, vol. XVII, n° 2, March 1908 (p. 113-137 et 167-190).

On a discuté surtout dans l'assemblée d'Ithaca, sur la question de la vérité et la question de la réalité; et si on a fait des réserves sur le pragmatisme, on a affirmé de plus en plus nettement le réalisme.

J. Gardiner, le président, dans son discours (*The problem of truth*) use de la méthode concrète et particulière du pragmatisme; mais il sépare du monde des faits, les vérités qui appartiennent à un règne idéal, en un sens opposé à la réalité. La vérité n'est ni le sujet ni le prédicat d'un jugement; elle n'est ni « substantive » ni « objective »: elle est une forme idéale objective et universelle dont la présence dans la conscience est pur accident. C'est de cette théorie que part l'auteur pour reprendre les principales objections déjà adressés au pragmatisme, mais on peut lui demander si les relations qui existent pour lui entre l'idée et le fait, — réflexion, assimilation de l'un par l'autre, ne sont pas métaphoriques et imprécises. — M. A.-E. Taylor a lu une communication sur le processus mental dans la connaissance : à la suite d'Avenarius, il pense qu'il faut concevoir les objets non comme causes de la pensée, mais seulement comme appréhendés par elle; et il distingue fortement, comme M. Gardiner, mais dans un sens un peu différent, les idées, objets extra-mentaux en réalité, et le processus mental proprement dit. « Connaître n'est pas mettre en certains rapports les choses extra-mentales, mais affirmer qu'elles sont reliées de telle ou telle façon. » Ces idées de MM. Taylor et Gardiner constituent une intéressante transformation du rationalisme, en réaction contre le psychologisme pragmatiste.

M. William James a fait un exposé de la vérité. « Je rends compte de la vérité en réaliste, dit-il, et me conforme au dualisme épistémologique du sens commun. » — De fait, James insiste surtout sur son réalisme, déclare que la notion d'une réalité indépendante de nous est à la base de la définition pragmatiste de la vérité; pour être vraie une idée doit concorder avec cette réalité. — Mais qu'est-ce que M. William James entend par concordance? C'est ici que se devine une lutte inconsciente entre le réaliste et le pragmatiste; pragmatiste M. W. James définit cette concordance par les succès pratiques de l'idée (Workings); réaliste, il compte au nombre de ces succès, les relations de ressemblance, de copie entre l'idée et le fait, oublieux, semble-t-il, de tous les efforts qu'il a faits lui-même avec MM. Dewey et Schiller pour détruire la « copy theory ». — La même indécision se manifeste quand M. W. James déclare d'un côté qu'une affirmation particulière ne peut être définie comme vraie, si elle n'a pas de possibilités fonctionnelles, et d'un autre côté, qu'on peut, malgré tout appeler vérité cette affirmation abstraite, — par courtoisie. — MM. Creighton, Baldwell, Hibben ont renouvelé, contre James, des objections déjà faites, sans paraître voir ce qu'il y avait de nouveau dans son exposé. Nous parlons plus haut, des objections de M. Strong, beaucoup plus intéressantes, dans le compte rendu du *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*.

Le réalisme, nécessaire au pragmatisme contient, comme nous venons de voir, des éléments qui peuvent lui être funestes et c'est à toute une efflorescence de réalismes divergents que nous assistons. M. Norman Smith, reprenant comme Taylor la théorie d'Avenarius, critique la théorie subjectiviste d'après laquelle nos idées sont à la fois appréhensions et effets des objets, exclues de leur milieu et incluses en lui; il arrive à une forme spéciale du réalisme, empruntée à M. Bergson : notre cerveau, dit-il, est un organe moteur. M. Hollands se fait l'avocat d'un néo-réalisme qui nie comme le précédent la théorie représentative de la connaissance; par là, dit M. Hollands, il se rapproche de l'idéalisme. Mais contre l'idéalisme, il affirme que la connaissance n'agit pas, que « esse » n'est pas « percipi ». Le néo-réalisme définira-t-il la conscience comme une simple *awareness*, comme une sorte de verre transparent? Où bien verra-il en elle une relation entre les objets, une orientation objective? — L'auteur pose la question, et ne la résout pas. M. B.-C. Erder reprend le même problème, oppose le représentationnisme au réalisme pour lequel la conscience est simplement une relation d'*awareness* et qui maintient les qualités dans les objets eux-mêmes. Ces deux théories sont justes, conclut-il, si elles sont jointes; elles se mêlent dans la réalité, et leur dosage varie. M. W.-T. Marvin fait place dans les données premières de la connaissance, à côté des axiomes et des inférences, aux jugements dont la seule garantie est le contenu, saisi immédiatement par la conscience; ce contenu

c'est ce qu'il appelle le « factuel ».

Nous avons ici les exemples d'une forme spéciale, née sous l'influence d'Avenarius et de Bergson, de ce réalisme qui semble vouloir se constituer, comme dit M. Erder, en doctrine épistémologique, et prendre la succession du pragmatisme.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1907-1908.)

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Psychologie : le Dr P. Janet, professeur, analyse psychologique des émotions et des sentiments.

Faculté des Lettres.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, professeur. — Mercredi, 4 h. 3/4. La philosophie de Kant. — Mardi, 9 heures. Explication de textes et préparation au diplôme d'études supérieures. — Jeudi, 10 heures. Exercices pratiques en vue du l'agrégation.

Histoire de la philosophie ancienne : M. Rodier, chargé de cours.

Cours public : Platon.

Conférences (diplôme d'études et agrégation) : Explication d'Épictète, *Entretiens*, livre II, et de Platon, *Le Sophiste*.

Bordeaux.

Philosophie : M. Paul Lapie, professeur.

Cours public : La valeur morale.

Conférences : 1° Psychologie appliquée à l'éducation (conférence destinée aux candidats à l'inspection primaire et à la direction des écoles normales).

2° Explication de Hume : *Essais philosophiques sur l'entendement humain* (1er semestre) — et de Kant : *Critique de la Raison pure, dialectique transcendentale* (2e semestre). Conférence destinée aux candidats à l'agrégation.

3e Leçons d'étudiants; correction des travaux écrits. Conférence destinée aux candidats de l'agrégation, à la licence, au certificat d'aptitude à l'enseignement secondaire des jeunes filles.

Histoire de la philosophie : M. Th. Ruyssen, chargé du cours.

1° Cours : Les sources de la philosophie de Schopenhauer.

2° Conférences préparatoires à l'agrégation : Explication du *Sophiste*, du *De Divinatione* et des *Entretiens* (II) d'Épictète.

3° Conférences préparatoires à la licence : travaux pratiques.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur.

Le jeudi, de 2 à 4 heures : Préparation à l'agrégation. Dissertations, leçons, explications des auteurs. Diplômes d'études supérieures.

Le vendredi, de 3 à 4 heures : Licence et agrégation. Histoire de la philosophie moderne : Locke, Berkeley, Hume et Reid.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur.

I. Cours public de philosophie. Le *fait* : Critique des faits fondamentaux.

II. Cours public de sociologie. Le pragmatisme et le sociologisme en morale.

III. Conférence de Psychologie. Psychologie et métaphysique de la *Volonté*.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. E. Goblot, professeur.

Cours fermé : 1° Etude du pragmatisme.

2° Aristote métaphysique A. Critique de la théorie des Idées de Platon.

3° Philosophie de Newton.

Philosophie et pédagogie : M. Chabot, professeur.

Cours public : L'*Enseignement moral*.

Conférence de licence : *Morale pratique*.

Conférence de psychologie appliquée à l'éducation : *Les lois de l'intelligence* (II).

Conférence aux stagiaires d'agrégation : *Pédagogie de l'Enseignement secondaire*.

Conférences de pédagogie préparatoires à l'inspection primaire et au professorat des écoles normales.

Nancy.

Philosophie : M. Paul Souriau, professeur.

Le mardi, à 9 h. 1/2. Cours de psychologie.

Le vendredi, à 9 h. 1/2. Préparation à la licence, exercices pratiques.

Le samedi, à 9 h. 1/2. Explication de textes philosophiques.

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur.
Mardi : Licence.
1er Semestre : Auteurs philosophiques.
2e Semestre : Philosophie générale.
Jeudi : Pédagogie.
1er Semestre : l'Éducation à l'École.
2e Semestre : Auteurs pédagogiques.
Samedi : Agrégation.
1er Semestre : Histoire de la philosophie.
2e Semestre : Explication des auteurs.
Philosophie sociale : M. Bouglé, professeur. M. Falconnet, chargé du cours.

Le mercredi, à 5 heures : Cours de morale.

Le lundi et le samedi, à 5 heures : Exercices pratiques en vue de la licence et de l'agrégation.

SUISSE

Genève.

M. Otto Karmin, privat-docent à l'Université de Genève, donnera pendant le semestre d'hiver 1908-1909 son cours sur *F. Oppenheimer et sa théorie de l'État.*

M. André de Maday, D. ès sc. politiques.

Mardi, à 2 heures. *Sociologie descriptive, soit sociographie.* — La famille et le féminisme.

Lundi et mercredi, à 2 heures. *Philosophie du droit.*

Lundi, à 9 heures. *Législation ouvrière comparée.*

DIPLOME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

Lyon.

1. Le mécanisme de Descartes et le dynamisme de Leibniz. L'auteur a montré que l'œuvre métaphysique de Leibniz avait son origine et sa raison d'être dans son œuvre scientifique, que le principe des forces vives et le calcul infinitésimal ont amené la philosophie des monades.
2. La théorie de la connaissance chez les Épicuriens et les Stoïciens.
3. La liberté chez les Épicuriens et les Stoïciens.
4. La finalité dans Aristote.
5. Critique de la théorie des Idées par Aristote.

Toulouse.

Mémoire : Que la méthode de Malebranche n'est pas cartésienne.

Texte : Spinoza. *Tractatus politicus.*

Corbeil-Essonnes. — Imp. P. Bradard